

مجلة

الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية
تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

١٩٨٧
العـــدد الخامس

فهرس

اولا : القسم العربى :

ثانيا : القسم الاوروبى :

مقدمة

القارى الكريم ..

بين يديك العدد الخامس من مجلة الدراسات الشرقية التى كان لتشجيعك المستمر باقتنائك لها وكتاباتك الينا ابلغ الاثر فى استمرار ظهورها كما كان لنقدك لها عظيم الاثر فى محاولة تلافى ما الم بها من أوجه النقص القصور بقدر ما كان اطراؤك لها باعثا على تجشم المزيد من الصعوبات لاخراجها فى ثوبها اللائق الذى بين يديك ، وفى محاولة تطويرها عددا بعد آخر . هذه المجلة بما تحتويه من بحوث ودراسات ومقالات ذات صبغة أكاديمية فى المقام الاول ، ان دلت على شىء فانما تدل على اقبال العديد من القراء على قراءة البحوث التى تسبر غور الموضوعات ولا تكتفى بظواهرها وتدل على حسن تقديرك للمستوى الثقافى والطموح الفكرى لدى العديد من القراء .

عزيزى القارىء ..

وعدت فى العدد السابق بتضمين المجلة لبحوث ومقالات باللغات الاوروبية ولكنى لم أستطع الوفاء بذلك لكبر حجم العدد السابق . لذا يتضمن هذا العدد بحثا باللغة الانجليزية وفاء لما وعدت به .

لذا أمل أن يحظى هذا العدد بحسن التقدير وسديد الرأى ونضج النقد مع أصدق الود .

السباعى محمد السباعى

(فكرة خط وظيفي حساس)

الخط فى غير مجال الاختزال ينبغى ان يرسم الكلمة رسما كاملا يمكن القارىء من ان ينطقها نطقا صحيحا ـ منفردة كانت الكلمة ام فى سياق ـ والا كان معيبا • ولا ينبغى للخط ان يزيد الكلمة حرفا من عنده ، او أن يستبدل حرفا متأولا بحرف ماثل •

وانه لما يؤخذ على الخط العربى ـ مع جماله ـ أن رسمه قد يخالف النطق ، فتارة يسقط حرفا منطوقا كما فى : الرحمن ، بسم الله ، وتارة يرسم حرفا غير منطوق كما هى الحال مع واو الجماعة و « مائة » و « عمرو » • ويؤخذ عليه ايضا التقيد بأصل حرف العلة اذ يجعل الياء من نصيب الأفعال التى على شاكلة « رمى » ويجعل الألف من نصيب امثال « عدا » • وكم يتحير النشء والكبار فى كتابة الهمزة •

الا أن اشد ما يؤخذ عليه هو انه يطير الحروف المتحركة Vowels ويجعلها ترفرف مع علامة السكون حول السطور ، على نحو يعبزها والنقط المميزة للحروف عبئا على حروف الكلمات وعريية عليها بعض الغربة • هذا اذا وجدت من يصبر على رسمها فوق حروفها بدقة •

ولقد استغنى منذ وقت مبكر عن رسم شكل الحروف من فتحة وضمة وكسرة وسكون(١) • ولعل ذلك كان غير ذى ضرر يذكر لدى الخاصة المتمكنين من اللغة • ولكنه كان ـ ولا يزال ـ مضرا بالجمهور أيما اضرار ، اذ لا يبين الكلمة بدقة ولا يظهر الاعراب فى اغلب الأحيان • فما اكثر من يخطئون فى نطق كلمة مثل « فجة » و « فقرة » و « ونضج الفعل الماضى »: ومن منا لا يجد صعوبة اذا حاول ان يقرا قراءة معربة ؟ انه ـ وهو يحاول القراءة المعربة ـ يتكلف ويبطىء ، وقد يفوته الفهم •

---

(١) القلقشندى ـ صبح الاعشى جـ ٣ ص ١٥٧ ـ ١٥٨ ـ النسخة المصورة عن طبعة دار الكتب المصرية •

ودعك من قول سعيد بن حميد الكاتب : « لأن يشكل الحرف على القارىء احب الى من ان يعاب الكاتب بالشكل » ، ومما حذره كتاب الانشاء الذين قال عنهم القلقشندي : «وكتاب الانشاء منهم من منع ذلك محاشاة للمكتوب اليه عن نسبته للجهل بانه لا يقرأ الا ما نقط أو شكل (٣) » . ومن قول قائل معاصر : « فليست الصعوبة اذن صعوبة فى رسم الكلمات بقدر ما هى صعوبة ناشئة من جهل النحو والصرف . والعلم بهما يمكن من صحة القراءة ويعوض عن انعدام حروف الحركة او ما يقوم مقامها من رموز »(٤) .

فأصوب من ذلك قول هشام بن عبد الملك : « اشكلوا قرائن الآداب ، لئلا تند عن الصواب »(٥) ، وقول على بن منصور : « حلوا غرائب الكلم بالتقييد ، وحصنوها عن شبه التصحيف والتحريف »(٦) ، وقول محمد بن عمر المدائنى : « ينبغى للكاتب ان يعجم كتابه ، ويبين اعرابه ، فانه متى اعراه عن الضبط ، واخلاه عن الشكل والنقط كثر فيه التصحيف ، وغلب عليه التحريف »(٧) .

فاذا اردنا للخط العربى ان يكون يسيرا ، وان يوافق النطق ، وان يرسم الكلمات رسما واضحا لا لبس فيه ولا اشكال - صنيع الخطوط الحساسة - وجب ان يحط الشكل على السطور بصورة أو بأخرى ، وهذا هو الأصوب .

انه منذ عدة عقود من السنين عد خط العربية من جملة مشكلاتها ،

---

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ١٥٧ .

(٣) المصدر السابق ج ٣ ص ١٥٨ .

(٤) ابراهيم جمعة - قصة الكتابة العربية ص ٩٢ - مصر سنة ١٩٤٧

(٥) القلقشندى - صبح الاعشى ج ٣ ص ١٥٧ - النسخة المصورة عن طبعة دار الكتب المصرية .

(٦) المصدر السابق ج ٣ ص ١٥٧ .

(٧) المصدر السابق ج ٣ ص ١٤٩ .

فدعى الى استبدال الحروف اللاتينية به • ولكن تلك الدعوة عورضت المعارضة الشديدة التى تستحقها • ثم تتابعت المحاولات الرامية الى اصلاح الخط العربى بعد ذلك(٨) •

ولقد اقتنعت منذ سنين بوجاهة الدعوة الى اصلاح خطنا ، فهو يبدو لى بحالته الراهنة عقبة كئودا فى سبيل تعلم الفصحى والتمكن منها ، وقد اشتغلت بتدريس العربية فى شتى المستويات حوالى ربع قرن ، كما يبدو قاصر امام العلوم الحديثة الحافلة بالمفردات والمصطلحات المعربة قصورا يعوق ـ فيما يعوق ـ تعريب تلك العلوم : ويبدو قاصرا كذلك اذا ما استخدمته اللغات غير العربية كالفارسية •

لقد عده بعض نقاده خطا ناقصا وهذا صحيح ـ بلا ريب ـ اذا تجرد من الشكل(٩) ورآه بعض ـ وهو غير مشكول ـ عونا على الخطأ فى النطق ، وهذا أمر واضح ومعروف من قديم • فان كان تجريده من الشكل مزلق خطأ للعربى الذى تساعده عاميته كثيرا على النطق الصحيح لصدر الكلمة العربية دون طرفها المعرب ، فان ذلك التجريد من الشكل يحير الأجنبى فى نطق الكلمة العربية كلها : صدرها وطرفها • وفى مجال العلوم يتحير العربى وغير العربى امام مفردات العلوم ومصطلحاتها المرسومة بلا شكل ، تلك المصطلحات المعربة التى تكثر حروفها ويتتابع السكون فيها • وما اكثر غير العرب الراغبين فى تعلم العربية فى آسيا وافريقيا ، والحريصين على استخدام خطنا اداة لرسم لغاتهم القومية ، وما اشد حاجتنا نحن الى تعريب العلوم •

فاما ان نضبط كل حرف بالشكل من فوق ومن تحت ، واما ان نأتى لخطنا بما يقابل الحروف المتحركة فى الكتابة اللاتينية ، واما ان يستمر

---

(٨) ابراهيم جمعة ـ قصة الكتابة العربية ص ١٠٠ ـ ١١٥ ـ مصر سنة ١٩٤٧ •

(٩) محمود تيمور ـ مشكلات اللغة العربية ص ٤٩ ـ مصر سنة ١٩٥٦ •

الخطأ فى النطق وان درس النحو والصرف ، واستخدمت الأساليب التربوية الحديثة والخبرة والمثابرة وشتى الوسائل المعينة .

اما ضبط كل الحروف بالشكل فغير عملى ، كتبت هذه الحروف متشابكة كما هى الآن ، لم كتبت متشابكة كما اقترح المرحوم الأستاذ محمود تيمور(١٠) . وقديما عرض اشكال الشكل للكاتب . قال القلقشندى : « واما اهل التوقيع فى زماننا فانهم يرغبون عنه خشية الاظلام بالنقط والشكل »(١١) اى ان وجود الشكل مما يحول دون بروز الحروف للعيان .

فلم يبق اذن الآن الا الاجتهاد فى ان نلزم رسم الحرف المنطوق سطره حتى تتيسر الكتابة ، وحتى تتيسر للقارىء العربى قراءة صدر الكلمة وطرفها قراءة صحيحة فى كل مجال ، قراءة صحيحة تؤدى الى صنع بيئة تمتص منها اللغة السليمة كما امل احد ادبائنا(١٢) .

نعم يمكن تحقيق هذه البيئة ــ فيما ارى ــ اذا استؤنست الفتحة وعلامة السكون والكسرة والضمة والنافرات وانخرطت فى سلك السطر بصورة او بأخرى ، مخلية ما فوق الحرف وما تحته للنقط التى تميز بعض الحروف من بعض .

ومنذ سنين وانا افكر : كيف السبيل الى هذا الخط الخنأس الذى يرسم الكلمة رسما كاملا صحيحا فى اطار الحروف المتوارثة ؟ الى ان كان مؤتمر القلقشندى الذى عقدته كلية الآداب ببنها فى العام الماضى ، فتقدمت فيه بتصور للحروف العربية معدلة تعديلا يتحرى الأمل المنشود .

---

(١٠) المصدر السابق ص ٨١ ــ ٨٣ .

(١١) القلقشندى جـ ٣ ص ١٥٨ ــ النسخة المصورة عن دار الكتب المصرية .

(١٢) محمود تيمور ــ مشكلات اللغة العربية ص ٥٢ ــ ٥٤ ــ مصر سنة ١٩٥٦ .

فلما كان مؤتمر الدكتور طه حسين هذا العام بجامعة المنيا عدت الى تصورى للحروف العربية فعدلته بعض التعديل وعرضته هناك . وانصت لوجهات النظر المختلفة التى ابديت عقب عرضه وانتفعت بها كما صنعت فى المرة السابقة .

وهانذا اعود فاعدل واوضح . لقد تصورت الحروف العربية فئتين : فئة احادية الهيئة ، واخرى رباعية الهيئة . اما الفئة الأولى فهى ست : نون التنوين واللام الشمسية والألف وهمزة الوصل والواو الخافتة والياء الخافتة . ورسمها متتاليات هو :

٥ ، ل ، ١ ، ا ، ـو ، ـ

صور الحروف المقترحة

الحرف	صورته مفتوحا	صورته ساكنا	صورته مكسورا	صورته مضموما
الهمزة	رٔ	ںٔ	ٔ	ٔنٔ
الباء	ب	ب	ـبـ	ـبـ
التاء	ت	ت	ـتـ	ـتـ
الثاء	ث	ث	ـثـ	ـثـ
الجيم	جـ	ج	ـجـ	ج
الحاء	حـ	ح	ـحـ	ح
الخاء	خـ	خ	ـخـ	خ
الدال	ر	ں	ـدـ	ـدـ
الذال	ذ	ں	ـذـ	ـذـ
الراء	ر	ں	ـر	ـر
الزاي	ز	ں	ـز	ـز
السين	سـ	س	ـسـ	ـسـ
الشين	شـ	ش	ـشـ	ـشـ
الصاد	صـ	ص	ـصـ	ـصـ
الضاد	ضـ	ض	ـضـ	ـضـ
الطاء	طـ	ط	ـطـ	ط
الظاء	ظـ	ظ	ـظـ	ظ
العين	عـ	ع	ـعـ	ع
الغين	غـ	غ	ـغـ	غ
الفاء	فـ	ف	ـف	ـف

الحرف	صورته مفتوحا	صورته ساكنا	صورته مكسورا	صورته مضموما
القاف	ق	ق	قـ	قه
الكاف	ك	ك	ك	كه
اللام	ل	ل	لـ	له
الميم	م	م	م	م
النون	ن	ن	نـ	نه
الهاء	ه	ه	ه	ه
الواو	و	و	و	وه
الياء	ي	ي	يـ	يه
التاء المربوطة	ة	ة	ة	ة

تقوم الفئة الرباعية على الأشكال الهندسية : ربع الدائرة للفتح ، ونصف الدائرة ذى المماس للضم ، والزاوية القائمة للكسر ، ونصف الدائرة للسكون . ولا تكون التاء المربوطة ساكنة الا فى قافية .

وفرق بين الألف وبين الهمزة ، فالهمزة رباعية الهيئة كما سنرى والألف احادية الهيئة . وفرق بين الألف وهمزة الوصل ، فالألف ثابتة وهمزة الوصل تظهر فى أول الكلام وتختفى فى الدرج ، فاذا ظهرت كانت همزة فى النطق . وفرق بين الواو الخافتة فى مثل « يقول » والواو الأخرى فى مثل « الود » و « الوعد » و « النوم » . وفرق بين الياء الخافتة فى مثل « نسير » والأخرى فى مثل « اليسار » و « اليسر » والفعل « أيس » و « اليسيف » .

واما الفئة الرباعية الهيئة فتقوم على الأشكال الهندسية . ولا عجب فالصلة بين الحروف العربية والأشكال الهندسية صلة حميمة . فعند الحديث عن هيئتها يردد القدماء : الدائرة ، نصف الدائرة ، ربع الدائرة ، التماس ، القطر ، المثلث المتساوى الأضلاع ، المثلث القائم الزاوية ، الزاوية القائمة(١٣) . غير ان دور الأشكال الهندسية فى الحروف المقترحة وظيفى لا جمالى .

---

(١٣) القلقشندى ـ صبح الأعشى ج ٣ ص ١٦،١٠ ، ٢٥ ، ٣٣ ، ٣١ ، ٢٦ ، ٢٦ ، ٣٠ ، ٢٦ تباعا ـ النسخة ـ المصورة عن طبعة دار الكتب المصرية .

هذه وتلك رسوم الحروف . ويمكن ـ مع الاحتفاظ بصلب الفكرة التى تقوم عليها ـ ان تطور وتعدل لتصبح ايسر واكثر تميزا . والفكرة التى تقوم عليها هى قسمة الحروف فئتين : فئة مفردة الهيئة ، واخرى متعددة الهيئة تعددا يغنى عن اثقال كاهل الحروف بالفتحة والضمة والكسرة والسكون . وهذا التعدد الذى يجتذب الحركات والسكون ويجعلها تحط على السطور وتندمج فى الحروف يقتضى ان يكون لكل حرف من حروف هذه الفئة اربع صور . الا ان القواسم المشتركة بين جميع الحروف فى هـذه الفئة ـ وهى الأشكال الهندسية ـ تجعل تعدد صور الحرف الواحد ليس مشكلة . ففى حالة الفتح تكون الحروف ارباع دوائر او ارباع دوائر وموائز ، والمائز هو النقط وكل ما زاد على ربع الدائرة وسائر الأشكال الهندسية . وفى حالة الضم تكون الحروف انصاف دوائر ومماسات او انصاف دوائر ومماسات وموائز . وفى حالة الكسر تكون الحروف زوايا قائمة او زوايا قائمة وموائز . وفى حالة السكون تكون الحروف انصاف دوائر او انصاف دوائر وموائز .

فنحن من حروف الفئة الثانية امام تسعة وعشرين حرفا يطرد تغيرها مع الضم والفتح والكسر والسكون اطرادا منتظما يسهل على المتلقى تعلمها فاذا اضفنا اليهـا حروف الفئـة الأولى كان مجمـوع الحـروف خمسـة وثلاثين حرفا .

وواضح ان الحروف الموروثة ماثلة فى هـذه الصور المقترحة ، فانها لم تطرح الأصـل القديم ، ولم تضف حروفا متحركة اجنبيـة . فترى النقط باقية ، وتجد سـائر الموائز الموروثة محتفظا بها ، وان اختلط الرقعة بغيره فى هـذه الصور .

واذا تأملنا الأشكال الهندسية التى هى اساس هـذا الخط المقترح وجدنا بينها وبين علامات الشـكل الموروثة صلة ما ، فالضمة صارت مماسا ، والكسرة صارت الضلع الأفقى فى الزاوية ، والسـكون غير بعيد من نصف الدائرة .

فان كان يسيرا على المطبعة والآلة الكاتبة ان ترسم الأشكال الهندسية فى هـذا الخط المقترح فان من يخط بيده ليس مطالبا بأن يرسم الدائرة،

واجزاءها والزاوية القائمة والمماس بدقة ، فحسبه ان يقارب وهو يرسم الحرف مفتوحا وساكنا ، وعليه حين يرسم الحرف مضموما ان يذيله كالنون فى الرقعة ، وحين يرسمه مكسورا ان يمد خط الزاوية الأفقى لى ما وراء الزاوية قليلا ليأمن اختلاط حالة الكسر بحالة الفتح كما فى النماذج الملحقة .

ثم ان هذا الخط فى مجموعه سهل الألف ، وهو لا يقطع الصلة بالتراث المطبوع والمخطوط ، وانه لقابل للتعديل الذى يزيده قربا من الخط الحالى .

فاذا كانت الحروف القديمة تحتاج الى حيز أقل فان صورنا المقترحة لا تحتاج الى حيز اكبر مما تحتاج اليه الحروف اللاتينية . فان كان اقتصاد الحروف القديمة فى الحيز قد أدى الى اللبس او ما يشبهه فان الطريقة المقترحة بمأمن من هذا وذاك .

وسيجد المرء نفسه حين يستخدم هذه الصور مدفوعا الى تحرى السلامة اللغوية ، فيراجع المعجم لضبط بنية الكلمات ، ويعنى بالنحو كثيرا ، فهذه الصور تقتضى ذلك لأنها لا تستر الخطأ كالحروف المتداولة حين تكون بدون شكل . وستكون النتيجة ارتفاع المستوى اللغوى(١٤) .

ومن جهة اخرى سيصنع استخدام ابجدية حساسة ظرفا لغويا مسطورا يتيح نطق الكلام نطقا صحيحا . فاذا حرصت وسائل الاعلام المسموعة على صحة النطق المتيسر بأبجادية حساسة صنعت ظرفا لغويا مسموعا يسهم فى تحقيق الصحة اللغوية . فاذا تعاون هذان الظرفان تهيأت بيئة لغوية تساعد المتلقى ـ سامعا وقارئا ـ على أن يمتص اللغة السليمة امتصاصا ، بيئة تذكرنا ببيئات الفصاحة الغابرة فى شبه الجزيرة العربية .

واذ ذاك يؤتى تدريس اللغة العربية فى المدارس ثماره سريعا ،

---

(١٤) محمود تيمور ـ مشكلات اللغة العربية راجع ص ٧٨ ـ ٨٠ ـ مصر سنة ١٩٥٦ حيث تعرض لهذا الموضوع .

فما يتلقاه الطالب من نحو وصرف ومفردات وتراكيب لا ينتهى امره بتطبيق او تطبيقات محدودة فى الكتاب المدرسى او على السبورة ، وانما تظل البيئة تردده على سمعه وبصره بما تذيع وتعلن وتطبع وتخط .

ولا محل مع هذه الصور المقترحة لمشكلة الهمزة التقليدية حين تتوسط او تتطرف . ولا التفات الى اصل حرف العلة فى مثل « رمى » و « عدا » ، فكل كلمة تكتب كما تنطق . والجار والمجرور الملتحمان مثل : « بالعمل » او « للعمل » والضمائر المتصلة واداة التعريف مع معرفها يمكن تركها على حالها دون مباعدة ، وان كان الحرف المشدد لابد ان يصير حرفين واللام الشمسية لا غنى عن كتابتها وان لم تنطق .

فاذا كانت صور هذه الحروف لا تسمح بالتشابك فلا خوف من اختلاط الكلمات المتجاورة فان تميز هيئات همزة الوصل المتصدرة والتاء المربوطة ونون التنوين المتطرفتين سيساعد كثيرا على تجنب الاختلاط ذاك ، فما اكثر ما تبدأ الكلمات بهمزة وصل وما اكثر ما تنتهى بتنوين او تاء مربوطة .

ولا على هذا الخط من انفصال حروفه ، فالانفصال شائع فى خطوط اللغات القديمة والمعاصرة ، والاعتماد فى اللغات الأوربية الحديثة التى تسمح خطوطها بالتشابك والانفصال انما هو على الانفصال ، فبالخط المنفصل الحروف تعمل المطابع والآلات الكاتبة .

ولا يمس الأخذ بفكرة هذا الخط المقترح ترتيب المعجم ، ولا يعوق تعلم العروض ، ولا يقتضى تغييرا ذا بال فى تدريس النحو . بل البين انه لا غنى عنه لتثبيت القاعدة النحوية اولا ، والتمكين من نطق الكلمة العربية كلها نطقا صحيحا ثابتا .

فان كان من المعروف ان الخط العربى قد تشعب اقلاما : الطومار ومختصر الطومار والثلث والتوقيع(١٥) ... وان هذه الأقلام المتجددة

---

(١٥) القلقشندى ـ صبح الاعشى ج ٣ ص ٤٩ ، ٥٥ ، ٥٨ ، ١٠٠

العديدة قد صارت مجالى جمال يصدق عليها القول : « ان الكتابة بالخط العربى حلت عند المسلمين محل الصورة فى الفن المسيحى » ، والخط العربى من أهم العناصر الزخرفية التى استعملها الفنان المسلم فى موضوعاته »(١٦) ، فان الخط المقترح ـ اذا طبع ـ سيكون ذا جمال لافت ، اذ تتراءى فيه الأشكال الهندسية متراصة .

اما الحروف غير العربية فيمكن رسمها باضافة مائز الى اقرب الحروف اليها صوتا . وأما الامالة وما اشبهها فيمكن وضع علامات لها تحت الحروف على شاكلة ما هو معروف فى الكتابة العبرية .

اما بعد فهذه فكرة خط حساس وظيفى ، قابلة للتعديل ، هدفها تيسير تعليم العربية لأبنائها وغيرهم ، وصنع بيئة تساعد على امتصاص الفصحى ، والتهيؤ لتعريب العلوم ، والوفاء بحاجات اللغات غير العربية الحريصة على استخدام الخط العربى أداة لها .

لقد آن الأوان للاجتهاد فى تعديل خطنا الموروث دون تردد أو حرج ، وبالله التوفيق . فالحاجة الى ذلك شديدة وملحة وقد اخذنا ننهض ، وطفق نجم لغتنا يصعد حتى صارت إحدى لغات « هيئة الأمم المتحدة » . فان كانت احاطة الحروف بعلامات الشكل قديما خطوة لها خطرها ، فان اندماج الحروف وعلامات الشكل ينبغى أن يكون الخطوة التالية .

ابراهيم الدسوقى جاد الرب

---

(١٦) ناجى زين الدين المصرف ـ بدائع الخط العربى ص ٢٩ ـ السلسلة الفنية ١٩ بغداد سنة ١٩٧٢ .

نماذج

١- إنّ مِنَ البَيَانِ لَسِحْرًا

لـ ن ر م ز ال بيان اسحره .

٢- الحَرَكَةُ فَوْقَ . القُوَّةِ

ال ح ر ق ة ف و ق ال ق و ة

٣- سُبْحَانَه من قَسَمَ الحُظُوظَ فَلَا عِتَابَ وَلَا مَلَامَة

س ب ح ا ن ه من ق س م ال ح ظ و ظ ف ل ا ع ت ا ب و ل ا م ل ا م ه

بين الناظم « ابن مالك » والشارح « ابنه بدر الدين »

بقلم الدكتور / ابراهيم محمـد احمد الادكـارى

« بسم الله الرحمن الرحيم »

بين الناظم « ابن مالك » والشارح « ابنه بدر الدين »

بقلم الدكتور / ابراهيم محمد أحمد الادكارى
المدرس بكلية التربية ـ جامعة المنوفية

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على اشرف المرسلين ، سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين ، وعلى آله الطيبين الأطهار ، واصحابه الهادين الابرار ، ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين .

وبعـــــد ،،

لقد آثرت دراسة بعض تعقيبات بدر الدين (فى كتابه شرح الفية ابن مالك ، لوالده ابن مالك (الناظم) ، لأن بدر الدين (ابن الناظم) تعقب اباه كثيرا دون هوادة فى بعض المسائل النحوية ، وربما حمله التعقيب الى الاتيان ببيت بدل بيت الناظم (ابن مالك) ، وسنوضح ذلك ان شاء الله فى هـذا البحث .

ولقد عاشا فى عصر واحد من الزمن (القرن السابع الهجرى) ، وكل منهما احب العلم ، واكب على الدراسة المتعمقة خاصة فى ميادين النحو واللغـة ، ومما ساعد على ذلك ، ذكاء نادر ، وعقلية واعية ، ونفس صافية .

وقد تعرفت على هـذه التعقيبات عن طريق كتاب شرح الألفية لابن الناظم (بدر الدين) الذى يعتبر بحق من المراجع الأساسية لشراح الألفية ويغلب على الظن انه اول شرح عليها حتى امتاز ان يصير علما بالغلبة « للشارح » اذا اطلق فى هـذه المصنفات .

وعن طريق مؤلفات ابن مالك التى تيسر اطلاعى عليهـا كالتسهيل وشرحه وشرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ ، وشواهد التوضيح والتصحيح

على مشكلات الجامع الصحيح استطعت بحمد الله ـ ان أتعرف على بعض مسائل الاختلاف بين العالمين الجليلين ، وقد استأنست بكتب اخرى لهذا الغرض كهمع الهوامع للسيوطى ، وشرح التصريح للشيخ خالد الأزهرى والجنى الدانى للمرادى ، وبعض شراح الألفية كابن عقيل والأشمونى .

وقد مهدت لكل تعقيب بتمهيد موجز ، عرضت فيه رأى كل منهما (ابن مالك وابنة بدر الدين) ثم ذكرت اقوالهما من واقع مؤلفاتهما ، وبعد ذلك عرضت آرأء بعض العلماء ممن وافقت اقوالهم كلا من العالمين ، ثم رجحت ما ظهر لى رجحانه مؤيدا ما اقول بالدليل ما امكن .

فاذا كنت قد وفقت فى بحثى هـذا فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، وان كانت الأخرى فحسبى أنى اجتهدت « وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب » ..

وقبل ان أتعرض لهذه التعقيبات اردت أن اذكر طرفا يسيرا عن حياتهما ومكانتهما العلمية .

ابن مالك :

« الناظم » : اسمه ونسبه : هو جمال الدين محمد بن عبد الله ابن عبد الله بن مالك الجيانى الطائى الشافعى النحوى نزيل دمشق(١) .

مولـده :

ولد ابن مالك بجيان ـ مدينة الأندلس ـ سنة ٦٠٠ هـ على أكثر الروايات واقتصر عليها ابن شاكر فى فوات الوفيات(٢) ، وابن كثير فى البداية والنهاية(٣) .

---

(١) انظر ترجمته فى نفح الطيب ٢٢٢/٢ وما بعدها ، وبغية الوعاة ١٣٠/١ وما بعدها ، وشذرات الذهب ٣٣٩/٥ ، ومفتاح السعادة ١٩٣/١ وما بعدها .

(٢) فوات الوفيات ٤٥٢/٢ وما بعدها .

(٣) البداية والنهاية لابن كثير ٢٦٧/١٣ .

اخـــلاقه :

اجمـــع الذين ترجموا لابن مالك على انه يمتـــاز برقة القلب ، وكمال الفعـــل والدين المتين ، وانه كان حريصا على العلم وحفظه ، حتى انه حفظ يوم وفاته ثمانية شواهد(٤) .

مذهبه الفقهى :

يكاد يجمـــع كل من تعرض لمذهب المصنف على انه كان مالكيـــا بالمغرب شافعيا بالمشرق ، وليس من المستبعد ان يكون مرد هـــذا الى ان ابن مالك نشأ بالأندلس ، وكان المذهب المالكى سائدا على عهـــده فلما حل بالمشرق ورأى المذهب الشافعى فى مقدمة المذاهب وبخاصـــة فى مصر والشام انيحت له فرصة الموازنة ، وحرية الاختيار بين المذهبين .

وذكر الصـــفدى فى الوافى بالوفيات(٥) ، والســـيوطى فى بغية الوعاة(٦) ان ابن مالك قد انفـــرد عن المغـــاربة بشـــيئين : الكـــرم ، ومذهب الشـــافعى .

مذهبه الاعتقادى :

يبـــدو لى من مؤلفات ابن مالك انه كان ســـــنيا معتدلا لا معتزلا ولا شيعيا ، يظهر ذلك بوضوح عند شرحه لقوله فى الكافية :

والتزموا تاخيره فى نحو لن يفـــوز فذا بالمنى الا الحســـن

قال : « والاشارة الى الحسن بن على ــ رضى الله عنهما ــ والى ما فاز به من الثواب الجزيل والثناء الجميل ، اذ اذعن لمصالحة معاوية ــ رضى الله عنه ــ فاغمد الله بفعله سيف الفتن تصديقا لقول رسول الله

---

(٤) نفح الطيب ٢٥٧/٧ وما بعدها .

(٥) انظر وافى الوفيات ٣٦٠/٣ .

(٦) بغية الوعاة ١٣٤/١ ، وطبقات الشافعية الكبرك للسبكى ٢٨/٥

ﷺ : « ان ابنى هــذا سيد ، وسيصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين »(٧) ففى الوقت الذى يثنى فيه المصنف على الحسن بن على رضى ـ الله عنهما ـ يقول عن معاوية (رضى الله عنه) ومما يؤيد القول بأن ابن مالك ـ رحمه الله ـ ينتمى الى مذهب اهل السنة والجماعة انه كان يهدم آراء المعتزلة ففى باب اعراب الفعل يقول : « ثم اشرت الى ضعف قول من راى تأييد النفى بلن وهو الزمخشرى فى انموذجه ، وحامله على ذلك اعتقاده ان الله ـ تعالى ـ لا يرى وهو اعتقاد باطل بصحة ذلك عن رسول الله ﷺ اعنى ثبوت الرؤية جعلنا الله من اهلها وأعاذنا من عدم الايمان بها »(٨) .

فابن مالك رد على قول الزمخشرى ينفى الرؤية لأنها من مبادىء المعتزلة قال الشهرستانى فى الملل والنحل حين تحدث عن المعتزلة .

« واتفقوا على نفى رؤية الله ـ تعالى ـ بالأبصار فى دار القرار »(٩)

منزلته العلميــة :

نشأ ابن مالك محبا للعلم ، مقبلا على مؤلفات من سبقوه وكان ـ رحمه الله ـ نه باع طويل فى اللغة قال الصفدى : « جلس ابن مالك يوما وذكر ما انفرد به صاحب المحكم ـ ابن سيده ـ ت ٤٥٨ هـ عن الأزهرى فى اللغــة »(١٠) .

اما النحو والصرف فكان فيه بحرا لا يشق لجه(١١) وفى هــذا المجال عجب الفضلاء من فرط ذكائه ، وقوة حافظته ، واستحضاره لكل ما مر به حتى أصبحوا فى حيرة من أمره ، وانبرى من بينهم من يقول : « ان ابن مالك ما خلى للنحو حرمة »(١٢) .

(٧) شرح الكافية مخطوطة ص ٧٢ .
(٨) المرجع السابق ١٧١ .
(٩) الملل والنحل ت فتح الله بدران ٦٢
(١٠) الوافى بالوفيات ٣٥٩/٠ ، ونفح الطيب ٢٢٣/٢ .
(١١) فوات الوفيات ٢٢٧/٢ ، دائرة معارف البستانى ٦٧٤/١ .
(١٢) نفح الطيب ٢٧٢/٧ ، وبغية الوعاة ١٣٠/١ .

وبمثل هذه العقلية الفذة ، إستطاع ابن مالك أن يربى على متقدميه ويظهر على معاصريه حتى صار يضرب به المثل فى دقائق النحو وغوامض الصرف(١٣) .

مذهبه النحوى :

لم يكن ابن مالك متعصبا بمذهب اى من المدرستين : البصرة والكوفة ، من هنا راينا المصنف يؤيد البصريين ان سار الحق فى ركابهم ويوافق الكوفيين ان راى الصواب معهم ويفند آراء هؤلاء وهؤلاء .

فقد ذهب بن مالك ـ تبعا ـ لجمهور البصريين الى أن الفعل ينقسم الى ماضى ومضارع وأمر ، والكوفيون يرون أن القسمة ثنائية ، وان الفعل ماض ومضارع فقط ، اما الأمر ـ فى نظرهم ـ فانه مقتطع من المضارع ، وليس اصلا براسه ، وهو معرب مجزوم بلام الأمر التى حذفت حذفا مستمرا(١٤) .

كما وافق البصريين فى ان (كى) تاتى حرف جر ، كما تاتى ناصبة للمضارع وذهب الكوفيون الى انها ناصبة دائما ، ومذهب الأخفش انها حرف جر دائما(١٥) .

ومن المسائل التى وافق فيها الكوفيين : امتناع تقديم خبر ليس عليها قياسا على فعل التعجب وعسى ونعم وبئس بجامع عدم التصرف ، واجاز البصريون تقديم خبر ليس عليها(١٦) .

---

(١٣) دائرة معارف القرن العشرين ٤٧١/٩ ، دائرة معارف البستانى ٦٧٥/١ .

(١٤) انظر شرح التسهيل لابن مالك ١٥ .

(١٥) انظر عمدة الحافظ وعدة اللافظ ١٦١ .

(١٦) الانصاف فى مسائل الخلاف ٩٢ مسالة ١٨ ، وشرح المفصل ١١٤/٧ .

كما وافق الكوفيين فى جواز نيابة غير المفعول به عن الفاعل مع وجوده ومنع ذلك البصريون الا الأخفش(١٧) .

مؤلفـــاته :

حاز المصنف (ابن مالك) قصب السبق فى جميع الفنون ، ومؤلفاته خير شاهد على ذلك ، واشهر كتبه ما يلى :

١ ـ الكافية الشافية .

٢ ـ شرح الكافية الشافية .

٣ ـ الخلاصة المشهورة بالألفية .

٤ ـ تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد .

٥ ـ شرح التسهيل .

٦ ـ شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ .

٧ ـ شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح .

٨ ـ شرح الاعتضاد فى الفرق بين الظاء والضاء .

٩ ـ اللامية فى القراءات .

١٠ ـ كتاب فى العروض .

١١ ـ تحفة المودود فى المقصور والممدود .

١٢ ـ الدالية فى القراءات(١٨) .

توفى ـ رحمه الله ـ بدمشق سنة ٦٧٢ هـ(١٩) .

---

(١٧) تسهيل الفوائد ٧٧ .

(١٨) انظر مؤلفاته مفتاح السعادة ١٩٣/١ .

(١٩) انظر نشأة النحو ٢٢٢ .

ابن الناظم « الشارح » :

هو محمد بدر الدين بن محمد بن عبد الله ابن مالك ولد بدمشق ، ويغلب على الظن أنه ولد بعد سنة ٦٤٠ هـ ، لأنه قد توفى كهلا سنة ٦٨٦ هـ(٢٠) :

أخذ عن والده ، ونشأ حاد الذهن ، ووقع بينه وبين ابيه خلاف ، سكن لأجلها بعلبك ، فقرأ عليه بها جماعة ، ولما مات ابوه ذهب الى دمشق وولى وظيفة والده ، وتصدى للاشتغال والتصنيف(٢١) .

وكان ـ رحمه الله ـ اماما ، فهما ، ذكيا ، واماما فى النحو ، والمعانى ، والبيان ، والبديع ، والعروض ، والمنطق .

ومن مؤلفاته :

١ ـ شرح الفية والده .

٢ ـ شرح كافية والده ايضا .

٣ ـ شرح لاميته .

٤ ـ شرح الملحة .

٥ ـ شرح التسهيل ولم يتمه .

٦ ـ شرح الحاجبية .

٧ ـ مقدمة فى العروض .

٨ ـ مقدمة فى المنطق(٢٢) .

---

(٢٠) ترجمته فى الوافى بالوفيات ١/١٢٩ ، ١٣٠ ، وبغية الوعاة ١/٢٢٥ ، وشذرات الذهب ٥/٣٩٨ .

(٢١) انظر نشاة النحو ٢٣٠ .

(٢٢) انظر المراجع السابقة .

وقد تعقب والده فى نظمه دون هوادة فى بعض المسائل التى نحن بصددها فى هذا البحث ان شاء الله ، وهذا مما يدل على امانته العلمية وقوة ذكائه ، وغزارة علمه ، نفع الله بهما وجزاهما عن العربية خير الجزاء .

بين الناظم « ابن مالك » والشارح « بدر الدين ابنه » :

يغلب على الظن ان أول شرح على الفية ابن مالك ، هو شرح ابن الناظم والشرح – فى الحقيقة – يميل الى دقة العبارة وصعوبة المأخذ احيانا ويغلب عليه الاختصار ، مع الوفاء بمطالب الشرح والبيان .

وهذا الشرح كان الضياء الذى استنار به الشراح للالفية والده ، والمنار الذى اهتدى بهديه من تصدى لشرح الخلاصة (الألفية) لهذا كله امتاز هذا الشرح ان يصير علما بالغلبة « للشارح » اذا اطلق فى هذه المصنفات(٢٣)

ولقد اصبح هذا الشرح من المراجع الأساسية لشراح الألفية – كما ذكرت – لدرجة ان شرح ابن الناظم وردت فيه بعض شواهد محرفة نقلها عنه من أتى بعده .

من ذلك على سبيل المثال : استشهاده فى أول باب نعم وبئس للكوفيين على اسميتها بقول الراجز :

صبحك الله بخير باكر بنعم طير وشباب فاخر(٢٤)

وصحة السطر الثانى « بنعم عين .. الخ » كما فى لسان العرب(٢٥) ،

---

(٢٣) انظر نشأة النحو ٢٣١ .

(٢٤) هذا بيت من الرجز ، ولم اقف له على نسبة الى قائل معين ، والشاهد فيه قوله « بنعم » فان الكوفيين الا الكسائى قد ذهبوا الى ان « نعم » وبئس اسمان بمعنى المدح والذم ، واستدلوا على اسميتها بأمور منها دخول حرف الجر عليهما والبيت من شواهد العينى ٢/٤ ، وهمع الهوامع ٨٤/٢ ، والدور اللوامع ١٩٥/٥ .

(٢٥) لسان العرب مادة (نعم) .

وعلى هذا ضاع الاستشهاد بالبيت مع انه اقتضاه فى هذا الاستشهاد الأشمونى(٢٦) .

ويلاحظ على ابن الناظم انه ربما ساق شعر المحدثين استدلالا ، فقد جوز ذكر الخبر بعد لولا ان دل عليه دليل واستشهد على ذلك بقول ابى العلاء المعرى :

يذيب الرعب منه كل غضب فلولا الغمد يمسكه لسالا (٢٧)

واقتفاه فى الاستشهاد بهذا البيت ابن هشام فى شذور الذهب والمغنى والشيخ خالد الأزهرى ، فى شرح التصريح ، والعينى فى شرح شواهد الألفية ، والسيوطى فى همع الهوامع .

والشنقيطى فى درر اللوامع ، والأشمونى فى شرحه .

ولقد كثرت الحواشى على شرح ابن الناظم ، فكتب عليه ابن جماعة والعينى والسيوطى وزكريا الانصارى وابن قاسم العبادىء وغيرهم(٢٨) .

ولقد تعقب ابن الناظم اباه كثيرا ـ كما ذكرت ـ دون هوادة فى بعض المسائل ، وربما حمله التعقب الى الاتيان ببيت بدل بيت الناظم ففى باب التنازع راى ان قول والده :

بل حذفه الزم ان يكن غير خبر واخرنه ان يكن هو الخبر (٢٩)

يفيد ان ضمير المتنازع فيه ان كان المفعول الأول فى باب ظن يجب حذفه مع انه لا فرق بين المفعولين فاستصوب ان يقول بدله :

---

(٢٦) شرح الأشمونى ٢٧/٣ .

/٢٧/ البيت من شواهد شذور الذهب ٣٦ ، والمغنى ٢٧٣ ، ٥٤٢ وشرح التصريح ١٧٩/١ ، والعينى ٥٤٠/١ ، وهمع الهوامع ١٠٤/١ ، ودرر اللوامع ٢٧/٢ ، والأشمونى ٢١٥/١ .

(٢٨) انظر نشاة النحو ٢٣٢ .

(٢٩) الفية ابن مالك ٦٦ .

واحذفه ان لم يك مفعول حسب وان يكن ذاك فاخره تصب (٣٠)

الا ان الشراح بعده من ابن هشام وابن عقيل والاشمونى وغيرهم تصدوا للرد عليه ٠

فالمرادى قال : « قولة : مفعول حسب » يوهم ان غير مفعول (حسب) يجب حذفه وان كان خبرا وليس كذلك ، لأن خبرا لا يحذف ايضا ، بل يؤخر كمفعول حسب نحو زيد كان وكنت قائما أياه وهذا مندرج تحت قول المصنف « غير خبر » ٠

ولو قال :

بل حذفه ان كان فضلة حتم وغيرها تاخيره قد التزم لأجاد (٣١)

واعترض الأشمونى ايضا على كلام المرادى فقال : « وعلى هذا ايضا من المؤاخذة ما على بيت الأصل من عدم اشتراطه من اللبس ٠٠٠٠ فكان الأحسن ان يقول :

واحذفه لا ان خيف لبس اويرى لعمدة فجىء به مؤخرا (٣٢)

ولهذا قال العلامة الملوى على شرحه للمكودى مهاجما ابن الناظم وردا عليه فى بعض مواقفه مع ابيه :

وابن اللبون اذا مالز فى قرن لم يستطع صولة البزل القناعيس (٣٣)

ومواضع التعقيبات بين الناظم والشارح كثيرة ، ونكتفى بما يصور اهم هذه التعقيبات ٠

---

(٣٠) شرح الألفية لابن الناظم ٢٥٩ ٠

(٣١) شرح الألفية للمرادى ٧٣/٢ ٠

(٣٢) شرح الألفية للأشمونى ٧٠١/٢ ٠

(٣٣) حاشية الملوى على شرح المكودى الألفية ابن مالك ٧٣ ٠

واعنى بها : هى الموافقة الصريحة أو المخالفة او الاستدراكات من الشارح على الناظم (ابن مالك) فى الفيته ، ونكتفى بما يصور اهم هذه التعقبات على سبيل المثال لا الحصر ، فمن ذلك :

١ ـ ابن مالك قسم المعرفة فى الفيته الى ستة اقسام ، وهى : الضمير ، واسم الاشارة ، والعلم ، والمضاف الى معرفة ، والمعرف بالألف واللام واسم الموصول واهمل المعرف بالنداء ، فقال :

وغيره معرفة كهم وذى　　　وهند وابنى والغلام والذى (٣٤)

لهذا قال ابنه : « وواحد اهمله المصنف وهو المعرف بالنداء نحو يارجل » (٣٥) .

وكلام ابن مالك هنا ـ اى فى الألفية ـ لا يشمل ذلك ، وقد نبه على المعرف بالنداء فى شرحه لعمدة الحافظ وعدة اللافظ فقال :

« واما معرف بالنداء كيارجل » (٣٦) .

٢ ـ اذا كان خبر كان واخواتها ضميرا ، فانه يجوز اتصاله وانفصاله ، واختلف فى المختار منهما ، فاختار ابن مالك الاتصال نحو كنته فيقول :

وصل او افصل هاء سلنيه وما　　　اشبهه فى كنته الخلف انتمى

كذاك خلتنيه واتصالا　　　اختار غيرى اختار الانفصالا (٣٧)

واختار سيبويه الانفصال نحو كنت اياه :

ولقد ورد الأمران كثيرا فى كلام العرب ، فمن الاتصال قول ابى الأسود الدؤلى يخاطب غلاما له كان يشرب النبيذ فيضطرب شانه وتسوء حالته .

---

(٣٤) الفية ابن مالك ١٥ .
(٣٥) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٥٥ .
(٣٦) شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ لابن مالك ٤٩
(٣٧) الفية ابن مالك ١٧ .

فان لا يكنهـا او تكنه فانه اخوها غذته امه بلبانها (٣٨) •

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب فى شـأن ابن الصياد :

إن يكنه فلن تسلط عليه ، والا يكنه فلا خير لك فى قتله •

ومن الانفصال قول عمر بن ابى ربيعة المخزومى :

لئن كان اياه لقد حال بعدنا عن العهد ، والانسان قد يتغير (٣٩)

وقول الاخـر :

ليس اياي وايـا ك ، ولا نخشى رقيبا (٤٠) •

وابن عقيل يرى ان مذهب سيبوية ارجح فيقول : « ومذهب سيبوية ارجح لأنه هو الكثير فى لسان العرب على ما حكاه سيبويه عنهم وهو المشافه لهم » (٤١) •

وابن الناظم ايد والده فى هذه المسألة فقال : « والصحيح اختيار الاتصال لكثرته فى النظم والنثر الفصيح » (٤٢) •

واما نحو خلتنيه وهو كل فعل تعدى الى مفعولين الثانى منهما جبر فى الأصل وهما ضميران ، فابن مالك اختار الاتصال ايضا تقول خلتنيه لانه اخصر ومذهب سيبويه الانفصال •

---

(٣٨) البيت فى الكتاب لسيبويه ٤٦/١ ، والمقتضب للمبرد ٩٨/٣ ، والمقرب لابن عصفور ٩٥/٢ •

(٣٩) البيت فى شرح المفصل لابن يعيش ١٠٧/٣ ، وخزانة الأداب للبغدادى ٣١٢٥/ وشرح التصريح ١٠٨/١ •

(٤٠) البيت فى المنصف لابن جنى ٦٢/٣ ، وهمع الهوامع للسيوطى ٦٤/١ ، وخزانة الأدب للبغدادى ٣٢٢/٥ •

(٤١) شرح ابن عقيل ١٠٤/١ •

(٤٢) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٦٣

ولقد ورد الأمران فى فصيح الكلام ايضا ، فمن الاتصال قوله تعالى :

« اذ يريكهم الله فى منامك قليلا ، ولو أراكهم كثيرا » (٤٣) .

وقول الشاعر :

بلغت صنع امرئ براخالكه اذ لم تزل لاكتساب الحمد مبتدرا (٤٤)

وابن الناظم خالف والده فى ذلك فقال : « ثم ذكر ـ ابن مالك ـ انه يختار الاتصال ، وان منهم من يختار الانفصال نظرا الى انه خبر فى الاصل وليس بمرضى لان الاتصال قد جاء فى الكتاب العزيز فى قوله تعالى (اذ يريكم الله فى منامك قليلا ، ولو أراكهم كثيرا لفشلتم) .

والانفصال لا يكاد يعثر عليه الا فى الشعر كقوله : (٤٥)

اخى حسبتك اياه ملئت أرجاء صدرك بالأضغان والا حن (٤٦)

ومذهب ابن مالك والرمانى وابن الطراوة هو الراجح عندى ، لان الاتصال ارجح فى خبر كان ، وفى المفعول الثانى من مفعولى ظن واخواتها وذلك من قبيل ان الاتصال فى البابين أكثر ورودا عن العرب .

وقد ورد الاتصال فى خبر « كان » فى الحديث الذى رويناه سابقا ، وورد الاتصال فى المفعول الثانى من باب ظن فى القرآن الكريم فيما قدمناه ، ولم يرد فى القرآن الانفصال فى احد البابين اصلا ويحسبك أن يكون الاتصال هو الطريق الذى استعمله القرآن الكريم باطراد .

---

(٤٣) من الاية ٤٣ من سورة الأنفال .

(٤٤) البيت فى كتاب المقاصد النحوية فى شرح شواهد شروح الألفية للعينى ٢٨٧/١ وشرح التصريح ١٠٨/١ وشرح الأشمونى ١١٩/١ .

(٤٥) لم يعرف قائله ، واستشهد به العينى ٢٧٦/١ ، وشرح التصريح ١٠٧/١ ، وشرح الأشمونى ١١٩/١ .

(٤٦) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٦٥

٣ ـ اذا اجتمع الاسم واللقب فان كانا مفردين ، وجب عند البصريين الاضافة نحو هذا سعيد كرز ، ورايت سعيد كرز ، ومررت بسعيد كرز ٠

وابن مالك اختار هذا الراى فقـال :

وان يكونا مفردين فاضـف حتما والا اتبع الذى ردف (٤٧) ٠

واجاز الكوفيون اتباع الثانى للأول على انه بدل منه أو عطف بيان نحو هذا سعيد كرز ، ورايت سعيدا كرزا ، ومررت بسعيد كرز ، ويجوز ايضـا القطع الى النصب باضمار فعل ، والى الرفع باضمار مبتدأ نحو مررت بسعيد كرزا ، وكرز اى اعنى كرزا ، وهو كرز ٠

وابن الناظم اختار راى الكوفيين ، وخالف والده فقال : « وما قاله الكوفيون فى ذلك لا يأباه القياس » (٤٨) ٠

وما ذهب اليه الكوفيون عندى هو الحق ولهذا جرى عليه ابن مالك فى شرح التسهيل فقال : « فالمفردان يشاركان فى الاتباع والقطع وينفردان بالاضافة كسعيد كرر ، ولم يذكر فيها سيبوية الا الاضافة » (٤٩) ٠

٤ ـ اختلف النحاة فى جواز تقديم خبر ليس عليها ، فذهب الكوفيون والمبرد والزجاج وابن السراج وابن مالك الى المنع (٥٠) ٠

---

(٤٧) الفية ابن مالك ٢٠ ٠

(٤٩) شرح التسهيل ١٩٣/١ ٠

(٤٨) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٧٣ ٠

(٥٠) انظر الانصاف فى مسائل الخلاف لابن الأنبارى ٩٢ مسالة رقم ١٨ ٠

(٥١) انظر شرح اللمع لابن برهان ٥٨ ، ٥٩ ، وشرح المفصل ١١٤/٧

فابن مالك نهج منهج الكوفيين ولهذا قال :

وقدم ان شئت على الفعل الخبر ما لم يكن دام وفى ليس نظر
ومنع تقديم عليها امثل .. عندى وقوم الجـواز فضلـوا(٤٢)

وابن الناظم خالف والده فى هذه المسألة واختار الجـواز فقـال : « فلا يلزم من امتناع التقديم على هذه الأفعال إمتناع تقديم خبر ليس عليها » (٥٣) .

وما ذهب اليه ابن مالك والكوفيون من عدم جواز تقديم خبـر (ليس) عليها هو الراجح عندى ، وذلك بسبب ضعفها بعدم التصرف ، ولأن (عسى) لا يتقدم خبها اجماعا لعدم تصرفها .

٥ ـ المصدر المؤكد ـ مثل قولك فهمت فهما ـ لا يجوز حذف عامله ، لأنه مسوق لتقرير عامله وتقويته ، والحذف مناف لذلك (٥٤) .

واما غير المؤكد فيحذف عامله للدلالة عليه مثل ما ضربت فتقول بلى ضربا مؤلمـا او بلى ضربتين وهذا ما يراه ابن مالك فقال :

وحذف عامل المؤكد امتنـع وفى سواه لدليل متسـع (٥٥) .

والشارح (ابن الناظم) خالف راى والده ، ورد عليه فقال : « فانهم يحذفون عامل المؤكد حذفا جائزا ، واذا كان خبرا عن اسم عين فى غير تكرير ولا حصر نحو انت سيرا ، وسيرا ، وحذفا واجبا فى مواضع يأتى ذكرها نحو سقيا ، ورعيا ، وحمدا ، وشكرا ، لا كفرا .

---

(٥٢) متن الكافية الشافية فى علم العربية لابن مالك ١٧ .

(٥٣) شرح الفيه ابن مالك لابن الناظم ١٣٦ .

(٥٤) انظر شرح ابن عقيل ١٧٥/٢ ، وحاشية الصبان ١١٥/٢ .

(٥٥) الفية ابن مالك ٦٨ .

فمنع مثل هذا : اما لسهو عن وروده ، واما للبناء على ان المسوغ لحذف العامل منه نية التخصيص ، وهو دعوى على خلاف الأصل ، ولا يقتضيها فحوى الكلام » (٥٦) ٠

وابن عقيل رد على ابن الناظم فى هذه المسالة فقال : « وقول ابن المصنف ان قوله وحذف عامل المؤكد امتنع سهو فيه ، لأن قولك ضربا زيدا مصدر مؤكد ، وعامله محذوف وجوبا ٠٠٠ ليس بصحيح » (٥٧) ٠

ويعجبنى ما استانس به العلامة الملوى على شرح المكودى تعليقا على ما تقدم ودفعا للاعتراض ٠

وابن اللبون اذا ما لز فى قــرن لم يستطع صولة البزل القناعيس (٥٨)

والراجح عندى فى هذه المسالة ما ذهب اليه ابن مالك ، وان الأمثلة التى ساقها ابن الناظم ليست من باب التوكيد فى شىء ، لأن المصدر فيها نائب مناب العامل دال على ما يدل عليه ، وهو عوض منه ، ويدل على ذلك عــدم جواز الجمع بينهمــا لأنه لا يجمع بين العوض والمعوض ٠

٦ ـ سوى ، مذهب الخليل وسيبويه والفراء ومن تبعهم فيها ، انها لا تكون ٠ الا ظرفا ، فاذا قلت قام القوم سوى زيد « فسوىً » عندهم منصوبة على الظرفية ، (٥٩) ٠

ومذهب الكوفيين ، وتبعهم ابن مالك انها تاتى ظرفا ، وتاتى اسما

---

(٥٦) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٢٦٦ ٠

(٥٧) شرح ابن عقيل ١٧٥/٢ ، ١٧٦ ويراجع الرد على ابن الناظم فى المرجع السابق ٠

(٥٨) حاشية الملوى على شرح المكودى الألفية ابن مالك ٧٣ ٠

(٥٩) انظر توضيح المقاصد للمرارى ١١٦/٢ ، وشرح الأشمونى ١٥٨/٢ ٠

متاثرا بالعوامل من غير ضرورة ولا شذوذ ، وانها كغير ، فتعامل بما تعامل به غير والى هذا اشار بقوله :

ولسوى سوى سواء اجعلا   على الأصح ما لغير جعلا (٦٠) ٠

واستدل الكوفيون بورود ذلك فى كلام العرب نثرا ونظما ٠

فمن وقوعها مرفوعة قول محمد بن عبد الله بن مسلم ٠

واذا تباع كريمة او تشترى   فسواك بائعها وانت المشترى (٦١)

ومن استعمالها منصوبة على غير الظرفية قول الشاعر :

لديك كفيل بالمنى لمؤمل   وان سواك من يؤمله يشقى (٦٢) ٠

ومن استعمالها مجرورة قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « دعوت ربى الا يسلط على امتى عدوا من سوى انفسها ٠

ومذهب الرمانى وابى البقاء السعكبرى انها تستعمل ظرفا منصوبا على الظرفية ، وتستعمل غير ظرف ، ولكن استعمالها ظرفا اكثر من استعمالها غير ظرف (٦٣) ٠

وقد اختار ابن هشام هذا الراى وقال : « والى مذهبها أذهب » (٦٤)

---

(٦٠) الفية ابن مالك ٧٥ ٠

(٦١) استشهد به السيوطى فى كتابة همع الهوامع ٢٠٢/١ ، والشنقيطى فى كتابه درر اللوامع ٩٢/٣ ، والأشمونى ١٥٩/٢ ٠

(٦٢) البيت لم يعرف قائله ، انظر شرح العينى ١٢٤/٣ ، وشرح الأشمونى ١٥٩/٢ ٠

(٦٣) انظر شرح الأشمونى ١٦٠/٢ ٠

(٦٤) انظر هامش شرح ابن عقيل ٢٣١/٢ ٠

وابن الناظم وافق اباه فى ذلك فقال « فليس الأمن فى سوى كما قال سيبويه ، فلذلك جعل الشيخ (رحمه الله) خلافه هو الاصح » (٦٥) .

وما ذهب اليه الكوفيون وابن مالك هو الراجح عندى لكثرة الشواهد الواردة عن العرب التى تؤيد رايهم وتمنعنا من ان نتمحل لتأويلها ، او ان ندعى أنها ضرورة من ضرورات الشعر .

٧ ـ صاحب الحال قد يكون مجرورا بحرف جر اصلى مثل مررت بهند جالسة وقد يكون مجرورا بحرف جر زائدة كقولك : ما جاء من أحد راكبا .

ولا خلاف بين النحاة فى أن صاحب الحال اذا كان مجرورا بحرف جر زائد يجوز تقديم الحال عليه وتأخيره عنه كقولك : ما جاء من أحد راكبا وما جاء راكبا من أحد .

والخلاف منحصر بينهم فى تقديم الحال على صاحبها المجرور بحرف جر أصلى ، فذهب الفارسى ، وابن كيسان ، وابن برهان ، وتابعهم ابن مالك الى جواز ذلك لورود السماع (٦٦) ، واستدلوا بقول الشاعر :

لئن كان برد المـاء هيمان صاديا   الى حبيبا ، انها لحبيب (٦٧)

وقول الآخر :

مشغوفة بك قد شغفت وانما   حم الفراق فما اليك سبيل (٦٨)

---

(٦٥) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٣٠٥ .

(٦٦) أنظر شرح الأشمونى ١٧٦/٣ ، ١٧٣ ، وشرح ابن عقل ٢٦٤/٢ .

(٦٧) البيت لكثير غرة انظر العينى ١٥٦/٢ ، وشرح الأشمونى ١٧٧/٢ .

(٦٨) البيت لم يعرف قائله انظر العينى ١٦٢/٣ ، وشرح الأشمونى ١٧٧/٢ .

واكثر النحاة لا يجوزون تقديم الحال على صاحبها المجرور بحرف جر اصلى فلا يجوز عندهم مررت جالسة بهند .

والشاهد فى هيمان حيث وقع حالا عن الياء فى الى وتقدمت عليه مع كونه مجرورا .

والشاهد فى مشغوفة حيث وقع حالا من المجرور وهو الكاف فى بك .

والشارح وابن الناظم ، وافق على رأى ابيه فقال : « وخالفهم الشيخ (رحمه الله) فى هذه المسألة ، واجاز تقديم الحال على صاحبها للمجرور بحرف » (٦٩) وذكر بدر الدين ما يؤيد مذهب والده .

وأرى : أن الرأى الذى يجوز تقدم الحال على صاحبها المجرور بحرف جر اصلى هو الأصوب لكثرة ورود الشعر العربى فى ذلك .

٨ ـ اختلف النحاة فى معنى الاضافة المحضة .

فذهب سيبويه والجمهور وتبعهم ابو على الفارسى والامام عبد القاهر الجرجانى الى أن الاضافة لا تعدو أن تكون بمعنى اللام أو من (٧٠) .

فيتعين تقدير « من » ان كان المضاف اليه جنسا للمضاف مثل هذا ثوب حرير وخاتم ذهب أى هذا ثوب من حرير ، وخاتم من ذهب .

فان لم يتعين تقدير من فالاضافة بمعنى اللام مثل هذا غلام محمد ، وهذه دار عبد الله أى غلام لمحمد ، ودار لعبد الله (٧١) .

---

(٦٩) شرح ألفية ابن مالك لابن الناظم ٣٢٣ .

(٧٠) انظر كتاب المقتصد فى شرح الايضاح لعبد القاهر الجرجانى ٨٧٠/٢ ، ٨٧١ وانظر الأصول لابن السراج ٥/٢ ، وشرح ابن عقيل ٤٣/٣ ، ٤٤ .

(٧١) المراجع السابقة .

وذهب بعض النحاة الى ان الاضافة تكون بمعنى اللام فقط ، وعللوا ذلك بأن كلا من الظرف والتبعيض يصح فيه اعتبار معنى اللام (٧٢) .

ومن العلماء من ذهب الى أن الاضافة كما تكون بمعنى « من » و « اللام » تكون ايضا بمعنى « فى » ان كان المضاف اليه ظرفا واقعا فيه المضاف واستدلوا على رايهم بشواهد من القرآن الكريم والشعر العربى من ذلك : قوله تعالى « للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة اشهر » (٧٣)

وقوله تعالى : « بل مكر الليل والنهار » (٧٤) .

وقول حسان بن ثابت :

تسائل عن قرم هجان سميدع لدى الباس معورا الصباح جسور (٧٥)

وابن مالك وافق على ذلك .

يقول الشارح « ابن الناظم » واختار الشيخ (رحمه الله) هذا المذهب فلذلك قال :

والثانى اجرر وانو « من » او « فى » اذا لم يصلح الا ذاك ، واللام خذا « (٧٦) .

وابن الناظم خالف والده فى هذا الراى فقال :

« والاضافة بمعنى » فى « مختلف فيها ، والحمل على المتفق عليه اولى من الحمل على المختلف فيه » (٧٧) .

---

(٧٢) انظر حاشية الصبان ٢٣٨/٢ .
(٧٣) من الآية ٢٢٦ من سورة البقرة .
(٧٤) من الآية ٣٣ من سورة سبأ .
(٧٥) البيت من شواهد العينى ٣٥٨/٣ .
(٧٦) الفية ابن مالك .
(٧٧) شرح الفية ابن مالك : لابن الناظم ٣٨٣ .

وقال ايضا : « ان دعوى كون الاضافة بمعنى » فى « يستلزم دعوى كثرة الاشتراك فى معناهـــا ، وهو على خـــلاف الأصـــل ، فيجب اجتنابها » (٧٨) ٠

وذكر ابن الناظم ادلة على ضعف ماراه والده فى هذه المسألة ٠

وما ذهب اليه سيبويه وجمهور النحاة من ان الاضافة المحضة تكون بمعنى اللام او من هو الراجح عندى وذلك لقوة أدلتهم ٠

٩ ـ لا خلاف فى امتناع تقديم معمول فعل التعجب عليه ، لأن الفعل الجامد ضعيف فى ذاته ، فلا يتصرف فى معموله بتغيير موضعه ، لا بتقديمه عليه ، ولا بالفصل بينه وبينه ، فلا يجوز أن تقول : محمدا ما احسن ، ولا ما محمدا أحسن ، ولا بمحمد أحسن (٧٩) ٠

ولا خلاف أيضا فى امتناع الفصل بين فعل التعجب وبين المتعجب منه ـ كما ذكرت ـ بغير الظرف والجار والمجرور كالحال والمنادى مثلا فلا يجوز ان تقول : ما أحسن ضاحكا محمدا ، ولا ما احسن ياعبد الله عليـا ٠

واما الفصل بالظرف والجار والمجرور ففيه خلاف مشهور فذهب سيبويه والأخفش والمبرد والزمخشرى ومن وافقهم الى منع الفصل(٨٠)٠

بين فعل التعجب ومعموله بالظرف والجار والمجرور ، فلا يقال : ما احسن فى الدار محمدا ، ولا اكرم اليوم بعلى ، واحتجوا بأن التعجب جرى مجرى الأمثال والأمثال لاتتغير ٠

---

(٧٨) المرجع السابق ٣٨٢ ٠

(٧٩) انظر شرح الأشمونى ٢٤/٣ ، ٢٥ ، وابن عقيل ١٥٦/٣ ، ١٤٧ ، وشرح المفصل ١٥٠/٧ ٠

(٨٠) المراجع السابقة ٠

ويرى اكثر النحاة جواز الفصل بين فعل التعجب ومعموله بالظرف والجار والمجرور وهو اختيار ابن مالك والشارح .

يقول ابن الناظم « والصواب ان ذلك جائز وهو المشهور والمتصور » (٨١) وما ذهب اليه اكثر النحاة وابن مالك وابن الناظم هو الذى اميل اليه ، لورود الفصل فى النثر وفى الشعر العربى بكثرة ، ولأنهم يتوسعون فى الظرف والجار والمجرور .

وما ورد فيه الفصل قول الشاعر :

وقال نبى المسلمين تقدموا واحبب الينا أن تكون المقدما (٨٢) .

وقول الآخر :

خليلى ما أحرى بذى اللب أن يرى صبورا ولكن لا سبيل الى الصبر (٨٣)

ومن النثر قول عمرو بن معد يكرب : « ما احسن فى الهيجاء لقاءها واكثر فى اللذيات عطاءها ، واثبت فى المكرمات بقاءها » .

---

(٨١) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٤٦٤ .

(٨٢) قال الشاعر : العباس بن مرداس ، البيت من شواهد العين ٦٥٦/٣ والتصريح ٣٥٣/٢ ، وهمع الهوامع ٩٠/٢ ، ٩١ ، ودرر اللوامع ٢٣٤/٥ والشاهد قوله « الينا » فقد فصل بين فعل التعجب وهو « أحبب » ، وفاعله الذى انسبك من الحرف المصدرى ومعموله ، وذلك جائز فى الأصح على مذهب النحاة .

(٨٣) البيت لم يعرف قائله ، واستشهد به العينى ٦٦٢/٣ ، والهمع ٩١/٢ والدرو ٢٤٢/٥ وحاشية يس ٩٠/٢ ، والأشمونى ٢٤/٣ والشاهد قوله : « بذىاللب » حيث فصل بين فعل التعجب وهو « احرى » ومفعوله وهو المصدر المنسبك من الحرف المصدرى وذلك جائز فى الأصح على مذهب النحاة .

لهذا قال ابن مالك :

وفعل هذا الباب يقدما معموله ووصله به الزمان

وفصله بظرف او بحرف جـر مستعمل والخلف فى ذلك استقر (٨٤)

١٠ ـ منع سيبويه والسيرافى وابن جنى ومن تبعهم الجمع بين الفاعل الظاهر والتمييز فى باب نعم وبئس ، فلا يجوز أن تقول على رأيهم نعم الرجل رجلا محمد ، لأن الابهام قد ارتفع بظهور الفاعل فلا حاجة الى تمييز (٨٥) وأجاز ذلك المبرد وابن السراج ، وابو على الفارسى وابن مالك وابن الناظم (٨٦) .

يقول ابن مالك :

وجمع تمييز ، وفاعل ظهر فيه خلاف عنهم قد اشتهر (٨٧) .

وما ذهب اليه ابن مالك من جواز الجمع بين الفاعل الظاهر ، والتمييز فى نعم وبئس هو الذى اميل اليه لكثرة ورود ذلك نظما ونثرا :.

فمن النظم قول الشاعر :

تزود مثل زاد ابيك فينا فنعم الزاد زاد ابيك زادا (٨٨) .

---

(٨٤) الفية ابن مالك ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٨٥) انظر الكتاب لسيبوية ١/٣٠١ ، والخصائص لابن جنى ١/٣٩٥ واللمع لابن جنى ٢٢٢ .

(٨٦) انظر المقتضب ٢/١٤٢ ، والأصول لابن السراج ١/١١٤ ، وشرح الألفية لابن الناظم ٤٧٠ ، ٤٧١ ، والقصد فى شرح الايضاح ١/٣٧٢ .

(٨٧) الفية ابن مالك ١٠٤ .

(٨٨) البيت لجرير (من قصيدة يمدح بها عمر بن عبد العزيز) وهو من شواهد المقرب لابن عصفور ١/٦٩ ، ومغنى اللبيب ٤٦٣ ، وشرح شواهد المغنى للبغدادى ١/٦٣ .

وقول الشاعر :

والتغلبيون بئس الفحل فحلهم فحلا وامهم زلاء منطيق (٨٩) .

ومن النثر ما حكى من كلامهم : نعم القتيل قتيلا اصلح بين بكر وتغلب .

لهذا قال ابن الناظم : « وما ذهب اليه المبرد هو الأصح ، فان التمييز كما يجئ لرفع الابهام ، كذلك يجىء للتوكيد » (٩٠) .

١١ ـ مذهب الكوفيين ـ واختاره ابن مالك ـ جواز توكيد النكرة المحدودة لحصول الفائدة مثل صمت شهرا كله ، ولا يجوز عندهم توكيد النكرة غير المحدودة مثل حين ، ووقت وزمان ، لأنه لا فائدة فى توكيدها .

ومنع البصريون توكيد النكرة سواء كانت محدودة أو غير محدودة(٩١) وابن الناظم وافق والده فى ذلك يقول : « وقول الكوفيين اولى بالصواب لصحة السماع بذلك ، ولأن فى توكيد الفكرة المحدودة فائدة كالتى فى توكيد المعرفة ، فان من قال : صمت شهرا قد يريد جميع الشهور ، وقد يراد اكثره ، ففى قوله احتمال فاذا قال : صمت شهرا كله ارتفع الاحتمال وصار كلامه على مقصوده فلو لم يسمع من العرب لكان جديرا بأن يجوز قياسا ، فكيف به واستعماله ثابت » (٩٢) .

والرأى عندى هو ما قاله الكوفيون ، لوجود السماع بذلك شعرا ومن ذلك قول عبد الله بن مسلم الهذلى .

---

(٨٩) البيت لجرير وهو من شواهد المقرب ٦٨/١ وشرح العينى ٧/٤ ، وهمع الهوامع ٨٦/٢ ودرر اللوامع ٢٠٨/٥ .

(٩٠) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٤٧١ .

(٩١) انظر الانصاف فى مسائل الخلاف ٢٣٩ مسالة ٦٣ .

(٩٢) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٥٠٦ ، ٥٠٧ .

لكنه شاقه ان قيل ذا رجب   ياليت عدة حول كله رجب (٩٣)

والى هذا يشير ابن مالك بقوله :

وان يفد توكيد منكور قبل   وعن نحاة البصرة المنع شمل (٩٤)

١٢ ـ لا يؤكد المثنى ـ فيما سمع من العرب ـ الا بالنفس ، او بالعين ، او بكلا فى التذكير ، او بكلتا فى التانيث .

ومذهب البصريين انه لا يؤكد بغير ذلك .

ولا يثنى « اجمع » ولا « جمعاء » ، وهذا ما ذهب اليه ابن مالك (٩٥) .

واجاز الكوفيون فى القياس ان يؤكد المثنى فى التذكير باجمعين ، وفى التانيث بجمعاوين تقول : جاء الجيشان اجمعان ، وجاءت القبيلتان جمعا وان ، استغناء بكلا وكلتا .

واشار ابن خروف الى ان ذلك لا مانع منه .

وابن الناظم خالف والده فى هذه المسالة ، واختار راى الكوفيين فقال :

« وعندى ان ثم ما يمنع منه ... فلو قلت جاء الجيشان اجمعان لم يابه القياس » (٩٦) .

---

(٩٣) البيت من شواهد الانصاف ٢٤٠ وابن يعيش ٣٥/٣ والأشمونى ٧٧/٣ .

(٩٤) الفية ابن مالك ١١٢ .

(٩٥) التسهيل لابن مالك ١٦٥ .

(٩٦) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٥٠٨ .

وما ذهب اليه البصريون هو الراجح عندى ، لأن ما قاله الكوفيون لم ينقل عن العرب ، والى هذا يشير ابن مالك بقوله .

واغن « بكلتا » فى مثنى و « كلا » عن وزن فعلاء ووزن أفعلا (٩٧) .

١٣ ـ الحكم ان كان المعطوف عليه ضميرا مجرورا ، ذهب جمهور البصريين والزجاج والمزمخشرى الى وجوب اعادة الجـــار ، ان كان المعطوف عليه ضميرا مجرورا ، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى :

« قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب » (٩٨) وقوله تعالى : « وعليها وعلى الفلك تحملون » (٩٩) وقوله تعالى : « فقـال لها وللارض ائتيا » (١٠٠) .

وذهب يونس والفراء والأخفش والكوفيون وتبعهم ابن مالك الى جواز العطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجر (١٠١) .

يقول الشارح « ابن الناظم » : « وهو اختيار الشيخ » (١٠٢) .

ويقول ابن مالك فى هذه المسألة :

وعودِ خافض لدى عطف على ... ضمير خفضٍ لازما قد جعلا

وليس عندى لازما اذ قد أتى ... فى النظم والنثر الصحيح مثبتا (١٠٣) .

فابن مالك جوز العطف على الضمير بدون اعادة الجر لورود السماع نظما ونثرا .

---

(٩٧) الفية ابن مالك ١١٣ .
(٩٨) من الآية ٦٤ من سورة الأنعام .
(٩٩) سورة المؤمنون آية ٢٣ .
(١٠٠) من الآية ١١ من سورة فصلت .
(١٠١) انظر الانصاف ٢٤٦ مسألة ٦٥ .
(١٠٢) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٥٤٤ .
(١٠٣) الفية ابن مالك ١٢٠ .

من ذلك قوله تعالى : « واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام (١٠٤) بخفض الأرحام ، وهى قراءة ابن عباس .

ومنه قول الشاعر :

فاليوم قربت تهجونا وتشتمنا فاذهب فما بك والأيام من عجب (١٠٥) .

ومذهب الجرمى والزيادى : أنه اذ اكد الضمير جاز العطف بدون اعادة الجار مثل قولك : مررت بك انت وزيد (١٠٦) .

وابن الناظم خالف والده « فى ذلك فقال » : والدليل على أن العطف المذكور - العطف على الضمير المخفوض بدون اعادة حرف الجر - لا يجوز فى القياس من وجهين .

أحدهما : أن الضمير المجرور بالتنوين لمعاقبته له ، وكونه على حرف واحد ، فلا يجوز العطف عليه ، كما لم يجز العطف على التنوين الثانى : ان الضمير المتصل كاسمه ، والجار ، والمجرور كشىء واحد فاذا اجتمع على الضمير الاتصالان أشبه العطف عليه العطف على بعض الكلمة ، فلم يجز ، ووجب اما تكرير الجار ، واما النصب باضمار فعل » (١٠٧) وما ذهب اليه ابن مالك - تبعا للكوفيين من جواز العطف على الضمير المجرور من غير أعادة الجار - هو الراجح عندى لورود الشواهد التى تؤيد ذلك من القرآن الكريم والشعر العربى ، وقد تقدم ذكرها .

---

(١٠٤) من الآية ١ من سورة النساء .

(١٠٥) البيت لم يعرف قائله وهو من شواهد الكتاب ٣٩٢/١ ، والكامل ٣٩/٣ وشرح ابيات سيبويه للسيرا فى ٢٠٧/٢ ، والخزانة ١٢٣/٥ .

(١٠٦) شرح الأشمونى ١١٥/٣ ، ١١٦ .

(١٠٧) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٥٤٦ .

١٤ ـ لا يجوز حذف حرف النداء من اسم الجنس واسم الاشارة الا فيما ندر من نحو قولهم : «أطرق كرا »(١٠٨) و «افتد مخنوق »(١٠٩) و « أصبح ليل » (١١٠) وقول الله سبحانه وتعالى : « ثم انتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » (١١١) وهذا ما ذهب اليه البصريون ، فيقصرون حذف حرف النداء فى ذلك على السماع .

وعند الكوفيين : ان حذف حرف النداء من اسم الجنس والمشار اليه قياس مطرد ومنه قول الشاعر :

اذا هملت عينى لها قال صاحبى بمثلك هـذا لوعة وغرام (١١٢) .

وابن مالك اختار مذهب الكوفيين ولهذا قال :

وذاك فى اسم الجنس والمشار له قل من يمنعه فانصر عاذله (١١٣).

وقد صرح ابن مالك فى شرح الكافية بموافقته للكوفيين فى اسم الجنس فقال « وقولهم فى هذا أصح » (١١٤) .

وابن الناظم خالف ابن مالك فى ذلك فقال : « واما اسم الجنس ، واسم الاشارة فلا يحذف منهما حرف النداء ...... وذلك لأن حرف النداء فى اسم الجنس كالعوض من أداة التعريف ، فحقه الا يحذف كما

---

(١٠٨) جمهرة الأمثال لأبى هلال العسكرى ١٩٤/١ ، والمستقصى للزمخشرى ٢٢١/١ .
(١٠٩) المستقصى للزمخشرى ٢٦٥/١ .
(١١٠) مجمع الأمثال للميدانى ٢٧٣/١ ، وجمهرة الأمثال ١٩٢/١ .
(١١١) من الآية ٨٥ من سورة البقرة .
(١١٢) قاله ذو الرمة ، والبيت من شواهد العينى ٢٣٥/٤ ، التصريح ١٦٥/٢ وشر الأشمونى ١٣٦/٣ ، والشاهد فى (هذا) حيث حذف منه حرف النداء .
(١١٣) الفية ابن مالك ١٢٣ .
(١١٤) شرح الأشمونى ١٣٧/٣ .

لم تحذف الأداة ؛ واسم الاشارة فى معنى اسم الجنس ، فجـــرى مجراه » (١١٥) ٠

وارى ان الانصاف فى هذه المسالة هو الراجح عندى ، فالحذف يكون قياسا فى اسم الجنس لكثرة وقوعه نظما ونثرا ، ويكون حذف حرف النداء سماعيا فى اسم الاشارة اذ لم يرد الا فى الشعر ٠

١٥ ـ انفردت « لو » الشرطية من بين اخواتها بمباشرة (ان) كقوله تعالى :

« ولو انهم صبروا حتى تخرج اليهم لكان خيرا لهم » (١١٦) ٠

واختلف فى موضع « ان » وصلتها بعد « لو » ٠

فذهب الكوفيون والمبرد والزجاج والزمخشرى الى انها فاعل لفعل محذوف والتقدير « لو ثبت انهم صبروا » (١١٧) ٠

ولهذا قال الزمخشرى فى كشافه « انهم صبروا فى وضع رفع على الفاعلية لأن المعنى ولو ثبت صبرهم » (١١٨) ٠

ويرى سيبويه ووافقه ابن مالك أنها فى موضع رفع بالابتداء (١١٩) ٠

وابن الناظم خالف رأى والده فقال : « و (لو) مثل (ان) فى أن شرطها لا يكون إلا فعلا » (١٢٠) ٠

---

(١١٥) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٥٦٦ ٠

(١١٦) من الآية ٥ من سورة الحجرات ٠

(١١٧) أنظر المقتضب للمبرد ٧٧/٣ ، والكشاف للزمخشرى ٥٥٩/٣٠

(١١٩) أنظر شرح الأشمونى ٤٠/٤ ٠

(١٢٠) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٧١١ ٠

والزاجح عندى ما ذهب اليه الكوفيون ومن تبعهم ، لأنه اقيس للاختصاص لو بالأفعال ولذلك قال ابن يعيش : « ولاقتضاء (لو) الفعل اذا وقع بعدها (ان) المشددة لم يكن بد من فعل فى خبرها نحو قوله تعالى : (ولو انهم آمنوا واتقوا) (١٢١) ونحو قوله تعالى : (ولو ان قرآنا سيرت به الجبال) »(١٢٢ ، ١٢٣) .

واختلف النحاة ايضا فى خبر (ان) الواقعة بعد (لو) ، فاوجب الزمخشرى ان يكون فعلا ، ولم يجز كونه اسما مشتقا .

وخالف ابن مالك واعترض عليه ، ورأى ان ما منعه الزمخشرى شائع ذائع فى كلام العرب كقوله تعالى : « ولو ان ما فى الأرض من شجرة اقلام » (١٢٤) فالشاهد فى الآية وقوع خبر ان بعد لو اسما جامدا وهو قوله « اقلام » .

وكقول الشاعر :

ولو انها عصفورة لحسبتها مسومة تدعو عبيد وازنما (١٢٥) .

وقول الشاعر :

ولو ان حيا فائت الموت فاته اخو الحرب فوق القارح العدوان (١٢٦) .

---

(١٢١) من الآية ١٠٣ من سورة البقرة .

(١٢٢) من الآية ٣١ من سورة الرعد .

(١٢٣) شرح المفصل لابن يعيش ١١/٩ .

(١٢٤) من الآية ٢٧ من سورة لقمان .

(١٢٥) البيت للعوام بن شوذب أو لجرير ، وهو من شواهد المغنى ٢٧٠ ، وشرح شواهد المغنى للبغدادى ٩٧/٥ ، والجنى الدانى ٢٨١ .

(١٢٦) البيت لصخر بن عمرو السلمى ، وهو من شواهد العينى ٤٥٩/٤ ، ولسان العرب مادة (عدا) ، وشرح الأشمونى ٤٢/٤ .

- وقول الراجز :

لو أن حياً مدرك الفلاح ..

أدركه ملاعب الرماح (١٢٧) .

الى هذا اشار ابن مالك بقوله :

وهى فى الاختصاص بالفعل كان وباشرت أن (كلو) انى فطن

وليس حتما كون خبرا من بعد لو ان ومما اثرا

لو ان حيا مدرك الفلاح ادركه ملاعب الرماح (١٢٨)

وابن الناظم وافق اباه فى هذا الراى ، وبهذه الأبيات السابقة رد ابن الناظم على الزمخشرى ومن تبعه فقال :

« وزعم الزمخشرى : أن خبر (أن) بعد (لو) لا يكون الا فعلا وهو باطل » (١٢٩) .

والراجح عند ما ذهب اليه ابن مالك ، لأن ما زعمه الزمخشرى يتعارض ، بالشواهد السابقة التى وقع فيها الاسم المشتق خبر (أن) الواقعة بعد (لو) .

ولهذا قال ابن هشام فى المغنى : « وقد وجدت آية فى التنزيل وقع فيها الخبر اسما مشتقا ، ولم يتنبه لها الزمخشرى .... وهى قوله تعالى : « يودوا لو انهم بادون فى الأعراب » (١٣٠) .

---

(١٢٧) قاله لبيد ، والبيت من شواهد المنى ٢٧٠ ، وشرح شواهد المغنى للسيوطى ٦٦٣ وشرح الأشموتى ٤٢/٤ .

(١٢٨) متن الكافية لابن مالك ٩١ .

(١٢٩) شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ٧١٢ .

(١٣٠) مغنى اللبيب لابن هشام ٢٧٠/١ ، ٢٧١ ، وانظر الأشمونى ٤١/٤ والجنى الدانى للمرادى ٢٨٢ .

وصفوة القول : ان الزمخشرى منع ان يكون الخبر اسما مشتقا اما ان كان اسما جامدا كما فى قوله تعالى : « ولو أن ما فى الاض من سجرة اقلام » فجائز عنده لتعذر صوغ الفعل منه .

هذه هى أهم التعقيبات التى تراءت لى بين العالمين الجليلين الناظم (ابن مالك) والشارح (ابن الناظم بدر الدين) .

وبعد : فالله اسأل ان يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم ، وأن ينفع به ، انه على ما يشاء قدير ، وبالاجابة جدير .

* * *

اهم مصادر ومراجع البحث

١ ـ الأصول فى النحو لابن السراج تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلى الطبعة الأولى مؤسسة الرسالة ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م

٢ ـ الأعلام لخير الدين الزركلى ، الطبعة الثانية ، بدون تاريخ ٠

٣ ـ الفية ابن مالك فى النحو والصرف ، الطبعة النموذجية ١٤٠٥ هـ ١٩٨٤

٤ ـ الانصاف فى مسائل الخلاف لابن الأنبارى تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد مطبعة السعادة ، الطبعة الثالثة ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م .

٥ ـ بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة للسيوطى ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم الطبعة الاولى ، عيسي البابى الحلبى ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٥ م ٠

٦ ـ تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد تحقيق محمد كامل بركات ، دار الكتاب العربى بجمهورية مصر ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧ م ٠

٧ ـ تفسير الكشاف للزمخشرى تحقيق ، محمد الصادق قمحاوى ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢ م ٠

٨ ـ توضيح المقاصد والمسالك بشرح الفية ابن مالك للمرادى ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن على سليمان ، الطبعة الثانية ، مكتبة الكليات الازهرية ، بدون تاريخ ٠

٩ ـ جمهرة الأمثال لأبى هلال العسكرى تحقيق الأستاذ محمد ابو الفضل ابراهيم وعبد المجيد قطامش ، مطبعة المؤسسة العربية الحديثة ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٤ م ٠

١٠ ـ الجنى الدانى فى حروف المعانى للمرادى .

تحقيق الأستاذين فخر الدين قباوة ومحمد نديم فضل ، منشورات دار الآفاق الجديدة ببيروت ، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م.

١١ ـ حاشية الصبان على شرح الأشمونى ، مطبعة دار احياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى ، بدون تاريخ .

١٢ ـ حاشية العليمى على شرح التصريح ، مطبعة دار احياء الكتب العربيـة بدون تاريخ .

١٣ ـ خزانة الأداب للبغدادى تحقيق عبد السلام هارون ، مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ م .

١٤ ـ الخصائص لابن جنى ، تحقيق محمد على النجار ، دار الهدى ببيروت ، الطبعة الثانية بدون تاريخ .

١٥ ـ الدرر اللوامع للشنقيطى تحقيق الدكتور عبد العالم سالم مكرم دار البحوث العلمية بالكويت ، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م .

١٦ ـ شذرات الذهب فى اخبار من ذهب لابن العماد الحنبلى ، المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت ، لبنان ، بدون تاريخ .

١٧ ـ شرح ابيات سيبويه للسيرافى ، تحقيق الدكتور محمد على سلطانى ، مطبعة الحجاز بدمشق ١٣٩٦ هـ ـ ١٩٧٦ م .

١٨ ـ شرح ابيات المغنى للبغدادى ، تحقيق الأستاذين عبد العزيز رباح ، واحمد يوسف دقاق ، ط زيد بن ثابت بدمشق ، ط الأولى ١٣٩٣ هـ ـ ١٩٧٣ م .

١٩ ـ شرح الأشمونى ، مطبعة دار احياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى بدون تاريخ .

٢٠ ـ شرح الفية ابن مالك لابن الناظم ، تحقيق الدكتور عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد ، دار الجيل ببيروت ، بدون تاريخ •

٢١ ـ شرح التسهيل لابن مالك تحقيق الدكتور عبد الرحمن السيد ، مكتبة الانجلو المصرية ، بدون تاريخ •

٢٢ ـ شرح شواهد الالفية للعينى ، مطبعة احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبى بدون تاريخ •

٢٣ ـ شرح شواهد المغنى للسيوطى ، لجنة التراث العربى ، بدون تاريخ •

٢٤ ـ شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ لابن مالك ، تحقيق الدكتور عبد المنعم احمد هريدى ، الطبعة الأولى ، مطبعة الأمانة بالقاهرة ، بدون تاريخ •

٢٥ ـ شرح المفصل لابن يعيش ، مكتبة المتنبى بالقاهرة ، عالم الكتب ببيروت بدون تاريخ •

٢٦ ـ الكامل للمبرد ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، مطبعة دار نهضة مصر بدون تاريخ •

٢٧ ـ الكتاب لسيبويه ، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ، ١٣١٦ هـ •

٢٨ ـ لسان العرب لابن منظور ، مطبعة دار المعارف بدون تاريخ •

٢٩ ـ اللمع لابن جنى ، تحقيق الدكتور/حسين محمد شرف ، الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م •

٣٠ ـ متن الكافية الشافية فى علم العربية لابن مالك ، مطبعة الهلال ، بالفجالة مصر ، بدون تاريخ •

٣١ ـ مجمع الأمثـــال للميدانى ، تحقيق محمـــد محيى الدين عبد الحميد ، مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م .

٣٢ ـ المستقصى فى أمثال العرب للزمخشرى ، دار الكتب العلمية ببيروت الطبعة الثانية ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م .

٣٣ ـ مغنى اللبيب لابن هشام ، تحقيق محمـــد محيى الدين عبد الحميد ، مطبعة المدنى بدون تاريخ .

٣٤ ـ المقاصد النحوية فى شرح شواهد شروح الألفية للعينى على خزانة الأدب المطبعة الأميرية ببولاق ، بدون تاريخ .

٣٥ ـ المقتصد فى شرح الايضاح لعبد القاهر الجرجانى ، تحـــقيق الدكتور كاظم بحر المرجان ، دار الرشيد بالعراق ١٩٨٢ م .

٣٦ ـ المقتضب للمبرد تحقيق الشيخ محمد عبد الخالق عضيمة ، مطبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٩٩ هـ .

٣٧ ـ المقرب لابن عصفور تحقيق الأستاذين أحمد الجـــوارى وعبد الله الجبورى ، مطبعة العانى ببغداد الطبعة الأولى ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١ م .

٣٨ ـ همع الهوامع شرح جمع الجوامع للسيوطى ، دار المعرفة ببيروت بدون تاريخ .

***

شعر ليئه جولد برج بين النظرية والتطبيق

د • زين العابدين محمود حسن

جامعـــة القـــاهرة

مدرس اللغة العبرية وآدابها

شعر ليئـه جولدبرج بين النظرية والتطبيق

النقد الأدبى ثمرة التفكير فى الابداع لتقويمه ببيان زيفه من صحيحه وتفسير نواحيه الفنية ثم الحكم عليه (١) ، واقدم صورة للنقد تتمثل فى نقد الأديب ذاته لما ينتجه (٢) ، فلا ينظم شاعر او ينثر كاتب دون ان يتبع بعض القواعد أو المبادىء التى يرتضيها ذاتيا فى بناء عمله الأدبى ، فهو حين يبدع انتاجه يحرص على المراجعة والصقل والتهذيب ، والأديب فى هذه الحالة يبذل جهد الناقد وينحو منحاه ، ويتصف هذا النوع من النقد بحيويته وجلاء أثره وسعة انتشاره فى العصر الحديث(٣) ، اذ لا يتوقف بعض الادباء عند حدود ابداعهم الأدبى فقط ، بل يتجاوزون هذه المرحلة نحو ممارسة النقد الذى يتناول هذا الابداع شرحا وتحليلا من منطلق رؤيتهم الذاتية ومن خلال مبادىء ارتضوها اسسا لا غنى عنها لهذا الابداع ، فيستفيد بها كل من الأدباء والقراء على حد سـواء .

وليئه جولدبرج ـ التى نتناولها فى بحثنا ـ كانت من هؤلاء الأدباء الذين اتجهوا الى الابداع الأدبى ثم انطلقوا بعد ذلك نحو نقد هـــذا الابداع من خلال قواعد واسس اختاروها مقياسا لكل انتاج ادبى . امـا آراؤها النقدية فقد نشرتها فى كتابها الذى يحمل عنوان « خمسة فصول فى أسس الشعر » وقد وضعت ليئه نصب عينيها اثناء تاليفها الكتاب ـ هدفا رئيسيا محددا وهو القاء الضوء على جماليات فى الشعر وتبيان ما فيه من انعكاسات نفسيه لكل من الشاعر والقارىء بحيث يجذب الشعر ببريقه الآخاذ أنا سالم نكن لديهم ميول سبقه لتذويقه أو أدراك معانيه ومضامينه لقد كرست ليئه جولد برج سنوات طويلة من عمرها داعية الى انماء ملكات القراءة والاطلاع على شتى المؤلفات التى تؤدى بدورها الى تنميه الادراك ، وايقاظ الحاسة الشعرية لدى الكثيرين حتى صار هذا الهدف التربوى أو الغريزة التربوية سمة أساسية من سمات شخصية ليئه جولدبرج (٤) نعتقد انه الدافع الرئيسى من وراء تاليف هذا الكتاب وسواء طاب مقصدها أو ساء الا ان ليئه جولدبرج قدبذلت جهدا كبيرا فى سبيل نشر الوعى

الأدبى والنقدى بين جماهير القراء . لقد افاضت الحديث فى كتابها عن طبيعة الشعور ووسائله وأساليبه دون ان تشغل نفسها بالابحاث التحليلية التى تدور حول قصائد معينة ، بل كان حديثها عاما قل فيه الاستشهاد وكثر الاستنتاج حتى صار أسلوبه جامدا . كما كثر حديثها عن الوزن والقافية والموسيقى والصور البلاغية وأولتها اهتماما خاصا باعتبارها عناصر أولية تفيض نغما وخيالا يجذب قارىء الشعر وينمى حاسته ويزيد من استمتاعه . حيث يقول :

فالشعر صورة من صور النغم تجاوب اصداؤه فى نفس الانسان، والنغم هو جوهر الوجود ، وكل ما فى الحياة يفيض نغما يستوى فى ذلك السماء حين تزمجر والمطر حين يهطل والبحر حين تتلاطم امواجه وعواطف الانسان حين تلتهب ، فكل ذلك يفيض نغما تؤخذ به النفس الانسانية (٥).

واذا كانت ليئه جولدبرج قد نجحت فى جعل الهدف التربوى هو الدافع الأول لوضع هذا الكتاب ، الا ان هدفا آخر قد تحقق دونما قصد من الكاتبه نفسها ، هذا الهدف هو ادراك القارىء لقوة « ايمان ليئه الذاتى » بجوهر الشعر واساسياته (٦) ، او بمعنى آخر فان هذا الكتاب يشكل محاولة غير مقصودة للوقوف على الأسس الشعرية التى التزمت بها الكاتبة فى القصائد التى نظمتها حتى ساعة صدور هذا الكتاب (٧) .

وبادىء ذى بدء فان هناك ارتباطا قويا ومباشرا بين كثير من سس الشعر كما تراها وتؤمن بها ليئه جولدبرج - والتى تستشير بين ثنايا الكتاب وبين انتاجها الشعرى واسلوب نظمه ، او قل هو ارتباط بين الظرية والتطبيق .

ولما كان هدف الكتاب - كما سبق القول - هدفا تربويا ، فان حديث الشاعرة عن أسس الشعر لم يأخذ شكلا منهجيا منظما يبدأ بمقدمات وينتهى بنتائج ، ولكن جاء على هيئه شذرات وخطرات انتشرت هنا وهناك بين سطور الكتاب وحواشيه ، بحيث فقد الموضوع اكتماله ونضجه ، وما

علينا الا ان نجمع هذه الشذرات المتناثرة لنكون منها كلا مترابطا غير عابئين بالترتيب الذى وردت عليه فى الكتاب ٠

الأساس الاول : تعميق الاحساس بالسعادة والسمو الروحى :

وفقا لاعتقادنا فان هذا الاساس قد حظى باهتمام الكاتبه ، فقد كانت ليئه جولدبرج تؤمن ايمانا شديدا بأهمية الشعر فى حياة الانسان ، بل « برسالة الشعر التى لا تقدر بثمن » (٨) وخاصة ذلك الشعر الذى يستوفى الشروط والمقاييس التى وضعتها ليئة نفسها ، « وهو ما يضفى على الحياة البهجة ، ويجعلها اكثر هدوءا واستقرارا وجمالا » (٩) ٠

وعلى الرغم من ان كلمات ليئه جولدبرج ـ فى هذا الصدد قد تناثرت فرادى بين سطور الكتاب وموضوعاته الأساسية الا انها كلمات تتسم بالوضوح وجلاء المعنى ودقة الهدف ، ولنقتطف اللباب من بعض اقوالها لندلل على اعتقادنا ، فحين تناولت ليئه احدى قصائد الشاعر الروسى بوشكين (١٠)

بالدراسة والتحليل قالت « ماذا يكون شعورنا اذا ما طالعتنا الصحف بانتشار وباء الطاعون مثلا فى كل أرجاء البلاد ؟ لا شك اننا سنشعر بالحزن ، ولكن ماذا لو قرانا هذا الخبر نفسه منظوما فى اطار شعرى ، هل سنشعر بالحزن ؟ نعم ولكنه حزن اشد ، بل ربما نشعر بالعطف والشفقة ازاء ذلك الخراب والفناء الذى حل بالبلاد ، وعلى اية حال فسوف يكون شعورنا مختلفا عما كان عليه اثنا قراءته كخبر صحفى ، لن نكتنف شعورنا الكآبة ، بل سيرقى هذا الشعور الى مرتبة السمو الروحى لدرجة نشعر عندها أن الحزن متعة والشفقة مهيمنة على روح الانسان وجسده ، سنشعر كما لو كان تهديد هذا الوباء اللعين سيسمو بنا الى عالم يتسم بالعظة والأصالة ، ويحلق بنا الى اعلى درجات الاحساس بالحياة » (١١) وتضيف قائله فى مكان آخر « ان الانسجام الشعرى (الهرمونيا) هو الذى ينقلنا من رتبة الاحساس المادى بالحياة الى مرتبة الاحساس المعنوى بالسعادة ، بل ويبعث فينا الاحساس

بالجمال حتى لو لم يستطع الشاعر ان ينجو بنفسه من الأوبئة والأضرار » (١٢) وحتى حين علقت على اقوال شوبنهور (١٣) Schopenhaur حول الوزن الشعرى قالت : « ان العالم الذى يخلقه الشعر هو عالم واقعى وخيالى فى آن واحد ، والايقاع الشعرى ليس سوى الجسر الذى يربط ما بين الواقع والخيال ، وربما نعثر فى هذا الايقاع على بداية الاحساس بالسمو الروحى الذى يسيطر علينا حين نقرا شعرا فى المرانى أو حتى شعر [illegible] » (١٤) .

فالشاعرة هنا تتحدث عن واقع [illegible] ، وهى محقة فى هذا ، ذلك أن الشعر يبدأ من الواقع ثم يحلق فى الخيال آخذا بلب القارىء ومستثيرا لحواسه ليسموا به الى مرتبة أعلى من المشاعر والأحاسيس ، هو صعود له أول يبتدىء منه وآخر ينتهى عنده ، وهو صعود على طريق ممدود كل جزء فيه يسلم نفسه الى جزء آخر ، وكل جزء يحتاج الى قدر من السكون والراحة حتى يستطيع الشاعر أن يتم رحلته وحتى يأخذ الوقت الكافى لاعادة نشاطه وقوته على النهوض والصعود من جزء الى جزء الى أن يصل الى الذروة البعيدة وعندها يشعر أنه نهض بعمل جديد كامل لم تتنازعه فيه اعمال اخرى

ولم تكتف الكاتبة بهذه الأقوال ، بل لم تترك فرصة تسنح لها بتأكيد أقوالها الا وانتهزتها ، حتى حين تناولت القافية نجدها تقول : « لا شك أن القافية تعتبر ركنا أساسيا من اركان هذا الفن ، هو الفن الذى يتميز بالسمو الروحى شأنه فى ذلك شأن سائر الفنون الأخرى ، بل هو الفن الذى ينأى بنا عن آلام الحياة ومتاعبها ويحلق بنا فى آفاق تفيض سعادة وسرورا »(١٥) .

ولم تغفل بيئه جوندبرج الصور والتشبيهات الفنية فى الشعر بل ادلت بدلوها قائلة « بالرغم من ان التشبيهات الفنية تصور أشياء بعيدة وتصف امورا بصفات بعيدة عن الواقع الملموس الا انها تجلى الحقيقة وتخلع عنها رداء العادية الثقيل الذى يحتم علينا ان نرى العالم كما هو من خلال الصورة اليومية . ان الشعر يكشف الحقيقة الخفية والكامنة

وراء هذا العالم ، بل انه يوجه نظرنا ويثير تاملنا فى طبيعة كل امر من الأمور الماثلة امامنا » (١٦) ونحن نتفق مع الكاتبة فيما قالته عن الصور والتشبيهات ولكننا نأخذ عليها ان حديثها كان عاما وغير مكتمل فمن الحق ان نقول ان الأديب لا يرى الشيىء رؤيتنا له ، وانما يرى روحه ، وكأن كل شيىء تحت بصره له وجود غير الوجود الظاهر الذى نراه او كأن فيه لحنا من الحياة لا نسمعه ، انما يسمعه هو بآذانه المرهفة ، وانه لا يقف عند الظواهر وانما يتغلغل فى الأعماق مستعينا بألفاظ رمزية ، وهى فى حقيقتها ليست سوى اكثر من رموز ناقصة تعبر عن حالات وجدانية تعبيرا عاما ليس فيه تخصيص ولا تحديد ، او هى التشبيهات والمجاز التى توضح ما يكمن فى نفسية الشاعر ، ولكن ينبغى الا يسرف الشاعر على نفسه فى استخدام المجاز والاستعارة والتشبيه حتى لا يتحول شعره الى طلاسم مغلقة ، فهذه العناصر الفنية ليست غايه فى ذاتها وانما هى وسيله لمعان تمثلها ، معان تصور انطباعات روح الكون فى خيال الاديب ، ثم هل يكفى للتدليل على هذه الأقول قصيدة واحدة فقط ولشاعر واحد هو بوشكين ؟ !

وفى نهاية الفصل الأخير تفرق الكاتبة بين الاحساس الشعرى والانتاج الشعرى حيث تقول « ان الاحساس الشعرى هو الابتعاد والارتقاء عن الاحساس اليومى المتكرر للحياة ، هو تجاوز هذا الاحساس الرتيب الى عالم ارحب واوسع ، ولكن الانتاج الشعرى هو العودة الى ذلك الاحساس اليومى بالعالم والشعور والتكيف مع الآخرين » (١٧) .

وعلى ايه حال فنحن اذا تأملنا ما سبق من اقوال لينه جولدبرج نجد انها أولت رسالة الشعر اهتماما خاصا ، وجعلت له مكانة عليا سامية بين الفنون الرفيعة ، بل نعتته بنعوت تثير عقل القارىء وفؤاده وتدفعه الى الاطلاع على مثل هذا الفن الانسانى الرفيع ، فيشعر بمتعة اللقاء مع الشعر حتى لو كان رثاء او هجاء ، فقد سما القارىء فوق ذلك كله ، وجلس الى انيس يروح عنه الضيق ويسمو به الى عالم آخر يضفى عليه الراحة النفسية .

ولم تقف لينه جولدبرج ــ وهى صاحبة العاطفة الجياشة (١٨) ــ

عند هذه الاقوال النظرية العامة بل حاولت قدروسعها تطبيق ذلك فى شعرها فواءمت بذلك بين رؤيتها النقدية ونظمها الشعرى . فنجحت فى معظم الاحيان من تحويل الشعور بالكآبة والحزن الى احساس بالجمال والسعادة اننا نعثر فى قصائدها المبكرة على تطبيق لتلك الشذرات التى نثرتها بين ثنايا كتابها النقدى ، ولننظر مثلا ديوان « ان عاجلا أو آجلا » (٩١) حيث تقول « العزلة الأولى وسعادتها الغامرة » (٢٠) وفى مكان آخر تقول :

قطرنا ماء على بيت العنكبوت
ومعتان تتأرجحان فى أسى بين غصن وآخر
فربما تنمو بذلك شجرة شاهقة الارتفاع
على قبر الشقيق الصغير (٢١)

فالدموع – وهى هنا عنصر الألم – سوف تروى شجرة لتعلو بدورها وتظلل قبر الشقيق ، وهنا تنتج السعادة من خلال الألم . . . ثم تقول ايضا :

ولأن دربنا طويل ، فقد تعثرنا اثناء الذهاب
لأننا احببنا الابتسامة وتمنينا لو نموت
واذا لم يستجب الفؤاد لفرحة غامرة
فسوف ينصع لألم عظيم (٢٢)

فالموت فى الابيات السابقة « ابتسامة » و « فرحة غامرة » على القلب أن يتقبلها ويستجيب لها .

وتقول ايضا :

وفى الطريق اليها ، عبد كل درويك
يرسل حزنى أوراقه كابتسامة (٢٣) .

كما تقـــول .

ها انا معك مرة اخرى يامدينتى البراقة
مع الآيات الكبر . . مع آبيات الشعر . . مع الحزن
كانت الحدائق عالية وحمراء اللـــون (٢٤)

ففى الابيات السابقة نتبه الحزن « بالابتسامة » ، وبان الحدائق قد نمت واكتست باللون الاحمـــر وهو لون يواءم لحظات السعادة وليس ساعات الحزن والالم . . . وهناك العديد من الامثلة التى تدلل على على محاولة ليئه جولدبرج تحويل لحظات الألم الى لحظات من السعادة والسرور . وقد استعانت الشاعرة فى محاولتها بشواهد من العالم الخارجى ترمز بها الى السعادة مثل (الاشجار ــ الحــوائط الحمــراء ــ فيافــى النخيل ــ انهمار الغدير ــ هطول المطر ــ سكون السماء واحمـــرار الأفق) وما شابه ذلك من الشواهد التى تكمن فيها روح البهجة والحياة من خلال وصف رفيع اضفته الشاعرة عليها .

وقد حرصت الشاعرة على ابراز الرابط المـادى بين الشعور بالحزن والعزلة من جانب وبين الشواهد والصور التى تضفى عليها طابع السعادة من جانب آخر ، أو بمعنى آخر ايجاد التوازن بين « الداخل » « والخارج » الداخل ممثل فى الآلام النفسية والخارج ممثل فى شواهـــد الطبيعـــة وحيويتها المتدفقة على سبيل المثال تقول :

ثقل العالم على الجفون
رؤوسنا محنية ، بكاؤنا صـــامت
وانحسر الضوء عند حافة اليم
وانتهت الأنشـــودة
ثم انقشع الغمام ، وانطلقت عابرة السبيل
فى سكون مشرق يلفه صمت تـــام
فلنكن هادئين ، لنكن هادءين جدا
فقد مر النهار ، واغمضنا العيـــون

ففى هذه القصيدة استطاعت ليئه جولدبرج ان تجتاز جدار الألم وتحلق فى جو آخر يتسم بالسكينة والهدوء ، انه انتقال من « جفون ضغط العالم عليها » فلم تستطع الرؤية مما سبب الما ونحيبا مكتوما الى « سكون مشرق » يخلق حالة من الطمأنينة والهدوء ٠

والحقيقة ان هذه القصيدة لا تخلو ـ كغيرها من القصائد ـ من استعمال التعابير الغامضة والمهمة مثل « سكون مشرق » ، الا انها استطاعت أن تخلق التوازن بين الداخل والخارج ، فقد استهلت القصيدة « بالجفون » و « سكت البكاء » ثم انهتها بـ « انقشع الغمام » و « [illegible] » ٠ فقد اطبق العالم على الجفون ولم يسمح لها بالبكاء [illegible] الغمام بعد ذلك ولم تعد هناك جدوى من البكاء ، انه توازن بين [illegible] مشاعر داخلية وبين مؤثرات خارجية نؤثر على سـيرة الحديث النفسى ٠

وفى قصـيدة اخرى تقـول :

فقط وفى بعض الأحيان ٠ ٠ ومع سقوط المطر
حين تهجـر ارضا تحتضر
رياح الذبول فى وقت الغروب
ذكرى صوتك الرقيق الـبرىء
يقطع على صمتى برنينـه العذب
مبشرا ببهجـة الأيـام

ففى هذه القصيدة تعبر الشاعرة عن احاسيس الانسان حين يغـادر « وطنا يحتضر رغم سقوط المطر » الا ان ذكرى الحبيب فيه تشعرهـا بالبهجة والسعادة وبل وتبشرها بالعودة مرة اخرى الى مكان التقيا فيـه اول مرة وسرى الحب فى فؤادها ٠ ٠ ٠ فهجرة الوطن عذاب ، ولكـن ذكرى الحبيب تقلل من هذا العذاب بل تحوله فى لحظة من اللحظـات الى شعور بالسعادة (٢٥) ٠ ٠ ٠ لقد حرصت ليئه جولدبرج فى نظمها للشعر على الوصول لمـا يسمى بالفكر التعادلى (٢٦) ، فالآلام لا تنتهى ، وحياتها الذاتية مليئة بالمتاعب والشقاء والعذاب النفسى ، ولكنها ـ أى الحياة ـ لا تخلو ايضا من لحظات سعادة تنتصر دائما على لحظات الآلم ،

وتخضعها لها ، او بمعنى آخر تاتى السعادة من خلال الآلم ، ويتضح ذلك بصورة اكثر كما لا فى القصيدة التى تقول فيها :

هل حقا ستعود الأيام لتقدم عذرا وعفوا
فتتهادين فى الحقل وتسيرين كالسائح الغريب
ويداعب قدمك العارى البرسيم الحجـــازى
او تؤخزك السنابل فيحلــو لك الشـك
او ينهمر غيث فيغمر بقطراته المتدفقـــة
كتفيك ، صدرك ، عنقك فينعش رأســك
فتتهادين فى حقل مبلل ويزداد الهـــدؤ
كضوء على حافـــة الغمـــــام
ورايت الشمس كحـوض ذهـــبى
ونظرت بسلاسة الى أمور الحياة ، فرايت امانية الانخراط فيها
بل يمكن . . يمكـــن . . الحـــب
تسيرين فى الحقل . . ولن تكتوى وحدك بشظى
الحرائق فى طريق تجمدت من الخوف والدم(٢٧)

ففى هذه القصيدة حرصت ليئه على ايجاد التعادل او التوازن بين الآلم والسعادة ، بحيث لا يستطيع احدهما ان يقضى على الآخر ، بل لا بد لهما من ان يسيرا متوازيين متعادلين « فتخزك السنابل » ولكـن « يحلو لك الشك » و «سيبلل المطر كتفيك وصدرك » ولكن (سينعش رأسك « بل » سيزداد الهدوء كمـا لو كان ذلك « ضوء على حافة الغمام » « ولن » تكتوى وحدك بشطى الحريق فى طريق متجمدة » . . .

واذا نظرنا الى القصيدة نظرة عامة نجد ان ليئه جولدبرج قد احسنت التعبير فى الصناعة الشعرية لتسمع فى داخلها اصداء نفسها ـ كنفس انسانية ـ فى جهرها وهمسها ، فى اتراحها وافراحها وربطت بينها برباط الأحاسيس الانسانية فجمعت إشتات خواطرها وركزتها فى لمحة يلم بهـا قلب القارىء وبصره واذانه فى آن واحد فخلقت عملا فنيا يثير ما يثيره الجمال من معان واحاسيس (٢٨) .

الأساس الثانى : الانسجام الشعرى (الهرمونيا) :

أكدت ليئه جولدبرج ـ فى معظم مؤلفاتها التى كتبتها والمحاضرات التى ألقتها والندوات التى شهدتها ـ على ضرورة ايجاد هذا الانسجام (٢٩) وقد اشارت الى أن يكون هذا الانسجام بين كل من اللفظ والشكل من ناحية ، وبين المضمون والموسيقى من ناحية أخرى مما ينتج عنه اتفاق بين شكل القصيدة وبين شكلها الجمالى حيث تقول « ومن خلال هذه الكلمات تتجلى امامنا أهمية وجود الصورة الفنية ، خاصة اذا ما كانت متطابقة ومنسجمة مع مضمون القصيدة (٣٠) وتقول أيضا : « ان مغزى الكلمة ورنينها الشعرى يتركز فى مضمونها وقدرتها على التصوير الظاهر والخفى فى آن واحد ، ولكل كلمة فى القصيدة وظيفة ... فى كل من اللون واللحن ، فهى ترسم وتعزف فى وقت واحد ، ذلك أنه بالرغم من أن الكلمة ابسط كثيرا من المادة التى يستخدمها المثال أو الرسام الا انها ارهف احساسا وأكثر تأثيرا واقوى قدرة على وصف عالمنا الحقيقى من تلك الاوتار العازفة ، وحين يحقق الانسان ما يرنو اليه من حيث النظر ـ فى آن واحد ـ الى العالم بواقعة الملموس ثم انعكاس هذا الواقع على نفسيته ومخيلته يكون قد اقترب من الهدف المنشود (٣١) .

ونحن نتفق مع ليئه جولدبرج فى تلك الأقوال ، فالكلمة الموحية عنصر هام فى صياغة الشعر ، ولكن ينبغى أن لا تكون هى كل العناصر ، وكذلك المجاز والاستعارة عنصران هامان وينبغى الا يكونا كل العناصر فبجانبهما وجانب العنصر اللفظى عناصر المعانى والأفكار ، كما ان هناك ايضا عنصر الصوت والموسيقى ، اذ من اهم ما يميز الطبيعة الشعرية أنها صوتيه ، فالشاعر لا ينطق شعره فحسب وانما يحاول ان ينغمه ، ينغم ألفاظه وعباراته حتى ينتقل وسامعوه وقراءه من اللغة العادية التى يتحدثون بها فى حياتهم الى لغة موسيقية ترفعهم من عالمهم الحسى الى عالمه الشعرى ، ونحن هنا لا نقصد الموسيقى الظاهرة وحدها ـ موسيقى

(*) المقصود بالصورة الشعرية والفنية هنا الالفاظ المستخدمة والتشبيهات والمجاز .

الأوزان ـ وانما نقصد أيضا الموسيقى الخفية التى ترتكز على الألفاظ . فمن الممكن أن يتحد بيتان شعريان فى الموسيقى الظاهرة ولكنهمـــا يختلفان فى الموسيقى الداخلية طبق للألفاظ المستخدمة فى كل منهما ، وما يتضمنه كل لفظ من لحن موسيقى ينتج عن تلازم فى الحــروف والحركات ، وهو اللحن الذى يجعلنا نميل الى بيت دون الآخر بالرغم من انهما فى قصيدة واحدة ذات وزن شعرى واحد . بيد ان ليئه جولدبرج لم تبين بدقة ما هية هذا اللفظ المستخدم فى القصيدة ومدى واقعيته او رمزيته فقد انصت اغلب اهتماماتها على موسيقى اللفظ دون غيرهـا ولكن بالرغم من أن الألفاظ تنطلق بنا الى آفاق واسعة جدا متخطية حواجز النفس وحواجز الكون ، الا أنه من الجطأ أن يبالغ الشــاعر فى استغلال هذه الخاصية فيأتى من الألفاظ بالغريب والشاذ فيتحول الى صورة لفظية موسيقية يعيش فيأتى ناسيا أن مهمته ان يتغلغل فى اعماق النفس الانسانية ، فاذا ما اسرف الشاعر فى استخدام الألفـــاظ الموحية لأصيب بالاخفاق ، ذلك انه وقع اسير اللفظ وموسيقاه ، واذا ما أسرف فى استخدام الألفاظ الشعرية الرمزية لانتابه الاخفاق أيضا ، ذلك أن شعره قد تحول الى الغاز مبهمة يصعب ادراك معانيها او الوصول الكامل الى مضمونها ، ولذا فان مهارة الشاعر تتوقف على مدى ملاءمته بين كل من اللفظ والصورة الفنية من ناحية وبين الموسيقى والمعنى من ناحية أخرى . فليس اللفظ وحده الذى يعطى النماذج الأدبية قيمتها من فن وجمال ، فالمعنى يشاركه فى ذلك ، و « موقع اللفظ من المعنى كموقع الروح فى الجسد فهل يمكن الفصل بين الجسد والروح ؟ » (٣٢) .

أما الهدف المنشود فى الشعر ـ كما تراه ليئه جولدبرج ـ فهو أن تكون القصيدة الشعريه جسرا يربط بين الواقع المـادى والخيال الانســانى ، وبقدر ما استطاع الشاعر ان يحقق هذا الترابط بقدر ما يمكن لنا ان نصفه بالمهارة الشعرية ، ولنقتطف بعضا من اقوالها التى تدل على ذلك حيـث تقول : « ان العالم الذى يخلقه الشعر مزيج بين الواقع والخيـــال فى آن واحد ، والشعر هو الجسر الذى يربط بين العالم الواقعى والعالم المثالى ، ومن خلال ذلك يمكن ان نستخلص ان من يملك القـــدرة على التوفيق بين الواقعية والمثالية أو بين العالم الواقعى والعالم المثالى يمكن أن يكون مصدرا لا بأس به من مصادر الابداع الشعرى (٣٣) .

ولكن ما هو المقصود بكل من الواقعية والمثالية عند الشاعرة ؟

- المقصود بالواقعية عند ليئه جولدبرج هو « الاحساس بأن الموضوع الذى يشغل الانسان هو الانسان ذاته أو المخلوق البشرى بكل ما يعانيه من ازمات أو أمراض أو مشكلات أو حتى رفاهية ، أما المثالية فهى ربط الانسان بالطبيعة المحيطة به واحساسه بأنه جزء من الكون وشريك فيما يحدث فيه » (٣٤) .

فالشاعر - فى رأيها - يشعر بانتمائه الى كل من العالم « الداخلى » و « الخارجى » فى آن واحد ، يتمثل العالم الداخلى فى الانسان وقضاياه ومشاكله ، بينما يتمثل العالم الخارجى فى الكون الخارجى وظواهره وطبيعته ، وهذا الشعور يفرض عليه طريقة معينة للتعبير عن آراء معينة يتفاعل فيها مع ما يحيط به من مظاهر الطبيعة (٣٥) .

واذا أمعنا النظر فى القصائد التى نظمتها جولدبرج - لأدركنا انها استطاعت - الى حد كبير - ان تحقق فيها ما وضعته من أسس أو ملاحظات أو خواطر حول البناء الشعر ، سواء فيما يختص بالانسجام بين اللفظ والصورة الفنية من ناحية وبين الموسيقى والمعانى من ناحية أخرى ، أو فيما يتعلق بالجمع بين الواقعية والمثالية فى آن واحد . اننا نلمس اهتمام الشاعرة بتحديد نظرة الشعر الى العالم وهو - اى العالم - يشكل المصدر الرئيسى للصفات الجمالية ، كما ندرك انها قد بذلت جهدا هائلا للتقريب بين العالم الجمالى من جهه وبين عالم الانطباعات والرؤى الخاصة للشاعر من جهه أخرى ، أو قل انها عادلت بين الواقعية والمثالية أو الانسان والطبيعة ، ولذلك فقد توقفت كثرة الصور الجمالية أو قلتها على مدى اختيار الشاعرة للظواهر والصور الخارجية وما اضفته عليها من ذاتيتها وشاعريتها ، ويتضح ذلك - على سبيل المثال - فى قصيدة « طفولة » حيث تقول : -

كالنجوم التى شقت طريقها عبر كل النوافذ
كالنهار الذى يتلألأ امام كل عين مفتوحة
كالنور

تلك الاصابع التى مست لحن الحلم الأخير
فاهتزت طربا وتلاشى الخـــوف

فلو نظرنا الى القصيدة السابعة نجد ان الابيات الثلاثة الأولى تقابل الأبيات الثلاثة التالية حيث التوازن والتفاعل بين العالم الخارجى والعالم الداخلى للشاعر ، فالعالم الخارجى هنا يتمثل فى « النجوم التى شقت طريقها عبر النوافذ ـ كالنهار الذى يتلألأ ـ كالنور » بينما يتمثل العالم النفسى فى « تلك الأصابع التى مست لحن الحلم . . . فاهتزت طربا وتلاشى الخوف ـ وكانت انشودة » . . . . كما يتضح هذا الربط فى قصيدة بعنوان « الشاطىء » حيث تقول :

فقد كانت الطرق التى سلكوها حمراء كوقت الغروب
وتلال الرمال قد زلفت الى اليم
لأنه كل ذلك كان
هنـــا
قريبـــا
فى العـــــالم
كأن الله قد القى على كتفه حمــلا
هذا ما ظنه الجميع وادركـوه
لكن لماذا بكت هذه الفتاه الصغيرة وحدها فوق الرمال ؟
تلك الفتاة التى ترتدى فستانا ابيض (٣٧)

فالشاعرة تتحدث عن جمال الطبيعة وعناصر هذا الجمال من حيث احمرار الأفق وانعكاسه على الكون ثم تعبر عن دهشتها لبكاء طفلة صغيرة تجلس وحدها على الرمال وسط هذه الطبيعة الخلابة ، فجمال الكون يجب ان ينعكس على جمال النفس الانسانية ، وفى قصيدة بعنـــوان « الغروب » تقـــول :

فى هدوء وعلى المئزر الناعم المتالق
وضع الغروب خده الـــوردى
ووقف الأطفــال يبتسمون للـرياح (٣٨)

فهنا « الغروب ـ الرياح » تمثل العالم الخارجى ، و « ابتسامة الاطفال » تمثل العالم الداخلى •

واذا كانت ليئه جولدبرج قد استمدت تشبيهاتها وصورها الفنية عن النجوم والغروب والرياح فى قصائدها السابقة ، فقد استعانت ايضا بصورة الليل حيث تقول فى قصيدة « الليل » :

والليل يقسم أن يحرس بابنا حتى آخر هزع منه
وجاءت روحنا الصغيرة وغنت معنا اغنية غير حزينة تقول
ضاع قمحنا ولم يعد لنا بيت(٣٩)

فالعالم الخارجى هنا يتمثل فى الليل ويتمثل العالم الداخلى فى « روحنا الصعيرة » •

واستعانت ايضا بالخضرة والأشجار حين قالت فى قصيدة « الأوز » :

فليبارك أصحاب المراعى الخضراء
فأبواب السماء مفتوحة وخائفة
ويسمع الرب ويصغى لصلاة الأوز الحافى الآتية من الرياض
حينما كانت النباتات تكثر وشفتاها تتضج
حينما كان الصمت الأزرق يصعد من النهر
حينما كان على وجه الأرض خضرة السكون
كان الأوز الأبيض يتعلم الصلاة (٤٠)

ثم تاتى بصورة فنية من الحقول والخضرة تربط فيها بين الانسان والطبيعة فتقول :

الحقل أصفر ووَاسع امام مدخل البيت
امام ضوء الشجرة المثمرة
الصباح أخضر فى عينيك يا أخى
اخضر وعميق ومشرق (٤١)

ويتمثل العالم الخارجي هنا فى « الحقل ، الشجر ، الصباح » بينما يتمثل العالم الداخلى فى انعكاسات الخضرة على العيون .

لقد اخذت ليئه جولدبرج من كل بستان زهرة ، وانتقت من مظاهر الطبيعة على اختلافها وبهائها ما يضفى جمالا وروعه على اشعارهـا ، وفاضت هذه الاشعار جمالا حين ربطت ليئه بين هذه المظاهر الطبيعية وبين داخلها النفسى وانفعالاتها ، بل واستطاعت ان تعبر بدقة عن اصداء هذه الظواهر على عماقها الداخلية فى جهرها ونجواها . ان من يدقق النظر الى شعر ليئه جولدبرج يظن انه هبة الطبيعة ، ذلك ان الشاعرة قد وظفت الطبيعة بعناصرها المختلفة لخدمة الشعر حتى انه لا يخلو ببيت تقريبا من وصف الطبيعة وتاثيرها على روح الشاعر ، انه هبة الطبيعة التى تنساب الى سمعها وبصرها فتنساب فى داخلهـا فاذا بالشاعرة تحاكيها فى شعرها ، واذا بحديثنا أناشيد عن الجبل الشامخ بصخوره ، والبحر المتلاطم بأمواجه ، والعاصفة المزمجرة بزوابعها ، والشمس المنيرة بأشعتها والقمر المضىء بأنواره ، والنجوم البراقة والأشجار اليانعة ، والليل الساكن والنهار اللامع . . . كل ذلك يفيض ينغم كأنه نغم سندلع ، وهو نغم تتجاوب اصداؤه فى روح ليئه جولدبرج . . ويرتبط كل هذا بموسيقى ظاهرة وخفية لها من الايقاع ما يجعلها تبقى طويلا بعد قراءتهـا ملىء الأذن والقلب ، كما تبقى صورها الطبيعية منحوتة فى الذاكرة مما جعل ليئه جولدبرج شاعرة الطبيعة الاولى فى الادب العبرى(٤٢) وصاحبة اللفظ السلس الموائم للحدث المعبر عنه (٤٣) .

الأساس الثالث : التتابع ازمنى للقصيدة

اما عن الصورة البلاغية فقد كتبت ليئه جولدبرج ـ تقول : « نستطيع ان نجزم بديناميكيه الصورة البلاغية أو الصورة الشعرية ، فحين نستخدم الأسماء استخداما دقيقا فاننا نصل الى استثارة الاحساس نحوها ، كما أن الاستخدام الصحيح للفعل أو مستقاته ـ وهو الذى يمثل الحدث ـ يبعث فى هذه الاسماء الحركة والديناميكية ، وبذا يعتبر الشعر مرآة للزمن وهى مرآة توقف عجلة الزمان وتجمد حركتها فى

لحظة معينة لتجسد امامنا صورة هذه اللحظة فى شكلها الثابت وباوصافها الدقيقة ، ولتكشف لنا الدفين من الكنوز الرمزية لهذه اللحظات ، كما انها توضح لنا حركة الزمان وتطوره وتقلباته . ان الصورة البلاغية هى التى تحرك الشعر او توقفه ، وهى التى تعطيه صفة الثبات او التدفق والحركة »(٤٤) .

وكلمات ليئه جولدبرج السابقة تتسم بالعمومية والغموض حيث لم تشر لنا الكاتبة كيف « سيوقف الشعر عجلة الزمان » ؟ ثم كيف ستقوم الصورة الشعرية ـ وهى بطبيعتها ديناميكية متحركة ـ بوصف لحظات ثابتة ، وفى نفس الوقت تعبر عن حركة الزمان وتقلباته ؟ وحتى لو التقط شاعر منظرا من مناظر الطبيعة واختزنه فى الذاكرة ثم اراد تضمين قصيدته هذا المنظر ، فانه ـ رغما عنه سيعطيه صفة الحركة والديناميكية ، لأنه لم يختر هذا المنظر الا لكونه يعبر عن شيىء ما متحرك فى اساسه ، اليس التعبير ـ فى حد ذاته ـ شيئا من الحركة ؟ بل يمكننا ان نذهب الى ما هو ابعد من ذلك ، الى المثال الذى يأخذ قطعه من الحجر ليصنع منها تمثالا ، فبعد ان ينتهى من صناعته هل تظن ان التمثال قطعة ثابتة جامدة من الحجر لا حركة فيها ، لا نعتقد ذلك ، لأن المثال لم ينحت تمثاله الا لكى يعبر عن شيىء ـ فاعطى هذا التمثال ملكه التعبير عن شيىء ما يتفاعل فى داخله يستثير به احساس الآخرين وخواطرهم ، ولولا هذا ما صنع التمثال ، وكما سبق لنا القول ، فان التعبير شيىء من الحركة ، ولهذا فان التمثال فى هذه الحالة متحرك وليس ثابتا . . فما بالنا اذا سجل شاعر منظر السماء وهى تهطل بأمطارها ، او النجوم أو الرياح وقد بثت زوابعها وغير ذلك من مظاهر الطبيعة ، هل يتسنى له ان يجعل هذه الصورة ثابتة ، وكيف وكل ما فى الصورة متحرك وديناميكى لانه عبر عن قيمة من القيم ؟ واذا اقتطفنا بعضا من اشعار ليئه جولدبرج ذاتها لنذلل على اقوالنا سنجد قصيدة « الغدير يغنى للحجر » حيث تقول :

قبلت الحجر وجسده المنعزل

فهو الوفى وانا الخائن

انا المتغير وهـــو الـــــابت

هو سر الكون ، وانا مفشيه (٤٥)

فالغدير هنا متحرك بطبيعته لا يمكن ايقافه ، وهو يقبل الحجر ، ولكن هل الحجر هنا ثابت ، لا نعتقد ذلك ، فقد وصفته بالوفاء وانه سر الكون ، اليس فى صفة الوفاء ذاتها تعبير عن سلوك معين ، وكما قلنا التعبير شيء من الحركة ، وحتى صفة « سر الكون » تتضمن الحركة ، لأن السر ما هو الا حركة تعتمل فى داخل من يحمله ، وانى فى حل عن التدليل على حركة الغدير ، فالشاعرة نفسها كفتنا مئونة هذا ، بل انها تناولت العلاقة بين الغدير والحجر قبل ذلك ...

قبلت الحجر النـــــائم
فانا النشيد وهو السكـون

هو اللغز وانا قائلــــه

فكلانا نحت من أصل واحـد

انا الشاعرة وهو الحيــاة (٦٤)

فهى تصف الحجر هنا « بالحياة » ، فهل الحياة تعبير عن الحـركة أو عن الثبات ، لا شك ان الصفة الرئيسية للحياة هى التعبير وليـس الثبات ، وفى قصيدة اخرى بعنوان « الشجرة تغنى للغدير » نجـدها تقــول :

الذى اخذ خريفى الذهبى
اسـال دمى حين اسقط اوراقى
الذى يرى ان ربيعى سيعـود
اليه فى فصله الشـــــتوى
اخى الغدير الزائل يومـا
والذى يأخذ شكلا آخر يوما تلو آخر
اخى النيار الدافق بين شـــاطئيه
يا من تتدفق مثلى فى الربيع والخريف

فالقصيدة تتضمن صورة فنية لكل من الغدير والشجرة ، فهل هى صورة متحركة أم ثابتة ، حقا التقطت الشاعرة منظرا من مناظر الطبيعية واختزنته ثم انطلقت تعبر عن ذلك المنظر المختزن فى الذاكرة ، ولكن حين ارادت التعبير اتجهت ـ دونما تشعر ـ الى تحريك المنظر ، فالغدير « زائل متدفق » ، يأخذ شكلا آخر يوما بعد يوم » والشجرة ذاتها « سقطت اوراقها ـ ولكنها ستعود الى ربيعها ـ وتتدفق فى الربيع والخريف فهل هذه الصورة ثابتة ام متحركة . وكيف وعبارة « يأخذ شكلا آخر يوما بعد يوم » تفيد الحركة السريعة المتعاقبة .

والحقيقة ان الشاعرة لم تستطع ان تعطينا فى كتابها تفسيرات شافية لمقصدها من اقوالها السابقة ، ولكننا نستطيع ان نقول بان كل صورة فنيــة وضعتها ليئه جولدبرج فى اية قصيدة من قصائدها كانت تختلف عن الصورة التى تسبقها او تعقبها من ناحية الايقاع والوزن وتركيب الجملة ، وهذا الفصل بين مختلف الصور أدى الى جزىء الصورة الفنية الكلية ، وهو ما ظنته الشاعرة فصلا زمنيا او ايقافا للزمن ، وما هو بذلك ، ولكننا نستطيع ان نقول ان كل صورة شكلت ما يمكن لنا تسميته « محطة » تصل اليها المركبة ثم سرعان ما تنطلق لتكمل سيرها . . ان التلاعب الزمنى بالأوزان المختلفة فى كل سطر او فقرة شعرية لم يستطع القضاء على التتابع الزمنى للقصيدة ، بل اندفعت فى تتابعها دون ان تتوقف عجلة الزمان لحظة واحدة كما تصورها الكاتبة .

الأساس الرابع : موسيقى الشــعر :

فى نهاية حديثها عن نظرية الشعر تناولت ليئه جولدبرج قضية الوزن والموسيقى حيث قالت « يجب على الشاعر ان يستوعب لحن القصيدة بالكامل فى داخله قبل أن يحط كلمة واحدة فى قصيدته » فهى ترى ان اللحـن هو الذى ياتى باللفظ المناسب ، أو أن يتجه الشاعر بمحض ارادته الى خلق الموسيقى الذى سيسير عليها فى القصيدة . . ونحن نتفق مع الكاتبة فى بعض ماقالته ونختلف معها فى بعض آخر ، فالشاعر يمكن ان يتجه عن طيب خاطر ـ الى وزن معين ينظم عليه قصيدته ويتحكم فى موسقاها الخارجية ولكن الألفاظ باعتبارها ـ مجموعة من الأصوات ـ تحتوى على

موسيقى داخلية لايمكن للشاعر ان يتحكم فيها ، اذ هى هبة قد كمنت فى الشاعر ، بل هآ ملكه يتفاوت وجودها من شاعر لآخر . بل اننا نستطيع ـ من خلالها ـ أن نميز بين شاعر وآخر من حيث درجة المهارة ، وبمعنى آخر قد يتفق العديد من الشعراء فى اختيارهم لوزن القصيدة ولموسيقاها الخارجية ، ومع ذلك فعند قراءتنا لانتاجهم الشعر ترانا نفضل احدهم على الآخر من خلال اختلافهما فى الموسقى الداخلية التى ترتكز اساسا على قـــوة اللفظ ومـــسيقاه ودقته ومضمـــونة اما الاصرار علـــى استيعاب الشاعر للحن القصيدة قبل نظمها فلا يمكن التاكيد عليه ، وهل يمكننا ان نميز ـ من خلال الشعراء او القصائد ـ بين شاعر حمل اللحن اولا ثم جاء بالالفاظ وبين شاعر آخر جاء بالألفاظ التى خلقت اللحن ؟ وخاصة أن كلا منهما يصل الى اللحن والوزن والقافية فى قصيدته ؟ لا نعتقد ذلك خاصة وان القصائد تتضمن الموسيقى الداخلية والخارجية ولا فرق بين من كون لحـن القصيـدة اولا ومن توصـــل اليه أثناء النظم .



الهـــوامش

ولدت ليئه جولدبرج عام (١٩١١) فى مدينة كوفنو التابعة لمقاطعة لتوانيا ، وحين بلغت الثامنة من عمرها تعلمت اللغة العبرية لتكون لغتها الثانية بعد الروسية التى تربت فى أحضانها ، وفى عام (١٩١٦) بدأت تخطو أولى خطواتها نحو نظم الشعر باللغة الروسية ، حتى التحقت بالمدرسة الثانوية العبرية فى ليتوانيا عام (١٩١٩) فبدأت تصـــيغ أدبها باللغة العبرية لتكون بذلك أول من اعتلى ـ من خريجى تلك المدرسة ـ مسرح الأدب العبرى ورفع من شأنه ، حيث نشرت باكورة انتاجهـــا الشعرى فى مجلة هيدليطا « صدى لتوانيا » عام (١٩٢٨) وهو العام الذى التحقت فيه بجامعة كوفنو حيث درست فيها اللغات الســـامية والتاريخ والأدب الروسى والفلسفة . فى عام (١٩٣٠) انتهـــت من دراستها فى جامعة كوفنو واستطاعت الحصـــول على منحـــة دراسيـــة للسفر الى المـــانيا حيث التحقت بجامعتى برلين وبون ، وكللت حياتهـــا الدراسية بالحصول على درجة الكتوراة فى الفلسفة عام (١٩٣٣) .

فعادت على اثرها الى ليتونيا لتعمل معلما للأدب العبرى فى المدرسة الثانوية العبرية حيث استمرت فى هذا العمل لمدة عامين قررت بعدها الهجرة الى فلسطين حيث عملت محررة فى مجلة دافار ليلاديم « دافار للأطفال » فتوفرت لها بذلك أمكانية نشر أشعارها وخواطرها ، وخرج الى النور ديوانها الشعرى الأول طبعوت عاشان « بصمات دخان » ، ثم أعقبته بباكورة انتاجها النثرى المتمثل فى كتاب مختاقيم منسيعا مدومية « رسائل من رحلة وهمية » ، وفى تلك الفترة نظمت للأطفال العديد من القصائد الشعرية وكتبت لهم الكثير من القصص فانساب انتاجها كالتيار السيال المنهمر حيث تعاقت صدور دواوينها الشعرية : شبولت بروقات هعاين « سنبلة خضراوية العية عام (١٩٣٩) ، شير بكفاريم » اشعار فى القرى « عام (١٩٤٢) ، مبتى هياشان » من بيتى العتيق « (١٩٤٤أ) على هبريجا » حول الازهار « عام (١٩٤٨) باراق ببوكر » بريـــق

فى الصباح (١٩٥٥) ، موانقدام أو متوحاران عاجلا أو آجلا عــــام (١٩٥٩) ، عد هنيلاهازه « من هذه الليلة » عام (١٩٦٤) . أمـا انتاجها النثرى للاطفال فيتركز فى مجموعاتها القصصية التى تذكر منها على سبيل المثال : يديدى مرحوف أرنون « أصدقائى من شارع أرنون » عام (١٩٤٣) ، فهو هاور « وهو النور » عام (١٩٤٦) ، نيسيم ونفلاوت « معجزات واعاجيب » عام ١٩٤٤ ، ساراف قاطان « كـوخ صغير » (١٩٥٩) ، معسيه بشلوشا أجوزيم « حكاية ثلاث جوزات عام ١٩٦٠ » ، معسيه بتسيار « حكاية رسام عام (١٩٦٥) . ويضـاف الى ذلك رصيد هائل من الكتب النقدية والتثقيفية من بينها : يلقوط شيرت روسيا « ديوان من الشعر الروسى » بالاشتراك مع ابراهام شلونسكى عام (١٩٤٢) بجيتا عم مشورير « لقاء مع شاعر ...) ، ولواح هأوهيفيم « قائمة المحبين (بالاشتراك مع آخرين ... ١٩٥٦) ، حيشا براقيم بيسودوت هشيرا (مخسة فصول فى ...) (١٩٥٧) ايمانوت هيسيور « فن القصة » عام (... فروت هاروسيت بمياه هتشع عسرى « الأدب الروسى فى القرن التاســع عشر » عام (١٩٦٧) ، ولم تقتصر ليئه على الانتاج الأدبى الذاتى فقط ، بل ساهمت بدور كبير فى حركة الترجمة من اللغات الأخـرى الى العبرية حيث كانت تتكلم بست لغات ، فلعبت بذلك دورا كبير فى اثراء المكتبة العبرية بخضم هائل من الكتب المترجمة من بينها مختاقيم مبيت هيــكيلى « خطابات من السجن » تأليف روزا لومسكبرج (١٩٤٢) ، يلدوت « طفولة » تأليف جوركى (١٩٦٣) ، نتيف هيسوريم « درب الآلام تأليف تولستوى (١٩٤٦) ملحا مافشالوم « الحرب والسلام » تولستوى (١٩٥٤٣) ، ناسعتى لشفيديا « سافرت الى السويد » تأليف ابس (١٩٥٣) ، بيت سيفر لناشيم مدرسة النساء (١٩٦٦ تأليف موليير . ناهيك عن العديد من المقالات والمسرحيات والمؤلفات الأخرى . وقـد حصلت ليئه جولدبرج على العديد من الجوائز فى الأدب عام ١٩٦٩ وجائزة حولون ١٩٦٠ ع وقد تدرجت ليئه فى المناصب العلمية الى أن تبوأت رئاسة قسم الأدب المقارن فى جامعة القدس عام ١٩٦٢ ، وفى الخامس عشر من يناير ١٩٧٠ توفيت ليئه جولدبرج بعد أن تركت انتاجا أدبيا ما يزال يشكل تراثا هائلا وأصيلا فى الأدب العبرى .

(١) محمد عنيمى هلال : المدخل الى النقد الأدبى الحديث القاهرة ١٩٥٨ ص ١ .

2 — Jean Paulhan : Petite Preface a Toute Cuitique Paris 1951 . p. 12

(٣) ناتان زخ : رئياة ات هجشم « انحنو شقيتم » رؤيه المطر ، نحن هادئون مقال نشر فى جريدة دافار بتاريخ ٦ نوفمبر ١٩٦٩ .

(٥) ليئه جولدبرج : حمشا براقيم بيسودوت هشيرا خمسة فصول فى أسس الشعر مطبعة الوكالة اليهودية _ القدس ١٩٥٧ ص ٣٢ .

(٦) يعقوب فيخمان : مشوريرت حداشا مطبعة [illegible] ١٩٠ ص ٣٧٥ .

(٧) الدواوين الشعرية التى نظمتها ليئه حتى صدور كتابها النقدى خمسة فصول فى سس الشعر هى : « طباعوت عاشان » حلقات الدخان عام ١٩٣٨ ، « مبينى هياشان » من بيتى العتيق ١٩٤٤ ، « على هبريجا حول الزهرة ١٩٤٨ ، باراق ببوكر » برق فى الصباح ١٩٥٥ .

(٨) ليئة جولدبرج : « حمشا براقيم بيسودوت هشيرا » خمسة فصول فى أسس الشعر ص ٣٢ .

(٩) المرجع السابق ص ٣٣ .

(١٠) الكسندر بوشكين : هو امير شعراء روسيا ، عاش فى الفترة من ١٧٩٩ الى ١٨٣٧ ، ويعتبر عصره العصر الذهبى للشعر الروسى وهو عصر التقارب والتعارف بين الأدب الروسى من جهه والآداب الغربيــة والشرقية من جهه اخرى . اما القصيدة التى تناولتها فهى بعنـــوان « شيرت ميرث » شعر التمرد من ديوان « تراجيد يوت قطانوت » مآسى صغيرة وقام بترجمته ابراهام شلونسكى .

(١١) ليئه جولدبرج : حمشا براقيم بيسودوت عشيرا « خمسة فصول فى اسس الشعر » ص ١٧ .

(١٢) المرجع السابق ص ١٨ .

(١٣) شوبنهور : فيلسوف المانى عاش فى الفترة من ١٧٨٨ - ١٩٦٠. كان يرى ان الموسيقى ليست فى حاجة الى غير الأصوات ، اما ما يثير هذه الاصوات من مناظر وحركات فلا يعنى الموسيقى كثيرا .

(١٤) ليئه جولدبرج : حشا براقيم بيسودوت عشيرا « خمسة فصول فى اسس الشعر » ص ١٩ .

(١٥) المرجع السابق ص ٢٦ .

(١٦) المرجع السابق ص ٤٠ .

(١٧) المرجع السابق ص ٤٨

(١٨) يعقوب فخمان : مشوريرت حداشا « شاعرة جديدة » ص ٢٦١ .

(١٩) ليئه جولدبرج : موقدام او منوحار « أن عاجلا أو آجلا سفريت بوعاليم مكتبة بوعاليم القدس ١٩٥٩ » .

(٢٠) المرجع السابق ص ٢٠ .

(٢١) المرجع السابق ص ٢٣ .

(٢٢) المرجع السابق ص ٢٤ .

(٢٣) المرجع السابق ص ١٩ .

(٢٤) المرجع السابق ص ٦٣ .

(٢٥) المرجع السابق ص ١٠٩ .

(٢٦) الفكر التعادلى هو تعايش المتناقضين فى مكان واحد ،

يحاول كل منهما ان يقضى على الآخر لينفرد بالهيمنة على الساحة وحده ، ومن خلال هذا الصراع ينشأ طرف ثالث لا ينحاز لهذا او لذلك ، بل يوفق بين رغبات كل منهما بحيث يتنق مع احدهما فى بعض رغباته ومع الآخر أيضا فى بعض رغباته ، وبذا بسيطر هذا الطرف الثالث على مجريات الأمور ولا يترك الفرصة لكل من الطرفين الآخرين أن يحقق رغبته بشكل كامل ، بل بشكل جزئى ، ومن خلال ذلك ينتج توازن أو « تعادل » بين المتناقضات ، ولكن هذا لا يعنى ان الصراع بينهما يتوقف ، كلا انه يستمر طالما استمرت الحياة ، وخير مثال على ذلك الصراع بين الخير والشر ، هل يستطيع الخير أن ينتصر انتصارا كاملا على الشر او هل يمكن للشر ان يهزم الخير هزيمة نهائية ؟ بالطبع لا يمكن لاحدهما ان يقضى على الآخر قضاء نهائيا بل يجبر كل منهما أن يتعايش مع الآخر ولكن فى اطار ثالث وسط بينهما .

(٢٧) لينه جولدبرج : ان عاجلا أو آجلا ص ١٢٩ .

(٢٨) يعقوب فيخمان : مشوربرت حداشا ـ شاعرة جـديدة ص ١٥٦ .

(٢٩) مونى ميجيد : تورت مشيرا نظرية الشعر ١٤٤ .

(٣٠) ليئه جولدبرج : خمسة فصول فى اسس الشعر ص ٨ .

(٣٢) شوقى ضيف : النقد الأدبى ص ١٦٢ .

(٣٣) لينه جولدبرج : خمسة فصول فى اسس الشعر ص ١٩ .

(٣٤) ليئه جولدبرج : المرجع السابق ١٥١ .

(٣٥) ليئه جولدبرج : المرجع السابق ص ٤٥ .

(٣٦) ليئه جولدبرج : موقدام أو منوحازان عاجلا او آجلا ١٩ .

(٣٧) نينه جولدبرج : موقدام أو منوحار ان عاجلا أو آجلا ص ١٩ ٠

(٣٨) لينه جولدبرج : المرجع السابق ص ١٧ ٠

(٣٩) ليئه جولدبرج : المرجع السابق ص ٢٧ ٠

(٤٠) ليئه جولدبرج : المرجع السابق ص ٢٥ ٠

(٤١) ليئه جولدبرج : المرجع السابق ص ٣٢ ٠

) ٤٢ (يعقوب فيخمان : مشوريرت حداشا شاعرة جديدة ص ٢٧٥ ٠

(٤٣) متن ميجيد : تورات هشيرا (نظرية الشعر) ص ٢٢ ٠

(٤٤) ليئة جولدبرج : خمسة فصول فى أسس الشعر ص ١٥٤ ٠

(٤٥) لينه جولدبرج : موقدام أو متوحاران عاجلا أو آجلا ص ٨٥ ٠

(٤٦) المرجـــع السابق : ص ٨٤ ٠

(٤٧) ليئه جولدبرج : خمسة فصول فى أسس الشعر ص ٢٣ ٠

* * *

قائمة المصادر والمراجع

اولا : مراجــع بالعربيـــة :

١ ـ سهير القلمـاوى : النقـد الأدبى .

٢ ـ شوقى ضـيف : فى النقد الأدبى .

٣ ـ رشاد رشـدى : ما هو الأدب القاهرة ١٩٦٠

٤ ـ عبد الوهاب المسيرى : موسوعة المفاهيم الصهيونية القاهرة ١٩٧٥

٥ ـ محمد غنيمى هلال : المدخل الى النقد الأدبى الحديث القاهرة ١٩٥٨

٦ ـ محمد مندور : محاضرات فى الأدب ومذاهبه .

٧ ـ محمد مندور : منهج البحث فى الادب واللغة .

ثانيا : مراجـع بالعبريـة :

١ ـ ابراهام بريفيدا : دركاه شل ليئه جولدبرج « طريق ليئه جولدبرج » نشير ١٩٦٠ .

٢ ـ طوبيا روفنر : ليئه جولدبرج . دار نشر « بوا عاليم » ١٩٨٠ .

٣ ـ يرفى تامار : ليقط مشيرى ليئه جولدبرج : مقتطفات من شعر ليئه جولدبرج القدس ١٩٨٢ .

٤ ـ يعقوب فيخمان : مشوريرت حداشا « شاعرة جديدة » مطبعـــة دار نشر « عام عوفيد » ١٩٨٠ .

٥ ـ يشعيا بينوفيتس : دفاريم عى شيرت ليئه جولدبرج « كلمات حول شعر ليئه جولدبرج » مطبعة عام عوفيد ١٩٦٤ .

٦ ـ ليئه جولدبرج : حشا براقيم بيسودوت هشيرا « خمسة فصول فى الشعر » مطبعة الوكالة اليهودية القدس ١٩٥٧ .

٧ ـ ليئة جولدبرج : موقدام أو منوحار « ان عاجلا أو آجلا » دار نشر بوعاليم القدس ١٩٥٩ .

٨ ـ موتى ميجيد . تورات هشيرا « نظرية الشعر » مجلة « مولاد » ١٩٧٠ .

٩ ـ [illegible] : رئيات ات هجيشم ـ انحنوشقيتيم « رؤية المطر ـ نحن [illegible] مقال فى جريدة دافار بتاريخ ٦ نوفمبر ١٩٦٩ .

ثالثا : مراجـع باللغات الأوربية :

1 — Jean Paulhan : Petite Preface a Toute Critiqul Paris 1951 .



الاعتمــــاد على الذات(*)

طريق الى التنميـــة

(*) دكتور سعد ابراهيم جمعة استاذ علم الاجتماع المساعد بكليــة الآداب جامعة القاهرة .

لا يعدو هذا البحث ان يكون الا اسهاما متواضعا فى المناقشات الدائرة حول قضية التنمية ، باعتبارها اكثر القضايا حيوية ، ولقد اكتسبت حيويتها هذه من استمرار معاناة الدول المتخلفة من حالة التخلف التى تعيشها ، وذلك على الرغم من المحاولات الدائمة لرسم الاستراتيجيات واقتراح السياسات المتعددة ، والتى اصبحت مثار جدل ونقاش لا يزال دائرا حتى الآن .

غير ان اهم ما يعنينا هنا من المناقشات الدائرة فى الوقت الحاضر قد ركزت على القضية المحورية المتمثلة فى مطالبة دول العالم الثالث باستبدال النظام الاقتصادى الدولى القائم بنظام عالمى جديد (١) .

وجدير بالاشارة أيضا ان هذا البحث لا يركز اهتمامه بشكل مباشر على الاختلافات الواضحة فى الرأى بين ممثلى كل من الدول الصناعية الغربية ودول العالم الثالث (٢) تجاه هذه القضية المحورية بقدر التركيز على محاولة طرح مجموعة من التصورات ، التى قد تساعد على تعديل وبلورة الافكار الرامية الى صياغة جديدة لسياسة التنمية .

ومن ثم فانه يتعين علينا ان نتناول بالعرض السريع بعض القضايا المحورية للخلافات الجوهرية بين نظريات التنمية ، وبين ما تفرزه من سياسات . فمن الواضح ان هذه السياسات ، بكل ما تتضمنه من برامج وأساليب تنفيذية فى كل من المجتمعات المتقدمة ، ومجتمعات العالم الثالث كانت ولا تزال تقوم على اتساق واضح ، وترابط شديد ، وتجديد كامل لادوار كل منهما فى اطار النظام الاقتصادى الدولى ، بما يخدم مصالح الدول المتقدمة .

وكانت الآمال تراود كل مجتمعات العالم الثالث ، وما زالت تراود بعضها ، فى امكان التخلص من حالة التخلف التى تعانى منها بشكل سريع وحاسم ، وهى تستند فى ذلك الى الاتجاهات الغربية الشائعة ، والتى ترى أن التخلص من التخلف لا يمكن ان يتحقق الا عن طريق (٣) :

(أ) زيادة التوسع فى التجاره المتمثلة فى تصدير المواد الأوليـة .

(ب) استيراد الاحتياجات الاساسية ، اللازمة لتصنيع السلع المشابهة لمنتجات الدول المتقدمة .

(جـ) تقرير حق الاستثمار فى القطاع الخاص لراس المال الاجنبى ٠

(د) قبول المزيد من المساعدات والقروض من الدول المتقدمة ٠

(هـ) اطلاق الحرية ، المدعمة تشريعيا لانتقال التكنولوجيا الحديثة٠

(و) العمل ـ والى ابعد مدى ـ على توثيق التعاون بين مجتمعات الدول المتخلفة ومجتمعات الدول المتقدمة فى مختلف المجالات ٠

ففى ضوء ذلك ، يتضح ان المحور الاساسى الذى تدور حوله معظم الافكار السائدة هو الدعوة الى العمل على ترسيخ وتدعيم العلاقة بين العالم الثالث والنظام الاقتصادى الدولى ٠ ومن ثم فان التركيز على تدعيم هذه العلاقة ـ يعتبر فى حد ذاته ـ النجاح والانجاز لسياسات التنمية ٠

ولعل ذلك يجعلنا نسعى الى ان نسوق من الدلائل والبراهين ، ما يدعم وجهة النظر التى نتبناها هنا ، وهى ان الطريق الامثل ـ ان لم يكن الوحيد ـ امام مجتمعات العالم الثالث ، لكى تتمكن من الوقوف على اقدام ثابتة ، يتمثل فى تحررها وتحريرها من فرض القيود على ارادتها ، وقرارها الخاص بتحديد اسلوب تعاملها الاقتصادى مع الدول المتقدمة ، الامر الذى يؤهلها لان تتخذ موقفا اكثر فعالية فى التعاون المثمر والخلاق ، مع غيرها من المجتمعات فى اطار النظام الاقتصادى العالمى ، خاصة على المدى الطويل ٠

ولتكن الدعوة واضحة انه : لا تكامل بين النظم الاقتصادية لكل من الدول الصناعية المتقدمة ومجتمعات العالم الثالث المتخلفة ، ولكنه العمل على حرية وتحرير العالم الثالث من العلاقات الاقتصادية القائمة فى اطار النظام الاقتصادى الدولى ٠

وحتى نبتعد ـ رغبة ووعيا ـ عن استخدام القوالب الجامدة فى الاقوال ، فيمكننا التاكيد على ان للحرية وللتحرر مضمونهما الواضح ، وحقيقة التعبير عنهما تكمن فى امكان الاختيار الحر فى توسيع قاعدة التعامل الى اقصى درجاتها او الحد منها حتى تصل الى تلك الحالة التى يطلق عليها « العزلة الاقتصادية » ، على ان يخضع هذا الاختيار لما تمليه ظروف المجتمع ومصالحه فقط ٠

ويصبح من الضرورى أن نوضح ، اننا لا نســتهدف ولا نسعى الى الدعوة الى اتباع سياسة للتنمية فى اطار « العزلة الاقتصادية » على انها الحل الوحيد والامثل لمشكلات التخلف فى العالم الثالث · ولكننا نحاول ، وفى اطار ما سبق، أن نثير مجموعة من الافكار والقضايا المنطقية المنبثقة عن الخبرات ذات الابعاد التاريخية ، والتى كان لها تأثيرها الواضح على نتائج الابحاث المعاصرة · ونخص بالذكر هنا تلك التى تلقى الضوء على طبيعة العلاقات السائدة بين كل من الابنية القائمة فى العالم الثالث سواء اكانت اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية ، والنظام الاقتصادى الدولى ، والتى تعتبر السبب الحقيقى وراء ظهور العديد من المشكلات فى دول العالم الثالث ·

ولتوضيح ما سبق يجدر بنا ان نبدأ بعرض تحليلى مختصر لاهم الاسس الاقتصادية اللازم توافرها ، كى يصبح النظام قادرا على الوفاء باحتياجات المجتمع · هذا بالاضافة الى بعض الملامح الرئيسية لاقتصاديات العالم الثالث ، مما يساعد فى النهاية على القاء الضوء على أهمية الدعوة لتحرير وتحرير او حتى عزلة العالم الثالث كواحدة من سياسات التنمية ·

الاسس الواجب توافرها للنظام الاقتصادى الكفء :

لعلنا لا نثير خلافا اذا اشرنا الى ما توصلت اليه البحوث ـ على اختلاف منطلقاتها الفكرية ـ من ضرورة توافر نموذج متميز لتكوين رأس المـال كشرط اساسى لاحداث تنمية مجتمعيـة ناجحة · وطبقا لوجهـة النظر الاقتصادية البحتة ، فأن ذلك لا يحدث الا من خلال تضافر الجهود والتعاون المشترك بل والتكامل بين مجموعة من القطاعات الاقتصادية الاساسية ، وذلك من خــلال :

ـ العمل الدائب لتحقيق زيادة المساحة المحصولية للاراضى الزراعية بالشكل الذى يحقق الأشباع الكامل للاحتياجات الغذائية الاساسية لـكل افراد المجتمع من ناحية ، مع ضمان تزويد الاراضى الزراعية بالمواد الاولية اللازمة لها من ناحية اخرى ·

ـ اما فى مجال الانتاج الصناعى الاستهلاكى فيجب التركيز على انتاج السلع الاستهلاكية ذات الصفة الشعبية دون التركيز على انتاج السلع الفاخرة ٠

ـ وفى مجال صناعة السلع الانتاجية ، فلابد من الاتجاه نحو انتاج الادوات والاجهزة اللازمة للانتاج الزراعى ، الادوات الانتاجية اللازمة لانتاج السلع الاستهلاكية (الآلات الخفيفة والماكينات البسيطة) ، الادوات الانتاجية اللازمة لانتاج السلع الوسيطة وكذلك الادوات الانتاجية اللازمة لانتاج السلع الانتاجية (تصنيع الآلات الثقيلة ، الحاسبات الالكترونية ، مختلف وسائل الاعلام ٠ ٠ ٠ الخ) ٠

ـ انتاج السلع نصف المصنعة بما يتيح فرصة انتاج السلع الوسيطة اللازمة لانتاج السلع الاستهلاكية (صناعة الحديد والصلب ، الصناعات الكيميائية ، صناعة الطاقة ٠ ٠ ٠ ٠ الخ) ٠

ـ انتاج السلع الاساسية اللازمة لاقامة مشروعات البنية الاساسية ، خاصة تلك التى يطلق عليها مشروعات « الاستهلاك الجماهيرى » ، ويقصد بها وسائل المواصلات ، شبكات الاتصالات بأنواعها المختلفة ، المؤسسات التاهيلية والتعليمية والتدريبية ، المرافق العامة ٠ ٠ ٠ الخ) (٤) ٠

هذا ونشير الى الحقيقة التاريخية التى تنبهنا الى ان كفاءة النظام (أى نظام ٠ ٠ سواء كان اقتصاديا أو سياسيا ٠٠٠الخ) ، ـ والتى يمكن قياسها بمدى استمراريته واستقراره ـ انما تستند بالضرورة الى صياغة وتشكيل شبكة العلاقات المتبادلة بين قطاعاته المختلفة ، وينطبق ذلك على النظام الاقتصادى بطبيعة الحال ممثلا فى قطاعاته السابق الاشارة اليها ٠ ونضيف تبعا لذلك ان دوام واستقرار عملية التنمية ـ على المدى البعيد ـ انما يؤدى الى وضوح وبلورة مكونات الابنية الاقتصادية والسياسية والقانونيه بل والمجتمعية بصفة عامة ، بينما تسير ـ وفى نفس الوقت ـ العلاقات المتبادلة بين مختلف القطاعات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية نحو الترابط والعمق ، مما يؤدى فى النهاية الى وجود بناء مجتمعى تترابط كل مكوناته ـ بما لها من ميكانيزمات ـ فى تناسق واتساق ، وبذلك يصبح البناء قادرا على صياغة أسس وقواعد الانجاز والاداء ٠

واذا اردنا قدرا من التفصيل لتوضيح اهم السمات الرئيسية لمثل هذا البناء المجتمعى ، فلا سبيل لنا سوى الاعتماد على واقع النظم القائمة والتى اثبتت كفاءتها ، قياسا على استمراريتها واستقرارها الى حد كبير نسبيا . وعلى ذلك فمن خلال الخبرات الواقعية نعرض لخصائص البناء المجتمعى المترابط فيما يلى :

ـ من القواعد الاساسية التى تقوم عليها هذه النظم ، ضرورة النظر الى القوى العاملة المنتجة باعتبارها عنصرا اساسيا يرتبط عضويا بالنشاط الاقتصادى ، بمعنى ان يحصل على العمل ، كل من يرغب فيه ويطلبه ويبحث عنه ، الامر الذى يؤدى الى ضمان الحصول على دخل منتظم يترجم الى القدرة على اشباع الاحتياجات الاساسية كما وكيفا بالقدر الذى يسمح به حجم هذا الدخل ، مما يعنى اتاحة الفرصة للانضمام الى ما يعرف بجموع المستهلكين .

ـ ومن القواعد الاساسية ايضا . التى تقوم عليها هذه النظم ، ضرورة توافر مجموعة من العلاقات والميكانيزمات المتبادلة والمؤثرة بين كل من الاجهزة الانتاجية وحجم وطبيعة العمالة ونمط الانتاج(٥) .

مما سبق يمكننا ان نستنتج أن قوة العلاقات القائمة داخل البناء الاقتصادى تعتبر مقياسا يكشف عن مدى صلابه بناء عملية التنمية والتى تقع فى مكان ما على ذلك المتصل الذى يمثل احد قطبيه منتهى البساطة ويمثل قطبه الآخر منتهى التعقيد . وعلى ذلك فان انخفاض مستوى أداء النظام الاقتصادى ، وغياب قيمة الانجاز وبساطة التكنولوجيا السائدة فى مجتمع ما ، انما تتوافق بالضرورة مع التدهور الواضح فى مستوى الدخل وانخفاض مستوى الطلب بصفة عامة ، واتجاهه نحو السلع الاستهلاكية بصفة خاصة ، أما اذا ارتفع مستوى اداء النظام الاقتصادى ، وازدادت قيمة الانجاز قوة ، وساد استخدام التكنولوجيا المتقدمة ، فان ذلك يعنى الارتفاع بمستوى الدخول ، ومن ثم تتعدد الفرص المتاحة للاشباع الافضل أمام التنمية كى تكتسب ديناميتها الايجابية .

ونستخلص مما سبق أن هناك علاقة سببية بين كل من الاجور ومستوى الاداء والانجاز للنظام الاقتصادى ككل ، نضع صياغة لها فيما يلى :

انه كلما ارتفع منوسط الاجور ، ارتفع مستوى الانجاز والاداء .

واستكمالا لما سبق فيجب الاشارة الى حقيقة هامة : هى أن مثل هذا النظام ، بما له من خاصية ارتفاع متوسط الاجور وبالتالى ارتفاع مستوى الاداء والانجاز ، يتسم بالوفرة فى الاكتشافات العلمية ، وخاصة فى مجال التكنولوجيا ، مما يساعد على اتاحة الفرصة ـ ولا قصى درجة ـ امام التنمية كى تكتسب ديناميتها الايجابية .

وجدير بالملاحظة أن مثل هذا النظام يعتبر اكثر من غيره عرضة لمواجهة تلك الظاهرة المعروفة بتداعى التغيرات البنائية المستمرة والمؤثرة ، والتى يمكن التعرف على ملامحها من خلال تعدد وتنوع الازمات السياسية والاجتماعية والثقافية ، والتى تعمل المجتمعات جاهدة على احتوائها والتغلب عليها ، كل حسب قدراته وظروفه وامكانياته ، وهذه بدورها غالبا ما تكون على درجة كبيرة من التباين والاختلاف .

وهذا ما يوضح ، ان مدى نجاح عملية التنمية يتحدد بصفة أساسية من خلال ما اكتسبته الابنية والهياكل الاجتماعية من قدرة على التفاعل فيما بينها ، والكفاءة فى تحقيق التكامل مع بعضها البعض وفعالية التناسق والاتساق فى نشاطها ككل .

وحرصا على تجنب أى غموض قد يحيط بهذا القول ، فلا بد من الاشارة الى أن ما اكتسبته الابنية والهياكل المتقدمة من قدرة وكفاءة وفعالية ، انما تتحقق بعد المرور فى مراحل عديدة تتمثل فى استقطاب النظم الفرعية وتجميع وتوحيد النظم المحلية وبلورتها بتؤدة فى اطار من الاستمرارية والاستقرار ، حتى اصبح لكل مجتمع مؤسساته السياسية والقانونية والثقافية واللغوية وباختصار أصبح للمجتمع شخصيتهالمستقلة وطابعه المميز .

ولعلنا لا نجافى الحقيقة اذا ذهبنا فى عرضنا لوجهة نظرنا الى القول : ان كل عملية من عمليات التنمية ، التى تمت بنجاح فى المجتمعات ذات النظم الاقتصادية الكفء ، كانت - ولا تزال - لها ملامحها الخاصة بها ، والتى يمكن التعرف عليها عن خلال ترتيب الأولويات وتحديد بؤرة الاهتمام وتتابع خطوات تحقيق الاهداف فى اطار الأيديولوجية السائدة فى المجتمع .

فضلا عما سبق ، فقد كان للعلوم الاجتماعية المعاصرة ، التى نمت فى أحضانها نظريات التنمية ، الفضل فى الاسهام الى حد بعيد فى جذب الاهتمام نحو دراسة عاملين اساسيين هما :

(أ) الموقع الذى يحتله المجتمع (أى مجتمع) فى تقسيم العمل الدولى .

(ب) خصائص وطبيعة القوى المسيطرة على السلطة ، ومدى تمثيل المصالح المختلفة والمتعارضة داخل المجتمع .

ولما كان لكل من هذين العاملين خصوصيته فى مساره التطورى المتميز ، فضلا عن حتمية اتساقها مع الواقع المجتمعى ، فقد أصبحا من الأهمية بمكان ، فى اتاحة الفرصة لالقاء الضوء على الاختلافات الجوهرية فى السمات الأساسية التى تميز مختلف عمليات التنمية وتأثيراتها ، وعقد المقارنات بينها فى اطارها التاريخى .

ونرى انه من الضرورى ، أن نسوق ملاحظة هامة ، ،قد تساعد على ازالة ما قد يكتنف العرض السابق من غموض . فان ما جاء - باختصار - عن ملامح بناء النظام الاقتصادى الكفء والقادر على البقاء والاستمرار ، لا ينطبق على النظم الاقتصادية القائمة فى المجتمعات الصناعية الراسمالية وحدها (غرب أوربا وامريكا الشمالية) ، بل انه ينطبق ايضا على المجتمعات الصناعية الاشتراكية (الاتحاد السوفيتى وشرق أوربا) . وفضلا عن ذلك فاننا نستطيع ملاحظة وجود بعض هذه الملامح فى النظم الاقتصادية لبعض الدول النامية ، التى قطعت شوطا بعيدا فى احداث التنمية ، ومن ثم لم تعد تعانى من المشكلات الحادة والملحة التى تعانى منها مجتمعات العالم الثالث بصفة عامة (الصين - كوريا الشمالية - كوبا) . ولقد كان

سبيلها الى ذلك يتمثل فى العمل على زيادة الانتاجيه فى المجال الزراعى ، واقامة قطاع صناعى يستهدف انتاج السلع الانتاجية والاجهزة التكنولوجية والمنتجات نصف المصنعة والسلع الاستهلاكية الجماهيرية . هذا فضلا عن بذل الجهد الملحوظ فى ارساء قواعد مشروعات البنية الأساسية(٦) .

ولا يسعنا هنا الا ان نشير الى أن مسيرة هذه الدول فى بذل جهودها [illegible] بكفاءة نظمها الاقتصادية ، قد يختلف من دولة الى اخرى [illegible] يعتبر اختلافا فى النوع بقدر ما هو اختلاف فى الدرجة فقط .

[illegible] ما سبق ، وعلى الرغم من الاختلافات الواضحة فى الظروف التاريخية والاتجاهات السياسية والعقائدية لكل من المجموعات الثلاثة المشار اليها (دول غرب أوربا وامريكا الشمالية ـ الاتحاد السوفيتى وشرق أوربا ـ بعض دول العالم الثالث) ، فاننا نستطيع ان نتبين قدرا من التشابه بينها قد يصل الى حد التطابق ، خاصة فيما يتعلق ببناء وتكوين راس المال ، وذلك فى اطار المقارنة بين هذه المجموعات الثلاث من ناحية ، وجميع دول العالم الثالث من جهة أخرى .

هذا ومن مظاهر التطابق الواضحة ايضا بين هذه المجموعات الثلاث ـ بغض النظر عن الاختلافات الجوهرية فى الموقع الذى تحتله كل منها ، طبقا لمدى ما حققته من مستوى فى التنمية ـ ان لديها القدرة والكفاءة ، بل والطموح للتوصل الى صياغات مناسبة لرفع مستوى الأداء والانجاز ، تدعيما لكفاءة الأبنية المجتمعية فى تكاملها ، والتى تمثل ، فى حقيقة الأمر ، القاعدة الأساسية والصلبة لتحقيق ما يعرف بالرخاء المتنامى .

الملامح البنائية لاقتصاديات العالم الثالث :

بداية ،يتعين علينا الاشارة الى ان لمجتمعات واقتصاديات العالم الثالث(٧) ملامح تختلف اشد الاختلاف ، بل انها تمثل احيانا النقيض الكامل لما سبق تسميته بمجتمعات الانجاز ذات البناء الاقتصادى الكفء ، القادر على البقاء والاستمرار .

ويتضح ذلك من خـلال عرضنا لملامح الاقتصاديات او المجتمعات الهامشية(٨) وسماتها فيما يلى :

(أ) الاتجاه نحو رفع كفاءة ذلك الجزء من اقتصاديات القطاع الزراعى ، الموجه لانتاج السلع التصديرية (السلع الغذائية ـ المواد الأولية الزراعية) دون اى ارتفاع ملحوظ فى انتاجية الأرض الزراعية بوجه عام ، مما يعد مؤشرا واضحا لغياب أحد العوامل الأساسية اللازمة لنجاح عملية التنمية . ولا تختلف عن ذلك أوضاع قطاعات انتاج المواد الخام ، والتى تتميز بارتفاع الانتاجية ارتفاعا ملحوظا . ولكن على الرغم من ذلك فانها غالبا ما تكون فى عزلة تامة عن بقية القطاعات الاقتصادية الاخرى حتى انها تبدو وكأنها تنتمى الى نظام اقتصادى آخر او لمجتمع غير الذى تتواجد فيه .

(ب) التدهور الواضح فى انتاج السـلع الجماهيرية بالقياس الى الزيادة المضطردة فى استيراد السـلع الكمالية والترفيه . وفى كثير من الأحيان تتجه بعض المجتمعات الى تركيز جهودها فى القطاع الصناعى على انتاج هذه السـلع الكمالية على حساب انتاج السـلع الاستهلاكية الضرورية لاشباع احتياجات السواد الأعظم من المواطنين .

ولا شك ان لذلك انعكاساته الواضحة على مستوى الدخول وتوزيعها وما تسم به من تباين شديد وتفاوت صارخ ، يؤدى فى النهاية الى الوقوع فيما يعرف بالحلقة المفرغة ، حيث التدهور المستمر لأوضاع الفئات الفقيرة فى هيكل توزيع الدخل ـ بمعنى استمرار انخفاض نصيبهم من اجمالى الدخل ـ مما يؤدى فى النهاية الى حالة من الركود الاقتصادى تصل الى ما يسمى « بتنمية التخلف » .

ولتوضيح ذلك ، فلابد ان ندرك ان نجاح اى عملية للتنمية مرتبط عضويا بالقدرة على اتاحة الفرصة امام القوى العاملة للمشاركة الايجابية والفعالة فى مختلف النشاطات الانتاجية ، ومن ثم ترتفع دخول القاعدة الشـعبية ، والتى تترجم بدورها الى زيادة فى الطلب على السـلع الاستهلاكية الجماهيرية .

ولعل النتيجة المنطقية لكل ذلك ، هو خلق ديناميات التكامل بين مختلف القطاعات الاقتصادية وخاصة قطاعى الزراعة والصناعة ، مما يؤدى فى النهاية الى انعاش السوق الداخلى ٠

(جـ) غياب واحد من المجالات الاقتصادية الهامة والموجهة نحو تصنيع الأدوات الانتاجية اللازمة لخدمة انماط الانتاج السائدة فى المجتمع سواء أكانت أدوات انتاج أو معدات للحرفيين وغيرهم من أصحاب المهن اليدوية ، أو الأجهزة التكنولوجية بصفة عامة ٠

ولعل أهم ما يعوق المجتمعات الهامشية فى مسيرتها نحو اقامة هذا المجال الاقتصادى والاستفادة منه ، هو نجاح محاولات المراكز الاقتصادية (الدول المتقدمة) فى استدراج هذه المجتمعات (المجتمعات الهامشية) واستقطابها عن طريق رسم وتحديد الدور الذى يجب أن تلعبه فى اطار نظام تقسيم العمل الدولى ، بدعوى ان هذا هو الطريق الأمثل للخروج من أزمتها والحصول على مساعدات الدول المتقدمة ٠

ويقضى توزيع الأدوار فى اطار تقسيم العمل الدولى بحتمية قيام الدول الهامشية بتزويد الدول الصناعية بالسلع الزراعية والمواد الخام غير المصنعة أو المعدة مبدئيا للتصنيع من ناحية ، ومن ناحية اخرى فتتولى المراكز الاقتصادية (الدول المتقدمة) اتمام عملية التبادل بتصدير منتجاتها من السلع الكاملة التصنيع سواء اكانت سلعا استهلاكيا ـ خاصة الكمالية والترفية ـ أو انتاجية كالآلات والمعدات التكنولوجية ـ خاصة تلك التى على وشك الخروج من العملية الانتاجية فى الدول الصناعية(٩) ٠

ونضيف الى ما سبق أن عملية التبادل السابق الاشارة اليها انما تجرى وفقا للأسعار العالمية ، والتى تسيطر الدول المتقدمة على تحديدها ، مما يؤدى فى النهاية الى ان تصبح النتيجة النهائية لهذه العملية فى صالح الدول المتقدمة وفى غير صالح الدول الهامشية ٠

ما سبق يتضح ، ان عملية التبادل القائمة بين كل من الدول الصناعية ودول العالم الثالث ، عملية غير متكافئة وغير عادلة ، وذلك لما تسببه من

خسائر مالية جسيمة ، فضلا عن حرمان دول العالم الثالث من أحد العوامل الحيوية الدافعة للتنمية ، ونقصد به اقامة الجهاز الانتاجى النابع من واقعها والقادر على اشباع احتياجاتها .

ومما يدعم مصداقية القول السابق ان تلك المجتمعات الهامشية حينما اتجهت لانشاء جهاز انتاجى يعمل على تصنيع الانتاج ، تصورت انها حققت النمو المستهدف ، بينما حقيقة الأمر انها استخدمت هذا الجهاز فى انتاج سلع كمالية وترفية ، لا تحقق اشباع الاحتياجات الجماهيرية(١٠) .

ونذكر على سبيل المثال ، ما تقوم به دول العالم الثالث من تركيز على صناعة تجميع السيارات ، والتى لا يصل حجم انتاجها باى حال من الأحوال الى المستوى الذى يسمح بالاشباع الكامل - أو القريب منه - لاحتياجات القاعدة الشعبية العريضة من وسائل المواصلات بكافة أنواعها .

(د) التخلف السائد فى مجال انتاج السلع نصف المصنعة ، سمة من السمات الواضحة فى دول العالم الثالث بصفة عامة . ونستطيع ان نرجع ذلك إلى سببين رئيسيين يرتبطان ببعضهما ارتباطا عضويا ، يتمثل السبب الأول فى القصور الواضح فى انتاج السلع الانتاجية والتكنولوجية ، والذى يعتبر الركيزة الأولى لاقامة وتعزيز هذا المجال الانتاجى الهام . أما السبب الثانى فيكمن فى علاقة التبعية التكنولوجية العميقة الجذور والقائمة بين دول العالم الثالث والدول الصناعية .

ومن الممكن التدليل على ذلك من خلال الإشارة الى الحجم المتنامى للتبعية المالية والاقتصادية ، والتى اخذت شكلا مرضيا فى الآونة الأخيرة ، يتضح من الارتفاع المفزع لمديونية العالم الثالث للعالم المتقدم(١١) وبعض توابعه من العالم الثالث نفسه ، خاصة الدول البترولية(١٢) .

(هـ) التشتت الواضح للجهود المبذولة فى كل من الانتاج الخدمى ، خاصة الموجه للاستهلاك الجماهيرى من ناحية ، واقامة مشروعات البنية الأساسية أو الارتفاع بمستوى كفاءة القائم منها من ناحية اخرى .

ومن أهم مظاهر هذا التشتت ، عدم امكان تحقيق العدالة فى توزيع مشروعات الانتاج الخدمى ، والبنية الأساسية على مختلف المناطق والبيئات والطبقات داخل المجتمع ، وما يتضمنه ذلك من تركيز الجهود المبذولة فى هذا المجال نحو خدمة طبقات بعينها دون سواها ، وبيئات محددة دون غيرها سواء اكانت نائية أم بعيدة عن العواصم ومقار الحكم(١٣) .

من كل ما سبق يمكننا استخلاص حقيقة هامة ، هى أن مثل هذه الأبنية الاقتصادية تفتقد الكثير من المقومات الأساسية ، كى تصبح على قدر من الكفاءة والاستمرار . ويتضح ذلك من الطبيعة الخاصة لواقع نشاطات القطاعات الاقتصادية المختلفة وما يعوزها من تكامل ناتج عن العلاقات المتبادلة بينها ، حتى انه ينطبق عليها ما يعرف « بالاقتصاد المشوه » حسبما جاء فى نظرية التنمية لفريدريش ليست(١٤) .

ولعل ذلك يثير واحدة من القضايا الهامة ، التى يمكن تحديد مضمونها من خلال التساؤل ، عما اذا كانت الاشكالية الأساسية ، لمثل هذا النمط الاقتصادى السابق الاشارة اليه ، تكمن فى العجز عن تحقيق تراكم راس المال الناجم عن العملية الاقتصادية باعتباره السبب الجوهرى فى عدم القدرة على الاستمرار ، وبذلك تصبح معرضة للانهيار الكامل ؟

ان الحقائق المستمدة من الواقع والتاريخ تؤكد على ان دول العالم الثالث قد حققت نموا اقتصاديا ملحوظا ـ خاصة فى الفترة ما بين ١٩٥١ ـ ١٩٧٥ ـ بل انه يفوق نسبيا ما حققته الدول المتقدمة خلال الربع قرن السابق على عام ١٩٥١(١٥) .

ولا شك أن فى هذا دلالة قاطعة على أن الأبنية الاقتصادية القائمة فى الدول الهامشية هى ابنية تتمتع بالقدرة على النمو بشكل عام بل وتحققه . ومن ثم فتصبح الاشكالية الأساسية للعالم الثالث ، كامنة فى التوجيه المركز للجهود المبذولة لتحقيق النمو ، نحو أجزاء محددة من مجالات بعينها نستطيع ان نطلق عليها : مراكز استقطاب النمو .

ولعل ذلك يفرض واقعا متميزا تنفرد به الأبنية الاقتصـادية لدول العالم الثالث يتحدد شكله العام فى افتقاد التكامل والتلاحم بين مختلف الأنشطة الاقتصادية على المستوى القومى ، مما يجعلها فى النهاية تتسم بالخلل وعـدم التوازن وتصـبح اكثر عرضة لمخاطر الانهيـار ، وذلك للأسـباب التالية :

أولا : العزلة القائمة بين كل من القطاع الزراعى (أو قطاع استخراج المواد الأولية والمواد الخام) والقطاع الصناعى ، والتى تؤدى الى غياب تلك العلاقات التبادلية بين القطاعين .

ثانيا : القصور الواضح فى امكانية اتمام مسار العملية الاقتصادية لدورتها . ومن اهم مظاهر هذا القصور هو الاعتماد على استيراد المنتجات التكنولوجية وادوات الانتاج والسلع الاستهلاكية المصنعة من الدول الصناعية لتغطية الطلب القائم فى السوق المحلى ، بدلا من العمل على اشباع هذه الاحتياجات من خلال تحريك العملية الانتاجية ـ باعتبارها احدى المكونات الهامة للنشـاط الاقتصادى بصفة عامة ـ نحو تصنيع السلع الانتاجية والاستهلاكية على السواء .

وتبعا لذلك فتصبح النتيجة النهائية هى حرمان هذه الدول الهامشية من الاستفادة من الآثار الايجابية المترتبة على وجود هذا النشاط فى البناء الاقتصادى ، على كل من الدخول والعمالة وتأهيل القوى العاملة من ناحية ، مما يعنى من ناحيـة اخرى تعزيز وتعميق عجز العمليـة الاقتصادية عن استكمال دورتها المعروفة .

ثالثا : التدعيم المستمر للاتجاهات السـائدة والمعبرة عن العلاقات القائمة فى اطار الأبنية الاجتماعية والمجتمعية بكل ما يكتنفها من تناقضات ، تجد انعكاساتها فى الخطوات الفعلية لعمليات التصنيع الجارية ، والتى تستهدف اشباع الطلب القائم والملح على السـلع الاستهلاكية لتلك الفئات ذات الدخول المرتفعة . وتتكون هذه الفئات عادة من كبار ملاك الأراضى

الزراعية ، والمسيطربن على عمليات الاستيراد والتصدير للسلع الحيوية ، والقائمين على توجيه مسار قطاع الخدمات ، وقمة الجهاز البيروقراطى ، وذوى الرتب العالية فى الجيش • ويضاف الى هؤلاء ، أولئك المهيمنون على التنظيمات النقابية والمنظمات العمالية خاصة فى المراكز الحضرية •

هذا فى الوقت الذى يعانى فيه الانتاج الموجه للاستهلاك الجماهيرى بين الجمود والتخلف ، باعتبارهما سببا ونتيجة للانخفاض الملحوظ لمستوى دخول الفئات الشعبية • ومن ثم ، فيترتب على ذلك هبوط القوة الشرائية او عدم وصولها الى المستوى الذى يشكل قوة ضاغطة لتوجيه الانتاج نحو اشباع احتياجات تلك الفئات ، والتى تتمثل فى العمال الزراعيين وعمال الصناعية غير المؤهلين ونصف المهرة وبعض الحرفيين •

الاشكالية الاقتصادية ـ الاجتماعية فى العالم الثالث :

يحسن بنا قبل ان نتناول هذا الموضوع بالمناقشة أن نؤكد على الراى القائل بأن التخلف بمعناه الحقيقى يختلف تماما عن التاخر ، بل اننا نذهب الى أبعد من هذا ونقرر بعدم وجود تلك العلاقة السببية بين كل من التخلف والتاخر • ويتضح ذلك من رؤيتنا للتأخر باعتباره النتيجة الطبيعية او المنطقية للفشل (فى تعبئة الموارد المتاحة سواء أكانت اقتصادية أو سياسية أو بشرية) الناجم عن التناقض فى الفعالية الديناميكية للمجتمع ، خاصة فى فترات الكساد او الركود الاقتصادى والتكنولوجى • أما فيما يتعلق بالتخلف ، فان المناقشات الدائرة فى اطار العلوم الاجتماعية قد أوضحت أنه (أى التخلف) التعبير الحقيقى والناتج الطبيعى والمنطقى للتوجيه الخاطىء أو التوظيف المنحرف أو التبديد عن وعى أو عن غير وعى للطاقات المتاحة سواء الظاهرة أو الكامنة فى المجتمع(١٦) •

ولعل أهم ما يمكن ملاحظته فى هذا الخصوص ، ان الدول المتخلفة تتجه ، بصفة عامة ، نحو زيادة الدخل القومى دون أن يكون للسوق الداخلى دور فعال فى تحقيق هذه الزيادة ، بمعنى محاولة تحقيق ذلك عن طريق مزاولة انماط معينة من النشاط الاقتصادى ، تؤدى الى عزل السوق الداخلى دونما التعرض الى ما يعوقها عن اتمام دورتها ، ونقصد بذلك عمليات

الاستيراد والتصدير حتى نجد انفسنا امام زيادة فى الدخل القومى الخالية من المضمون الاجتماعى ٠

ويمكننا اشارة باختصار الى الاسباب الجوهرية واهم النتائج المترتبة على عملية عزل السوق الداخلى وحرمانه من القيام بدوره الفعال فى زيادة الدخل القومى كهدف من اهداف عملية التنمية ٠

فمن هذه اسباب ما يتمثل فى الاتجاه نحو انتاج كل من السلع المعدة للتصدير دون ادنى مشاركة للسوق الداخلى ، وانتاج السلع المعمرة والترفية ، والتى تشبه الى حد كبير ما تنتجه الدول الصناعية ، بهدف اشباع احتياجات الفئات القادرة ذات الدخول المرتفعة ، مما يستوجب ضرورة الاستعانة بالأجهزة والآلات التكنولوجية الحديثة ، بل ونقل كامل للنظم الانتاجية المتطورة من الدول المتقدمة ، دون توافر القواعد الأساسية لاستيعابها او القدرات اللازمة لتشغيلها(١٧) ٠

من هنا فان هذه الأساليب الانتاجية تصبح بمثابة جيوب منعزلة عن الأبنية الاقتصادية ـ الاجتماعية القائمة فى المجتمع ، لما لها من صلة قوية ووثيقة بالعالم الخارجى تفوق صلتها بالاقتصاد المحلى الذى تتواجد فيه ٠ ويعد ذلك هو التعبير الحقيقى لتلك الحالة المعقدة والأوضاع المشوهة التى تتسم بها ، وتعانى منها غالبية الدول المتخلفة فى الوقت الراهن ٠

استنادا الى كل ما سبق فاننا نستطيع الوصول الى نتيجة هامة ، وهى أن الدول المتخلفة بصفة عامة ، وهى التى تعانى بدرجة أو باخرى من افتقاد الاتساق والتكامل بين مختلف الأبنية الاقتصادية والاجتماعية القائمة بها ، تصبح غير مهياة بل وغير قادرة على استيعاب او تطويع أو اعادة تشكيل ما يتيحه ويعرضه السوق الدولى من وسائل تكنولوجية حديثة بحيث تصبح جزءا متسقا ، على درجة من التناغم مع البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية داخل المجتمع ، بل يصبح نقل التكنولوجيا الحديثة فى هذه الظروف ، هو القاعدة الأساسية لقيام تلك العلاقة غير المتكافئة فى اطار منظومة تقسيم العمل الدولى بين الدول المتخلفة والمستهلكة للتكنولوجيا الحديثة من ناحية والدول الصناعية والمنتجة لهذه الوسائل الانتاجية من ناحية اخرى(١٨) ٠

ان النظرة العابرة تساعدنا على ان نتبين مدى ما تحاوله الدول المتقدمة من توطيد دعائم العلاقات السائدة فى اطار منظومة تقسيم العمل الدولى من خلال النظريات التقليدية للتنمية ، والتى لم يظهر فى اى منها ـ على سبيل المثال ـ اى اشارة لمفهومى تقسيم العمل المتكافىء او تقسيم العمل غير المتكافىء . هذا فى الوقت الذى تتركز فيه مناقشتها حول العلاقات الدولية القائمة على مبدأ الحرية التى تتبناه وتقوم عليه وتدعو اليه . وتدعى هذه النظريات ان [illegible] تتحقق بالضرورة لكل الأطراف فى هذه العلاقات الدولية ، خاصة اذا تم التخصص ـ على حد تعبيرها ـ بمعنى ان يتخصص كل مجتمع فى انتاج سلع معينة يتم تحديدها طبقا لما يتوفر لديه محليا من موارد مثل الأرض ، راس المال ، القوى العاملة ، المعارف التكنولوجية ... الخ . مع تحديد السبيل الامثل لتوظيف هذه المصادر فى انتاج وتصنيع السلع .

وعلى الرغم من كل ما اثارته النظريات التقليدية للتنمية من قضايا حول تأييدها لتقسيم العمل الدولى ، فلم يتطرق هؤلاء الداعون ، الى العديد من القضايا الحيوية ولم يقدموا الايضاحات الضرورية للتساؤلات الأساسية المتمثلة فى السمات المحددة لنتائج تأثير تقسيم العمل الدولى على كل من :

- البناء الانتاجى .
- توزيع الدخول .
- انماط الاستهلاك .
- سوق العمل .
- مشروعات البنية الأساسية ، فى الدول المشتركة والمشاركة فى نظام العمل الدولى ، خاصة وان لكل منها ظروفه وخصوصيته ومنطلقاته الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والفكرية(١٩) .

ولنا ان نتساءل ـ من جانبنا ـ عن الدوافع الكامنة وراء الابتعاد عن اثارة مثل هذه القضايا وطرح هذه التساؤلات ، وما يتطلبه ذلك من مناقشات تؤدى بالضرورة الى القاء الضوء على الاختلافات الواضحة بين العلاقة المتكافئة والعلاقة غير المتكافئة فى التعامل على المستوى الدولى ؟

ونتيجة لكل ما سبق ، تجد دول العالم الثالث نفسها اسيرة تلك العلاقة الجدلية القائمة بين كل من السياسات التنموية المتخبطة من ناحية ، وفقر الجماهير من ناحية اخرى ، مما يؤدى الى ظهور وتدعيم اسباب الصراع الاجتماعى بشكل حاد ، ويؤدى ذلك بدوره الى تهيئة الفرصة امام المؤسسة العسكرية للقيام بدور قيادى يتعاظم طرديا مع زيادة حدة الصراع حتى تصبح هذه المؤسسة هى المسيطرة على مختلف الأنشطة فى المجتمع . ولا شك فى أن مثل هذا التطور يؤدى بهذه المجتمعات الى مواجهة العديد من المخاطر ، والتى فى مقدمتها ذلك الاتجاه نحو استقطاب القوى الداخلية وتكوين الجبهات ذات المصالح المتعارضة ، خاصة بين المؤسسات المختلفة سواء المدنية منها والعسكرية ، بهدف فرض السيطرة او زيادة ما تتمتع به من نفوذ لتحقيق مصالحها دون مصالح الآخرين ، مما يخلق أسبابا جديدة للصراع .

نحو استراتيجية للتنمية :

فى ضوء العرض السابق وانطلاقا مما جاء فيه من تحليل يصبح من المنطقى ان يثور التساؤل حول المحددات الواضحة – سواء النظرية او التطبيقية – لسياسة التنمية ، القادرة على احداث التغيرات الاجتماعية – الاقتصادية – السياسية ، فى اطار استراتيجية قادرة على انتشال دول العالم الثالث من وضع التخلف ، بكل ما يعنيه ذلك من امكان انبثاق ونمو كل الامكانيات والطاقات الكامنة فى الكيان المجتمعى بكل عناصره ومكوناته بشكل كامل وشامل ومتوازن .

وفى اطار محاولة تقديم الاجابة على هذا التساؤل المثار ، ينبغى بداية وضع صياغة واضحة للضرورات الأساسية ، التى تتحدد من خلالها سمات سياسة التنمية واستراتيجيتها . وفيما يلى عرض لهذه الضرورات ثم مناقشة لكل منها على التوالى :

– ضرورة التحرر من العلاقات غير المتكافئة مع النظام الاقتصادى العالمى .

– ضرورة اعادة تنظيم الهياكل المختلفة داخل البناء المجتمعى .

– ضرورة اقامة انماط جديدة لتقسيم العمل الدولى .

اولا ـ ضرورة التحـرر من العـلاقات غير المتكافئة مع النظـام الاقتصـادى العالمى :

يذهب كارل شيلر فى تحليله لواقع الدول النامية ، الى ان اهم ما يعوز هذه الدول للقيام بعملية تنمية ناجحة ، هو الاعداد الواضح المحدد الأبعاد للتنمية الشـاملة والبدء باتخاذ الاجراءات ، التى يمكن لدول العـالم الثالث ان تتخذها لاقامة ابنيـة مجتمعية (اجتماعية ـ اقتصادية ـ سياسية ـ ثقـافية) وطيدة الدعائم ، قادرة على البقـاء والاستمرار ، هى تحقيق التحر من قيود النظام الاقتصادى العـالمى السـائد • ونضيف الى ذلك انه لا سـبيل امام دول العالم الثالث سوى السعى فى هذا الطريق لتحقيق التنمية(٢٠) •

ولعلنا نستند فى قولنا هذا الى ما زودنا به التاريخ من خبرات ما زالت آثارها حية وملموسة ، ونقصد بها الدروس المستفادة من عمليـات التنمية الراسمالية أو ذات الاتجاه الاشتراكى ، والتى حققت قدرا كبيرا من الكفاءة فى ابنيتها الاجتماعية والاقتصادية •

وجدير بالاشارة ـ دون مغالاة ـ ان هذه التجارب لم تكن لتستطيع ان تحقق ما حققت دون الاستفادة الكاملة والمركزة من كل القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتاحة داخل المجتمع ، مع توفير كل وسـائل الحماية لها ، والتى وصلت فى كثير من الأحيان الى الحد من العلاقات الاقتصادية الدولية الى ادنى مستوى ممكن ، بل اقتربت كثيرا من حالة العزلة الاقتصادية والاعتماد على الذات الى اقصى درجة ممكنة ، بهدف تنفيذ سياستها لتحقيق التنمية(٢١) •

يضاف الى ما سبق ان اتباع سياسة الاعتمـاد على النفس بغرض الاستفادة الكاملة والمركزة للقوة الاقتصادية المتاحة ، واستغلال الموارد الطبيعية المحليـة لاشباع الاحتياجات الذاتيـة ، لا يعنى بالضرورة ، ولا يمكن ان يكون مرادفا او مساويا لفكرة الانطواء الاقتصـــادى على النفس(٢٢) بقدر ما هو ضغط حجم المبادلات التجـارية الخارجية فى

اطار النظام الاقتصادى الدولى الى ادنى قدر • وهذا بدوره يعنى امكان التبادل مع السوق العالمى ، خاصة فيما يتعلق بالسلع الانتاجية الضرورية ، والتى يجب أن تكون بمثابة الوسيلة الفعالة لتحقيق قدر عال من الديناميكية لعملية التنمية ، وذلك من خلال القضاء على العزلة القائمة بين القطاعات الاقتصادية القائمة فى المجتمع •

وتحقيق ذلك يستوجب ضرورة الاختيار الدقيق لمثل هذه السلع الانتاجية طبقا للاحتياجات الحقيقية والقائمة بالفعل وليست المترجحة او المحتملة ، مما يجعلها ـ وبحق ـ عاملا مساعدا وفعالا فى توطيد دعائم البناء الاقتصادى ، ورفع كفاءته فى الأداء •

ولتوضيح ما سبق ، فلاتباع سياسة الحد من العلاقات الاقتصادية الدولية أمثلة نعرض لها مستندين الى دراسة اجريت على مجتمعات ذات اتجاهات وايديولوجيات ونظم مختلفة ، ونقصد بها تجارب التنمية لكل من اليابان والاتحاد السوفيتى،اللذين اتبعا ما يسمى بسياسة العزالة المقننة المحسوبة مع الاختيار الواعى لنوع وحجم تعاملاتها مع السوق الدولى ، بما يحقق لهما ما يعرف بالمنفعة الحدية من استيراد السلع الانتاجية(٢٣) •

ولقد جاء فى هذه الدراسة أيضا أن الصين الشعبية سلكت ـ وما تزال ـ نفس الطريق • طريق العزلة المحسوبة ، مع اعتمادها فى تجربتها التنموية على ثقتها المتناهية فى قوتها الداخليـة ، ورجاحة استراتيجيتها للتنمية ، والقروض الخارجية ذات الهدف المحدد ، والمتمثل فى تحقيق مساهمة جدية فى التنمية خلال فترة محددة وبصورة مؤقتة ودون المساس بمبدأ الندية والتكافؤ بينها (الصين) ومصادر القروض ، والى ان يصبح حجم الادخار المحلى قادرا على الوفاء بمتطلبات التنمية •

وفى ضوء ما سبق يمكننا القول أن ضرورة التحرر من العلاقات غير المتكافئة مع النظام الاقتصادى العالمى من جانب غالبية الدول النامية ، انما يعنى بصفة عامة :

ـ التحول الجذرى من استخدام الموارد الطبيعية لخدمة التصدير، الى تعبئتها بكل طاقاتها للاستفادة منها لتحقيق الأهداف الاستراتيجية

للمجتمع بغية الخروج من حالة التخلف الطاحنة . ويعنى ذلك ضرورة العمل على ربط المنتجات الزراعيــة والموارد الطبيعية بالســوق المحلى انتاجا واستهلاكا .

ـ البعد التام عن الأخذ أو تنفيذ برامج التصنيع بغرض التصدير او تلك التى لا تشبع احتياجات الجماهير بشكل مباشر أو غير مباشر ، او التى تستهدف أساسا اشباع احتياجات الفئات ذات الدخول المرتفعة ، لمـا فى ذلك من نتائج مدمرة على المســتوى الاقتصادى ـ الاجتماعى والسياسى سواء على المدى القصير او البعيد .

ثانيا : ضرورة اعادة تنظيم الهياكل المختلفة داخل البناء المجتمعى :

إن القضــية الأساسية التى تعبر عنها هــذه الضرورة ، هى اقامة الأبنية الاقتصادية والسياسية المترابطة والمتكاملة والتى تستهدف أساسا انجاز سياسة التنمية القائمة على الاعتماد على الذات .

وواقع الأمر أننا لا نستطيع تصور امكان تحقيق التنمية القائمة على الاعتمــاد على الذات بدون ان تتوفر تلك الرابطة العضــوية بين الجهود الرامية الى :

- اعادة تقدير حجم ووفرة ما هو متاح من الموارد الطبيعية المحلية بشكل واقعى وحقيقى .

- التحديد الواضح للاستخدامات المتاحة والممكنة للموارد المحلية .

- العمل على اقامة قاعدة صــناعية تستهدف بالدرجة الأولى ، انتاج كل من السلع الانتاجية والسلع نصف المصنعة .

- شحذ الهمم والتشجيع على البحث وابتكار الوسائل التكنولوجية المناسبة لأسلوب الانتاج السائد والعمل على تطوير الوسائل التكنولوجية القائمة بما يحقق اشباع الاحتياجات المحلية بصفة أساسية .

● الاهتمام بالقطـاع الزراعى القائم بالفعل والسعى الى الارتفاع بكفـاءته .

● توجيه الانتاج الصـناعى الاستهلاكى الى الانتاج الجماهيرى لاشباع الاحتياجات الأساسية للقاعدة العريضة من المواطنين .

● العمل على اقامة وانجاز مشروعات البنية الأساسية ذات الكفاءة [illegible]ـية والمتكاملة مع المشروعات الصناعية والزراعية القائمة ، او المخطط لاقامتهـا .

ولا يسعنا هنا الا ان نؤكد على ان انجاز هذه الأنشطة فى اطار من التضافر والاتسـاق يؤدى بالضرورة الى التقـــدم بخطوات وئيـدة وثابتة نحو تحويل السوق الداخلى الى نسيج مترابط يسمح للجماهير العاملة ان تصـبح اكثر انتاجا وانتاجية مما يؤثر على تحـديد ملامح البنـاء الاقتصادى وبلورة مهامه نحو خدمة التنمية .

ولتوضيح ذلك نشير الى مجموعة من الميكانيزمات التى تحدد مســار هذه العملية الاقتصادية . ففى اطار الجهود المبذولة والمشار اليها سابقا ، يتحقق توجيه طاقة القوى العاملة نحو زيادة حقيقية للانتاج القومي ، وما يرتبط بهذا التوجيه من حصول القوى العاملة على اجورها ، الذى يعنى خلق قوة شرائية جديدة ، تترجم الى زيادة الطلب على ادوات الانتاج الزراعى والصناعى من ناحية وعلى السلع الاستهلاكية الجماهيرية ـ زراعية كانت أم صناعية ـ ومختلف السلع الخدمية الأخرى من ناحية اخرى . ويؤدى ذلك فى النهاية الى توطيد دعائم الهياكل المكونة للاقتصاد القومى الموجه نحو اشباع الاحتياجات المحلية والمتمثلة فى تحقيق المتطلبات الأساسية للقاعدة الجماهيرية العريضة .

وواقع الأمر ان ضرورة اعادة تنظيم الهياكل المجتمعية ترتبط عضويا بضرورة التحرر من العلاقات غير المتكافئة مع النظام الاقتصادى العـالمى لمـا يمثل الأخذ باحدهما دون الآخر تناقضا واضحا فى سياسة التنمية سواء من حيث المضمون او التنفيذ . ذلك ان التغير الجذرى للهياكل القائمة

وتوظيفها فى تحقيق اهداف التنمية الحقيقية ، مع بقاء الارتباط بالسوق الدولى فى اطار العمل بمبدا حرية التعامل الاقتصادى معه ، انما يؤدى بالضرورة الى نتائج مدمرة للاقتصاد القومى وينتهى الحال الى تكريس علاقة التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية .

وعلى ذلك فان الحد المؤقت من ارتباط دول العالم الثالث بنظام تقسيم العمل الدولى من ناحية ، والتخلى عن فكرة عقد المقارنات بين التكلفة العالية لاحد منتجاتها بالتكلفة المنخفضة نسبيا لمثيله فى الدول المتقدمة ، والذى يعتبر عادة أساسا للمفاضلة الاقتصادية فى النظام الراسمالى من ناحية أخرى ، هما من العمليات الأساسية التى لا يمكن اغفالها أو التغاضى عنها ، اذا ما كانت دول العالم الثالث جادة كل الجدية فى رغبتها الخروج من حالة التخلف التى تعيشها ، وجادة فى بناء هيكل اقتصادى قادر على البناء والاستمرار .

وقد يبدو لأول وهلة أن هذه السياسة باهظة التكاليف ، استنادا الى ما يتطلبه اقامة هذا البناء من استثمارات هائلة لا تؤتى عائدا سريعا ، كما هو الحال فى كثير من القطاعات ، على راسها قطاع التعليم مثلا . والرد على ذلك ، أن هذه التكاليف الباهظة تصبح محتملة فى اطار النظرة المستقبلية وما يتحقق من نتائج فى المراحل المتتالية وعلى المدى البعيد . ومن أهم هـذه النتائج يتمثل فى التخلص نهائيا من الخلل الدائم فى الهياكل القائمة ، والذى من مظاهره على سبيل المثال لا الحصر ـ البطالة ، الديون الخارجية الباهظة التكاليف ، الزيادة السكانية الاعتباطية ... الخ .

ومن الأمور الهامة التى يجب توضيحها والتاكيد عليها أن التغيير فى الهيكل الاقتصادى ، انما يتضمن ضرورة الأخذ بسياسة التصنيع القائمة على الفلسفة الداعية الى « ... أن تنمية القدرة على الانتاج ذى الدعائم الراسخة لا يمكن لها أن تتم الا من خلال تلك العملية ، التى تتسم بالبطء ، وتحتاج لاتمامها بنجاح الى صبر ومثابرة ، ونقصد بذلك عملية التعلم عن طريق الممارسة »(٢٤) . ولسنا فى حاجة الى ابراز أهمية القيمة الحقيقية لهذه العملية والتى تفوق بكثير مجرد انشاء طاقات انتاجية معينة ، يمكن الحصول عليها من السوق العالمية فى حالة الضرورة . أن القيمة

الحقيقة لهذه العملية تكمن فى اشتراك السواد الاعظم من الجموع الشعبية فى العملية الانتاجية ، والذى يعنى بالضرورة ـ وبمرور الوقت ـ امكان التوجيه نحو تقسيم العمل والتخصص ، المدعم بالجهد المبذول للقضاء على الأمية ، واعداد الكوادر الفنية والادارية فى المجالات المختلفة . ويضاف الى ذلك السعى الى خلق متطلبات التنظيم الضرورية للانتاج الصناعى بمراحله المتتالية .

هذه جميعا عناصر يستحيل استيرادها ، وذلك على العكس من امكان استيراد الأفكار ، وحلول بعض المشكلات التى يواجهها مجتمع من المجتمعات . « فقد يمكن استيراد الأفكار ، وحلول المشكلات وتبنيها بعد تطويعها بما يتناسب مع واقع المجتمع ، غير ان علمية التطويع هذه تتطلب قدرات خاصة لابد من وجودها واتاحة الفرصة لاكتسابها والتدريب عليها »(٢٥) .

ومن الملائم هنا الاشارة الى ما زودنا به التاريخ من « ان الدول المتخلفة ، التى تقوم بتطبيق سياسة التنمية المعتمدة على بذل الجهد نحو تطوير طاقاتها التكنولوجية ، واقامة وتعديل الابنية والتنظيمات المجتمعية بما يتناسب مع واقعها الاقتصادى والاجتماعى والثقافى والسياسى ، تعتبر اكثر قدرة وأعلا كفاءة فى تعبئة وتوظيف طاقاتها وقدراتها لاشباع احتياجات جماهيرها الشعبية ، من تلك التى تعمد الى تحقيق التنمية عن طريق محاكاة الدول الصناعية المتقدمة والارتباط بنمط النمو السائد فيها ، بكل ما يتضمنه من أنماط للاستهلاك واشكال للتكنولوجيا لا تلائم مع واقع هذه الدول المتخلفة . بل ان تطبيق برامج التنمية القائمة والمعتمدة على استيراد التكنولوجيا الجاهزة يؤدى الى مزيد من التبعية والخضوع الكامل لما تمليه القوى المتحكمة فى سوق التجارة العالمية » (٢٦) .

ويرتبط بكل ما سبق ضرورة النظر بوعى الى وقائع التكوين الاجتماعى للدول المتخلفة باعتباره نتاجا تاريخيا للعلاقات القائمة بين قوى السيطرة والاستغلال فى الخارج والقوى المتحالفة معها فى الداخل .

وعلى ذلك ، وفى اطار ضرورة اعادة تشكيل الهياكل والابنية القائمة فى المجتمعات المتخلفة كشرط أساسى لتحقيق التنمية ، فيصبح من الامور

الحيوية ضرورة القيام بتصفية وضع الفئات الاجتماعية ذات المصالح المرتبطة عضويا بنشاطات القوى المسيطرة على السوق العالمى ، على ان يصاحب ذلك وضع القواعد الصارمة والفعالة لاعادة توزيع الدخل القومى بما يحقق مبدأ عدالة التوزيع ، مع وضع الضمانات السياسية اللازمة لعدم مخالفة هذه القواعد واستمرار العمل بها ٠ولعل اولى هذه الضمانات هى اتاحة الفرص امام الجماهير الشعبية العريضة ، كى تؤدى دورا ايجابيا وفعليا فى تصريف شئون بلادها سواء اكانت داخلية او خارجية ، وذلك عن طريق المشاركة الحقيقية فى صناعة واتخاذ وتنفيذ القرار ، وتحمل المسئولية فى تشكيل وبلورة سياسة التنمية ، مع تعزيز كل ذلك باستخدام مختلف السبل والوسائل الاعلامية لايقاظ الوعى السياسى والاجتماعى والاقتصادى لهذه الجماهير ، تدعيما لدورها ومشاركتها فى تحمل المسئولية لتحقيق سياسة التنمية ٠

ثالثا : ضرورة اقامة انماط جديدة لتقسيم العمل الدولى :

فى البداية ٠ ينبغى ان نشير الى ما تذهب اليه الكثير من الكتابات فى وضع صياغة للقضية الاساسية التى تعبر عن المضمون الحقيقى لهذه الضرورة الثالثة والتى يطلق عليها « التنمية الذاتية الاجتماعية » (٢٧) ٠
« Collective self - reliance »

ولعل اهم ما يعنينا هذا هو ما تتضمنه هذه الصياغة من ايضاح لابعاد وتحقيق هذه الضرورة ، وما يرتبط بها ـ وفى اطار ما سبق ـ من ضرورة تحقيق هذه الضرورة ، وما يرتبط بها ـ وفى اطار ما سبق ـ من ضرورة الاستراتيجية لرسم وتنفيذ سياسة ناجحة للتنمية ، يعتمد فى الاساس على ضرورة اقامة انماط جديدة لتقسيم العمل بين النظم الاقتصادية القائمة فى دول العالم الثالث ذاتها ٠

- غير ان الادراك الواعى لواقع الدول النامية ذاتها من ناحية ، والظروف السائدة فى العالم من ناحية اخرى ، يدفعنا الى الاعتراف بأن محاولة تحقيق هذه الضرورة دفعة واحدة وبنجاح ، سوف يصادفها الكثير من الصعاب النابعة من التناقصات الواضحة بين النظم القائمة فى دول العالم الثالث ذاذتها من جهة ، وما يمكن ان تتعرض له هذه الدول من ضغوط

عالمية ـ سياسية واقتصادية ـ كى تثنيها عن عزمها وتحـول بينهـــا وبين السير فى هذا الطريق حتى نهايته ، من جهة أخرى(٢٨) ؛

ومع كل ذلك ، وعلى الرغم منه ، فان ما لدى دول العالم الثالث ـ مجتمعة ـ من مقومات اقتصادية ، يجعلها قادرة على مواجهة مثل هذه الضغوط ٠ ونستند فى ذلك الى تلك الحقيقة البارزة وما تثيره من تساؤل :
اما الحقيقة فهى ان رفاهية الدول المتخلفة كانت ـ ولا تزال الى حد بعيد ـ تقاس بمدى تمكنها من زيادة معدل ما تستطيع بيعه من مواد اولية او خام للدول الصناعية ٠ وأما التساؤل المنطقى والذى يطرح نفسه بالحاح ، فيدور حول ضرورة استمرارية هذا الوضع ، لاسيما انه لا يوجد هناك مبرر منطقى يستدعى استمر[illegible] ٠

وبالاضافة الى ما سبق ، وعلى العكس منه ، فان هناك من المبررات المنطقية التى تدلل على انتفاء ضرورة استمرارية هذا الوضع او وجوده !

فالنظرة الفاحصة لواقع الدول المتخلفة بصفة عامة وما يتوافر لها من امكانيات بصفة خاصة ، تجعلنا نؤكد ـ دون مغالاة ـ ان الدول المتخلفة (مجتمعة) لديها اغلب ـ ان لم يكن كل ـ المواد الاساسية والضرورية اللازمة لانجاز عملية التنمية بنجاح ٠ ولا نكتفى بالاشارة الى ما لديها من كميات كبيرة ومخزون هائل من البترول والحديد والنحاس فحسب ، بل نستطيع القول بأن لديها من كل المواد الاولية دون استثناء ، وان كانت بكميات متفاوته(٢٩) ٠

وفضلا عن ذلك فان ما لدى الدول المتخلفة (مجتمعة) من ارض زراعية تجعلها قادرة على تحقيق الاشباع الكامل لاحتياجاتها ذاتيا ، وذلك من خلال توسيع وتوطيد التبادل التجارى ، فى اطار تقسيم العمل فيما بينها ٠ ولا شك ان ذلك يخلق موقفا يجعلها فى غير حاجة الى الركوع امام الولايات المتحدة الامريكية (مثلا) لكى تحصل منها على ما تحتاجه من القمح مقابل ما تنتجه من شاى وبن وقطن ٠ علما بأن هذه الدول المتخلفة قادرة ـ دون ادنى شك ـ على انتاج ما يزيد عن حاجتها من القمح خاصة والمواد الغذائية الاخرى عامة ٠

اما فيما يتعلق بقضية المنتجات الصناعية ، باعتبارها من وسائل الدول المتقدمة للضغط على الدول المتخلفة ، خاصة وان المعروض منها (المنتجات الصناعية) يقل كثيرا عن الطلب عليها ، فاننا نرى ان هذه مسالة ليست على درجة عالية من الخطورة او الصعوبة ـ على المدى المتوسط والطويل ـ ، خاصة وان عملية التصنيع ، عملية يمكن تعلمها واتقانها ويمكن للدول المتخلفة ان تمارسها ، بل انها تمارسها فعلا ، ولكن بشكل غير متطور غالبا(٣٠) .

ولعل افضل تعليق ، على طبيعة العلاقات بين الدول المتخلفة والدول الصناعية ، فى مجال التصنيع ما جاء من قول الاقتصادى المعروف لويس « ... اننا حتى لو سلمنا جدلا بأن اخطر ما تعانى منه الدول المتخلفة ، هو النقص الشديد فيما يجب ان يكون لديها من قدرات ومهارات ضرورية لادارة شئونها ورسم سياساتها وتنفيذها بكفاءة ، فالرد على ذلك ـ ببساطة شديدة ـ ان استكمال هذا النقص متاح عن طريق اكتسابه والتدريب على ممارسته . وبصرف النظر عن الادعاءات المعبرة عن ندرة المهارات فى دول العالم الثالث ، فان على مجتمعات افريقيا وآسيا وامريكا اللاتينية ، ان تخطوا ـ فى اطار التعاون والعمل المشترك فيما بينها ـ الى الامام نحو تنمية مجتمعاتها ، متجاهلة ما يثار عنها ومن حولها من دعاوى باطلة ، حتى لو اقتضى الامر أن يذهب هؤلاء المدعون وما يمثلون من نظم الى الجحيم . وبالاضافة الى ذلك فانه يتحتم على ذلك الجزء ـ المسيطر عن العالم ـ ان يتحرر من تفكيره وفكره المحدد فى نظرته الى الدول المتخلفة على أنها الاداة الطيعة والوسيلة الوحيدة لحل مشاكله اليومية المتمثلة فى كيفية تحقيق اكبر فائدة اقتصادية وسياسية ممكنة ، ومن خلال ما يمكن تصديره لها (الدول المتخلفة) وما يمكن استيراده منها »(٣١) .

انطلاقا من كل ما سبق ، ومن خلال العمل فى اطار تقسيم العمل الدولى على مستوى الدول المتخلفة ، بكل ما يتضمنه ذلك من تعاون فى مختلف المجالات ، فيصبح من المتاح تطوير ما لديها جميعا من وسائل انتاج تصل بها الى امكان خلق قاعدة صلبة للتصنيع ، نابعة من واقعها ، قادرة على الوفاء باحتياجاتها .

من كل ما سبق يتضح أن المطلب المنطقى والاقرب الى الواقع فى مجال تحقيق هذه الضرورة يتمثل فى الدعوة الى اتباع سياسة « تحقيق الهدف على مراحل متتالية » • فتكون بداية العمل مركزة على مستوى مجموعات الدول النامية التى تجمعها روابط خاصة كالجوار الجغرافى او التماثل الشديد فى الظروف الاقتصادية أو الانتماء الحضارى المشترك ، الى أن ينتهى التطبيق تدريجيا على مستوى العالم الثالث ككل •

وحقيقة الامر ان نجاح هذا الاتجاه نحو « تقسيم العمل بين الدول النامية » على كل من المستوى الاقليمى او على مستوى القارات الجنوبية الثلاث (افريقيا ، آسيا ، امريكا اللاتينية) مرهون باتباع سياسة جادة وحقيقية ، تعمل على الحد من علاقة الارتباط مع النظام الاقتصادى العالمى الواقع تحت سيطرة المجتمعات الصناعية (٣٢) •

ولسنا فى حاجة الى توضيح ما يترتب على محاولة تحقيق مطلب تقسيم العمل الدولى بين الدول النامية مع احتفاظ الابنية المجتمعية بما لها من علاقات التبعية بالنظام الاقتصادى العالمى • ان ذلك موقف قد يثير الاعجاب من ناحية ولكنه وفى نفس الوقت يمثل معوقا اساسيا امام تحقيق الاهداف الأصيله لسياسة التنمية ، وتصبح المحاولة ـ وفى اطار ما تناولناه بالمناقشة ـ عديمة الفائدة •

وعلى ذلك فان توطيد علاقات الترابط بين دول العالم الثالث ذاتها ، مع الحد من علاقات الترابط مع السوق العالمى ، يمثل حتمية تفرض ضرورة احلال العلاقات التى تقوم على أساس تكامل التكافؤ محل تلك العلاقات القائمة على تكامل التبعية ، وذلك لو تصورنا ان العلاقات الدولية مؤسسة على مبدأ التكامل (٣٣) •

ولا يعوزنا القول أن تكامل التكافؤ بين دول العالم الثالث ، لا يتيح الفرصة أمام العلاقات الاقتصادية للنمو فحسب ، بل انه يتعدى ذلك الى الجوانب الاخرى مثل اقامة المشروعات المشتركة للبنية الاساسية ، المتمثلة فى وسائل المواصلات والاتصال ، والتعاون فى اجراء البحوث العلمية والتكنولوجية وتبادل المعلومات فى شتى المجالات سواء على المستوى الاقليمى أو بين القارات •

ولعل النتيجة المنطقية لكل ما سبق ، وفى اطار الرؤية الواضحة للامور على المدى المتوسط والطويل ، مع استمرار بذل الجهد من جانب الدول النامية ، ان تصبح هذه الدول قوة تتوازن وتتكافا مع قوة الدول الصناعية ، مما يدفع الاخيرة ـ وفى النهاية ـ « الى اجراء التعديلات الضرورية اللازمة فى سياساتها ـ منفردة ومجتمعة ـ بما يتواءم مع الواقع الجديد ، والذى يعنى انتهاء سيطرتها الكاملة على مقدرات العالم من خلال تحديد نمط العلاقات الاقتصادية الدولية والسوق العالمى » (٣٤) ٠

توقعات الاستراتيجية المقترحة :

فى ضوء الافكار السابق عرضنا نستطيع استخلاص بعض النتائج العامة ، التى يمكن ان تترتب على تنفيذ برنامج التنمية المعتمدة على الذات على كل من المدى القصير والمدى الطويل ٠ فعلى المدى القصير ، يمكن ان يؤدى تنفيذ برنامج التنمية الى تغييرات بنائية عميقة الاثر ، قد تؤدى بدورها ـ وعلى المدى الطويل ـ الى اتاحة الفرصة للتخلص نهائيا من مشكلات التخلف بصورتها التى تدور حولها المناقشات فى الوقت الحاضر ٠

ونجد لزاما علينا على ضرورة توافر ثلاث دعامات أساسية يقوم عليها مثل هذه البرامج ٠

الدعامة الاولى : بناء متوازن للتكوين الراسمالى ٠

الدعامة الثانية : التنسيق بين تعبئة الموارد واستثمارها فى السوق المحلى ٠

الدعامة الثالثة : الانتقال التدريجى بعملية التنمية من البسيط المعقد ٠

١ ـ بناء متوازن للتكوين الراسمالى (٣٥) ٠

تتجه معظم نظريات التنمية فى مناقشاتها الدائرة حول تفسير ظاهرة التخلف واقتراحاتها لما يتعين على الدول المتخلفة اتباعه لحل مشكلاتها ،

الى تبنى الدعوة الشائعة بضرورة قيام الدول المتخلفة بتركيز انشطتها ـ سواء على المستوى الداخلى او الخارجى ـ بما يتوافق مع النظام الاقتصادى العـــالمى ٠

ويتحدد مضمون هذه الدعوة ـ تركيز النشاط ـ بوجوب تخصص الدول المتخلفة ، وقصر تعاملاتها الاقتصادية على ما يتوافر لديها من عوامل الانتاج (ارض ـ راس مال ـ عمل ـ ادارة ٠٠٠ الخ) ٠

أما مقولة التنمية المعتمدة على الذات ، فانها تذهب فى [illegible] مذهبا مخالفا ، وترى ضرورة الاهتمام بتدعيم العمل وبذل الجهد فى كافة المجالات الاقتصادية الهامة ، بما يحقق التوازن الداخلى لتكـ[illegible] ٠

وتتحدد ملامح هذا التوازن ، باستخدام وسيلة الانتاج المناسبة فى المجال الانتاجى الذى يتحقق فيه الاستخدام الامثل لهذه الوسيلة ، مع ضرورة تنويع مجالات الانتاج التى تسمح باستخدام وسائل الانتاج المختلفة بشكل متوازن ٠

ومما لا شك فيه أن وجود العديد من الموارد الطبيعية ذات الوفرة العالية ـ كما هو الحال فى كثير من الدول المتخلفة ـ يجعل من تنفيذ الاستراتيجية المعتمدة على بناء قاعدة الصناعات الثقيلة مطلبا بالغ الاهمية ، بالاضافة الى دفع عجلة التنمية فى قطاعى الزراعة والتعدين وقطاع الصناعات الخفيفة ٠

وفى ضوء ما تقدم فان الدول المتخلفة باستجابتها للدعوة الى « التخلى عن فكرة اقامة الصناعات الثقيلة تقع فى خطأ كبير ، لما تعنيه هذه الاستجابة من التغاضى والاهمال فى اقامة وتقوية القاعدة الاساسية لاقتصادها ، كذلك فان التخلى عن اقامة الصناعات الخفيفة هو خطأ آخر لا يقل فداحة عن سابقه ، ذلك لما لاقامة كل من الصناعات الثقيلة والخفيفة من مهام اساسية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : الارتفاع بمستوى معيشة الجماهير الشعبية ، والذى لا يمكن أن يتحقق الا عن طريق تنويع الانتاج وزيادته ،

والتوسع فى انتاج السلع الاساسية والحيوية ، والعمل الدائب لخفض الاسعار تدريجيا »(٣٦) ٠

ولعلنا نشير فى هذا السياق الى أحد الانتقادات الهامة الموجهة الى ما تدعو اليه التنمية المعتمدة على الذات (الاخذ بمبدأ التصنيع الثقيل والخفيف وتنمية القطاعات الزراعية والتعدينية ٠٠٠ الخ) ٠ ويعتمد هذا الانتقاد بالدرجة الاولى فى رؤيته على ما قد يبدو ولاول وهلة من انخفاض أو انعدام الجدوى الاقتصادية ، وذلك بالنظر الى التكاليف الباهظة لاقامة الجهاز الانتاجى الصناعى ، التى نجد انعكاساتها على ارتفاع تكلفة السلع ، اذا ما قورنت بتكلفة مثيلاتها فى الدول الصناعية أو فى سوق التجارة العالمى (٣٧) ٠

غير أن ذلك مردود عليه بأنه قد يكون صحيحا فى المراحل الاولى للانتاج ، اما فى المراحل التالية ومع استمرار الانتاج واستقراره ، فان معدل التكاليف سوف يميل للانخفاض ، هذا فضلا عن أن الجدوى الحقيقية يجب أن تقاس بمدى فُعالية عملية التنمية المعتمدة على الذات أى المعتمدة على القدرات والجهود الداخلية ، وما يترتب على ذلك من اشباع احتياجات الجماهير دون استغلال أو تبعية ٠

وينبغى الاشارة أن البناء المتوازن للتكوين الراسمالى ، لا يعنى ذلك فقط ، بل يتضمن ايضا الاخذ بمبدأ تحقيق التوازن بين كل من متطلبات التكوين الراسمالى الراسخ من ناحية ومتطلبات النهوض المستمر والارتقاء الدائم بضرورات الحياة المادية للجموع الشعبية من ناحية اخرى ، خاصة وان التركيز على ناحية دون الاخرى لا يعنى سوى الكارثة لجهود التنمية المعتمدة على الذات وديناميـاتها ٠

وتبقى الاشارة الى مبدأ آخر للتوازن ـ وذلك فى اطار الرد على الانتقادات الموجهة للتنمية المعتمدة على الذات ـ والذى يرى أن اقامة المشروعات يجب ان تتبع ذلك النظام التكنولوجى القائم على استخدام كل من راس المال والقوى العاملة فى آن واحد ٠ غير ان ذلك لا يعنى الاستخدام المتساوى لهما فى كل قطاع من القطاعات الانتاجية ٠ ففى الصناعة مثلا ،

وحيث يكون المنتج مكملا لمنتج آخر ، فانه يصبح من الضرورى وجود مخزون كاف يغطى احتياجات التشغيل ، فى هذه يفضل الاعتمـاد على الاستخدام الراسمالى بصفة اساسية والحد من استخدام القوى العاملة فى الانتاج . والعكس صحيح فى مجال آخر من مجالات الانتاج ، حيث تكون الاولية لاستخدام القوى العاملة بصفة اساسية ويصبح الاستخدام الراسمالىفى الدرجة التالية .

ان التطبيق العملى لهذا المبدا يستلزم قدرا كبيرا من التكامل بين مختلف القطاعات الاقتصادية المحلية (صناعات ثقيلة ،صناعات خفيفة ، زراعة ، خدمات ... الخ) بما يحقق التناسق بينها فيما يجب استخدامه (راسمال ـ عمل) ، (عمل ـ راسمال) للوصول بالانتاج الى اعلى كفاءة ممكنة بهدف اشباع الاحتياجات الاساسية للجماهير ، باعتباره المؤشر الحقيقى لنجاح جهود التنمية .

٢ ـ التنسيق بين تعبئة الموارد واستثمارها فى السوق المحلى :

لعل اهم ما يميز سياسة التنمية المعتمدة على الذات انها تقضى بضرورة تحديد وبلورة وتوظيف العلاقة المتبادلة بين كل من تعبئة الموارد المتاحة واستغلال هذه الموارد فى توجيه النشاط الاقتصادى على المستويين الداخلى والخارجى .

ويمثل ذلك احد اوجه الاختلاف الواضحة مع ما تتسم به اقتصاديات الدول المتخلفة ، التى تعتمد بالدرجة الاولى على الارتباط الوثيق بالنظام الاقتصادى العالمى ، من خلال تركيز نشاطها الاقتصادى على الصناعات الاستخراجية من ناحية ، والانتاج الصناعى المعد اساسا للتصدير . وهـذه مجالات تحتاج الى الاستخدام الكثيف لراس المـال وقلة قليلة من الايدى العاملة مما يعد معوقا لتحقيق التنمية .

والنظرة السريعة لاهم النتائج المرتبطة بهذه الدعامة من دعامات التنمية المعتمدة على الذات ، تشير الى التوازن بين كل من الاحتياجات ، وترجمة هذه الاحتياجات الى « طلب » ، يؤثر بالضرورة على نوع وحجم الانتاج . وهذا ايضا ما تفتقده اقتصاديات الدول التابعة حيث يمثل حجم

ونوعية الطلب على السلع الجماهيريه عبب سي- .
غياب التكامل فى البناء الاقتصادى • مع العلم بأن اشباع الاحتياجات الجماهيرية لا يمكن له أن يتحقق الا من خلال وجود مبدأ التكامل •

ان هذه الاسباب جميعا لا تؤدى الى عرقلةالتوسع فى استخدام الطاقات الانتاجية المتاحة فقط ، بل انها تؤدى ايضا الى افصاء وتعطيل العديد من القدرات المتاحة ذات الفعالية والمؤثرة فى دفع عملية التنمية (٣٨) •

٣ ـ الانتقال التدريجى بعملية التنمية من البسيط الى المعقد :

من الحقائق الثابتة التى لا تثير خلافا ، أن نجاح عملية التنمية يتوقف الى حد بعيد على مدى واقعية تحديد الاولويات وتصنيعها ، ومدى امكان وضع الخطوات المحددة الواضحة لتحقيقها ، وفقا للتدرج المنطقى ، بداية من السهل الى المعقد فالاكثر تعقيدا ، مما يكسب عملية التنمية طابع التكامل العضوى ، بكل ما يتضمنه من خصائص الاستقرار واستمرار ... التأثير (٣٩) •

انطلاقا من هذه الحقيقة واستنادا الى ما سبق مناقشته ، فاننا نستطيع القول أن عملية نقل واستخدام الوسائل التكنولوجية المتطورة ذات الاساليب المعقدة والتى تفوق بكثير القدرات والامكانيات الفنية المتاحة داخل المجتمع ، بدعوى العمل على دفع عجلة التنمية وزيادة دافعيتها ، قد تلقى من البداية ـ على الاقل ـ قدرا من الاستحسان ، ولكنها وبقدر ما تتمتع به تألق يصل الى حد الانبهار ، مقارنة بما هو قائم فى المجتمع من وسائل تكنولوجية اقل تطورا ـ اول قل تقليدية !! ـ فان لها من التأثير السلبى على عملية التنمية برمتها ، لما يمثله نقل التكنولوجيا المتطورة من تبديد للموارد المالية واهدار لامكانيات الكشف عن اشكال التكنولوجيا الملائمة للمجتمع والنابعة منه • هذه ناحية ، اما الناحية الثانية والاكثر أهمية ، فهى الانتقال المفاجىء من نمط تكنولوجى الى نمط تكنولوجى آخر أكثر تطورا فى احد القطاعات دون القطاعات الاخرى يؤدى الى القضاء على امكانية تحقيق التكامل العضوى للابنية المختلفة كشرط اساسى لنجاح عملية التنمية •

ونضيف الى ما سبق ان احد مقتضيات تحقيق التكامل العضوى السابق الاشارة اليه ، يتمثل فى ضرورة اعادة توزيع الدخول التى تترجم الى زيادة فى « الطلب » على السلع الاستهلاكية الجماهيرية ، مما يستوجب فى المقابل زيادة فى السلع والخدمات ويقتضى ذلك مواجهة حاسمة لتلك الفئات الغنية التى تستاثر بالنصب الاكبر من الدخل القومى ، الموجه الى « طلب » على السلع الكمالية والترفية ، تقليدا لنمط الحياة السائدة فى المجتمعات الغربية ٠

خلاصة القول ، واستنادا الى ما تتبناه استراتيجية التنمية المعتمدة على الذات ، أن التقدم التكنولوجى يعنى بالضرورة قدرة المجتمع على تجديد أساليب انتاجية على نحو فعال وليس مجرد نقل ما ابتكرته مجتمعات أخرى فى ظروف مخالفة ٠ وتصبح نقطة البدء هنا دراسة وتحليل أساليب الانتاج القائمة فى المجتمع ، والكشف عن امكانيات تطويرها ثم العمل على تحقيق ذلك مع تهيئة المناخ الاجتماعى والسياسى الذى يضمن العمل الجاد والمشاركة الشعبية بالقدر الذى يحقق للمواطن ذاته ويؤكد وضعه فى المجتمع كفردمفيد ، ويدعم شعوره بالانتماء لمجتمعه ٠

ومن القضايا الاساسية التى ترتبط بما سبق ارتباطا مباشرا ، قضية الاستثمارات الاجتماعية - فى مجال التعلم والتعليم سواء اكان ذلك فى المجال السياسى أو التنظيمى أو الاقتصادى أو التربوى ، وكذلك فى مجال اجراء التجارب على التكنولوجيا - وما تثيره من مناقشات تدور حول ما تمثله هذه الاستثمارات من أعباء ثقيلة على اقتصاديات الدول المتخلفة ، تؤدى الى الحد من سرعة انجاز عملية التنمية ٠

ولعلنا نتجة فى الرد على هذه الادعاءات الى التاكيد على ضرورة عدم اغفال القيمة الحقيقية لهذه الاستثمارات الاجتماعية ، لما لها من عائد مردود على المدى الطويل يتمثل فى تحقيق ٠

- الاستقلال الاقتصادى والسياسى ٠
- بناء اقتصادى وسياسى مستقر قادر الى حد كبير على الاستمرار ٠ ٠

● المساهمة فى اشباع الاحتياجات الاساسية الجماهيريه ·

● اتاحة الفرصة امام الجماهير للمشاركة الايجابية والفعالة فى انجاز عملية التنمية الحقيقة · ذلك انها تدعم روح الايجابية والمبادأة وتقضى على مظاهر الاغتراب ·

لعل التساؤل الهام الذى يفرض نفسه الآن ، هو كيف لنا ان نحدد بوضوح أننا امام عملية تنمية تعتمد على الذات من عدمه ؟

للاجابة على هذا التساؤل نحاول صياغة مجموعة من الاسئلة التى تعتبر ـ من وجهة نظرنا على الاقل ـ معيارا او مقياسا ، نستطيع من خلاله الوصول الى ذلك التحديد المطلوب · والاسئلة هى :

ـ هل تحقق الترابط بين الابنية المجتمعية القائمة واصبحت تتكامل عضويا أثناء مسار عملية التنمية ؟

ـ هل تمكن الهيكل الاقتصادى من الوصول الى توفير المتطلبات الاساسية لاشباع احتياجات الجموع ، فى اطار عملية التنمية وكنتاج لهـا ؟

ـ هل ازدادت القدرة على تحقيق التعاون المستهدف بين القطاعات المجتمعية والقوى البشرية فى اطار المشاركة الشعبية ، لخدمة عملية التنمية ؟

ولنا فى النهاية ملاحظة ، تستند على الحقيقة القائلة ، بان الوعى بالتاريخ وما زودنا به من خبرات ، لابد وان يكون الركيزة الاساسية التى ينطلق منها اتخاذ القرار فى الحاضر والتفكير فى المستقبل · ولنا ايضا ان نذكر الدول المختلفة ـ وفى اطار ما لديها من خبرات فى هذا المضمار ـ بأنه لم يحدث فى الثلاثمائة عام الماضية ان شهد العالم مجتمعا واحدا ، استطاع ان يضع وينجز سياسة ناجحة للتنمية ، دون الاعتماد على مجموعة مترابطة من العوامل الرئيسية والمؤثرة هى :

- بذل الجهد المستمر والمتزايد فى شتى القطاعات الاقتصادية - (قطاع الزراعة ، صناعة السلع الانتاجية ، انتاج السلع نصف المصنعة ، ابتكار وصناعة التكنولوجيا ، تصنيع السلع الاستهلاكية ذات الطابع الجماهيرى ، قطاع الخدمات) - بهدف تحقيق التنمية متعددة الابعاد العميقة الجذور ، القائمة على التكامل بين الابنية المجتمعية جميعا .

- التحديد الواضح والواعى للهوية القومية سواء بالنسبة للافراد والجماعات والمجتمع ككل ، وما يتضمنه ذلك عن بلورة للثقافة السياسية القائمة على حرية الارادة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية (٤٠) .

ونضيف اننا نستطيع ان نتبين بوضوح - وقياساعلى ما سبق - ان المسار السائد للاحداث فى العالم الثالث ، خاصة فيما يتعلق بقضية التنمية ، تتحدد ملامحه الاساسية فى أن :

« عملية التبادل القائمة بين الدول المتخلفة والدول الصناعية فى اطار تقسيم العمل الدولى غير المتوازن واللامتكافىء » لابد وأن تؤدى الى «تشويه التطوير الهيكلى للقوى الاقتصادية ، والتى تؤدى الى عدم القدرة على توجيه وضبط الانشطة الاقتصادية فى المجتمع ، مما يؤدى فى النهاية الى العجز عن تحديد الهوية القومية ، بكل ما يعنيه ذلك من القضاء النهائى على الاستقلال ، وحرية الارادة والقدرة على الانجاز والتعلم » (٤١) :

واخيرا ، فلا يسعنا الا ان نقول انه :

ما لم تعمل الدول المتخلفة على العدول عن الاستمرار فى طريق التنمية ، القائمة على الارتباط العضوى بالنظام الاقتصادى العالمى ، فلها أن توقع أن تظل هكذا على تخلفها ولمدى لا يعلمه الا الله .

المراجـــع :

١ ـ انظر اسماعيل صبرى عبدالله : نحو نظام اقتصادى عـالمى جديد ـ دراسة فى قضايا التنمية والتحرر والعلاقة الدولية ، الهيئـــة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٦ ، ابراهيم حلمى عبد الرحمن : اقامة النظام الدولى الجديد (تلخيص لدراسة تنبرجن ومجموعة مـن الخبراء الدوليين) معهد التخطيط القومى ـ مذكرة ١١٧٠ ، القاهرة ١٩٧٦

٢ ـ انظر فى ذلك تفصيلا اسماعيل صبرى عبد الله : نحو نظام اقتصادى عالمى جديد ، مرجع سابق .

3 — See M. NERFIN , Another development . Approaches . ‡ strategies . Uppsala 1977, p. 106 — 121 , J. GALBRAITH, Economics and public purpose, Boston 1973, p. 4 — 6.

4 — See N. ELIAS, Ueber den prozess der zivilisation . Frankfurt 1976, p. 215.

5 — See J. GALBRAITH, Affluent society, Pelica book, 1968 Passim.

6 — See E. BRUN / J. HERSH, Socialist Korea . A Case study in strategy of economic development. New York 1967.

٧ ـ انظر فى ذلك تفصيلا ما جاء فى العديد من المؤلفات العربية مثل : زكى شافعى : التنمية الاقتصادية ، القاهرة ، ١٩٧٣ ، سمير امين : التطور اللامتكافىء ، بيروت ١٩٧٤ ، جلال امين : تنمية ام تبعية اقتصادية وثقافية ، القاهرة ١٩٧٦ ، فؤاد مرسى : محاولة لصياغة المفهوم المـادى للتنمية الاقتصادية ، القاهرة ١٩٧٧ ، محمد يحيى عويس : المشاكل الاقتصادية المعاصرة ، القاهرة ١٩٧٧ .

8 — See R.H. CHILCOTE / J. C. EDELSTEIN,. «Introduction», Latlh America : The struggle with Dependency , and Beyond, New York 1974.

9 — See C. FURTADO, The Concept of externa' Dependance in the Study of Underdevelopment. Cambridge 1976. p. 243; H.J. HARBORTH, Zur Rolle der Entwicklungslaend r in einer multizentrischen Weltwirtschft , in : Jahr buch fuer Social wissenschaften 22/2, p. 244. 256.

10 — See J. BLASCHKE, Bruchstel'en Industriesierung und Planung in der Dritten welt. Berlin 1981. p. 50 — 70.

١١ ـ لمزيد من التفاصيل عن حجم الديون الخارجية لمصر على سبيل المثال انظر : رمزى زكى : ازمة الديون الخارجية ، رؤية من العـ ـ.. الثالث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٨ .

١٢ ـ لمزيد من التفاصيل عن دور الدول البترولية فى قضية الديون انظر عادل حسين : الاقتصادىالمصرى من الاستقلال الى التبعية (١٩٧٤ ـ ١٩٧٩) ، دار المستقبل العربى ، القاهرة ١٩٨٢ ، الجزء الاول ، الفصل الثانى .

13 — See H.J HARBORTH Zur Rollr der Entwicklungslaeaen der Op. Cit., p. 820

14 — F. LIST , Das nationale system derPolitischen Oekonomie. Tuebingen 1959, p. 164.

15 — See united nations, Industrial development organization, Industrial Development Survey, 1980 Vol 1 .

16 — See D. SENGHAAS, Periphare Kapitalismus Analsen uebr Abhaengigkeit und Unterentwicklung . Frankfurt 1977. Passim.

١٧ ـ انظر اسماعيل صبرى عبدالله : نحو نظام اقتصادى ... مرجع سبق ذكره ص ص . ١٠٥ ـ ١٠٩ .

18 — See D. ERNST, The new international division of labour, Technology and underdevelopment , Frankfurt 1980, E. BECHLER, Technology and underdevelopment, Frankfurt 198 , E. BECHER, Internationalnla Arbeitsteilung und Dritte welt, Koeln 1976.

19 — See Sch. KARL, zur wachstumsproblematik der Entwicklungr. laeder klungslaender in , Kieler Vortrage, Neue Folge, Kiel 1960, Nr. 15, p. 201.

٢٠ ـ [illegible] المرجع السابق ص ٢٠٩ .

21 — N. BLIAS, , Ueber den Prozess.. Op. Cit., p. [illegible].

22 — See H. J. HARBORTH, Dissoziation — Mit welchem Ziel in : Entwicklung und Zusammanarbeit H. [illegible] / [illegible], p. [illegible].

23 — See C. BLACK etal., The Modernization of Japan and Russia A Comparative study. London 1975, p.p. 233, p.p. 243, p.p. 235.

24 — A. LEMPER, Collective Self — Reliance. Eine erfolgversprechende Entwicklungsstrairategie ? Hamburg, 1976, p. 55.

٢٥ ـ نفس المرجع السابق ص ٧٥ .

26 — P. STREETEN, Self — Reliant Industriolizalion. St. Lawis. 1977, p. 22 .

27 — See A. LEMPER, Coliective .... Opè Cit., p. 79; P. Streeten, Self — Reliant .... Op. Cit., p. 25.

28 — H. J. HARBORTH, Zur Rolle der Entwicklungs ...... Op. Cit., p. 86. .

29 — See United nations, Ilndustrial Development .... Op. Cit., Vol. 1.

٣٠ ـ انظر اسماعيل صبرى عبد الله : نحو نظام اقتصادى .... مرجع سبق ذكره ص ١١٢ .

31 — W.A. LEWIS, Some Aspects of Economic Development. Accra 1969, p. 15 .

32 — See H.J. HARBORTH, Anforderungen an eine revidierte Integrationstheorie Fuer Entwicklungsleande, Berlin 1976, p.p. 84.

33 — See H. J. HARBORTH , Dissoziation .... op. Cit. p.p. 17 .

34 — J. GALTUNG , Aeternative Life Sty'es in Rich Societies Uppsala 1977, p.p. 115 - 120.

٣٥ ـ التكوين الراسمالى : هو رصيد المجتمع من وسائل الانتاج المتمثلة فى راس المال ـ العمل ـ الارض الادارة .

36 — E. BRUN / J. HERSH , Socialist korea . op . cit. P. 154 .

٣٧ ـ سنر اسماعيل صبرى عبد الله : نحو نظام اقتصادى ... مرجع سبق ذكره ، ص ١٣٨ .

38 — See U. STEHR, Soziooekonomische Bedingungen des Aussen Verhaltens. Frankfurt 1977, p.p. 32 - 45.

39 — See J. BLANSCHKE, Bruchstellen Industrialisierung und Plannung. op. cit., p. 168.

40 — K. W. DEUTSCH, Nationalism and Communication an Inguiry into the Foundations of Nationality , Cambridge 1966, p.p. 6 .

41 — K. W. DEUTSCH, Nationenbildung - Nationalstaat - Integration . Duesseldorf 1972, p. 134.

قصـــة اهـــل الكـــهف

فى المصـــادر السريانيـــة ومقارنتها بالمصادر الاسلامية

دكتورة شادية توفيق حافظ

تمهـــيد : ـ

ظهر الأدب السريانى المسيحى أواخر القرن الثانى الميلادى فى منطقة حديب (١) ADIABENE وفى منطقة الرها EDESSA (٢) وهما المنطقتــانالتان كانت تسيطر عيهما الدولة الرومانية .

ولقد تعرض السريان الذين اعتنقوا المسيحية فى الدولتين الرومانية والفارسية وغيرهما لألوان كثيرة من الأذى وصنوف العذاب وازداد عدد المستشهدين فى [illegible] بدأ السريان منذ ذلك العصر فى تدوين سير شهدائهم [illegible] المسيحى مليئا بالقصص المشوقة التى تتناول سير الشهداء [illegible] وغيرهم من رجالات الكنيسة ، وكانت هذه القصص [illegible] اللغة السريانية او منقولة اليها ـ لغات اخرى .

ثم طرأ على بعض هذه القصص زيادة او نقصان وذلك عن طريق بعض الكتاب او النساخ الذين تركوا خيالهم ينطلق بعيدا يحيك القصص ويضيف الى الحوادث اخبارا هى اقرب الى الأساطير منها الى الواقع التاريخى (٣) .

ومن القصص السريانية الرائعة قصة اهل الكهف تلك القصة التى لها اهمية دينية وتاريخية لدى المسلمين والمسيحيين على حد سواء .

---

(١) حذيب ADIABENE تقع بين نهرى الزاب الكبير والصغير شرقى الدجلة .

(٢) الرها EDESSA مدينة بالجزيرة كانت تسمى فى عهد السلوقيين kaJJippor aiol ومعناها الينبوع الحسن فاختصر السريان هذا اللفظ وقالوا « واخذه عنهم العرب وقالوا الرها وتسمى اليوم أورفا » .

(٣) Massignon. Louis : Opera Minora Tome III page 119.

وصلت الينا قصة أهل الكهف بلغة سريانية أصيلة على هيئة ثلاثة نصوص نثرية شعرية . جاء النص الأول النثرى فى كتاب زكريا الفصيح (٤) وعنه أخذ ميخائيل السريانى مؤرخ القرن الثانى عشر . والنص الثانى ينقسم الى قسمين : القسم الأول ويوجد فى التاريخ المنسوب الى ديونسيوس التلمحرى (٦) وهو مأخوذ غالبا من مخطوطة التاريخ ليوحنا الأسيوى وهى محفوظة ضمن مخطوطات لندن وبارس وبرلين أما القسم الثانى فقد نشره جويدى « Guiui »(٧) مع غيره من النصوص الشرقية المتعلقة بهذه القصة مثل القبطية والجنسية والعربية والأرمنية ، كما أن فى المكتبة الشرقية بباريس (٨) مخطوطه يشتمل على نص ثالث به بعض الاختلافات ولكنها عديمة الأهمية .

اما القصيدة [illegible] للشاعر السريـانى مار « يعقوب السروجى » الذى [illegible] على الوزن الاثنى عشر (١٠) وتقع فى

---

(٤) Land : Anecdota Syriaca t. III p. 87.

(٥) Michel le Syrien ed. chabot II p. lf (textep. 173)

(٦) Tullberg : Dionysii Teplmahhanensis chnonici Liber Primus uopsal , 1851 , p. 167 .

(٧) Guidi Ignazio : Testi orientali inediti iseitc dormienti di gfeso 1884 .

(٨) Ms de la Bibliothe . Nationa'e No 235, foi 326.

(٩) للقصيدة مخطوطة نفيسة فى مكتبة الفاتيكان تحت رقم 115 Siriaco لا يعرف ناسخها ولا تاريخ كتابتها ، يقدر السمعانى تاريخها بالقرن السابع أو الثامن نشرها المستشرق الايطالى جويدى ، ونسخة ثانية تخص الدير المرقسى فى القدس نسخت سنة ١٥٤٨٧ م ونسخة أخرى تخص مكتبة الفاتيكان أيضا يقدر تاريخ نسخها بالقرن السادس عشر او السابع عشر الميلادى .

(١٠) الصفحة السابقة : الوزن الاثنى عشرى : هو وزن استنبطه يعقوب السروجى وعرف بالبحر السروجى نسبة اليه وعرف أيضا باسم البحر الطويل أو المحور ى دولبانى : الشعر عند السريان ص ٤١ .

اربعة وسبعين بيتا . وفيها يسمح يعقوب السروجى لفكره أن يسبح قليلا فى الخيال حيث يضيف بعض التفاصيل التى لا تجدها فى النصوص الأخرى كما يختصر فى النص احيانا وان احتفظ بعناصر القصة الرئيسية .

وقد لخص ابن العبرى الأسطورة فى كتابه « التاريخ الكنسى مع بعض التنقيمات (١١) .

انتشرت قصة أهل الكهف فى العالم واشتهرت تلك الأسطورة باعتبارها حدثا تاريخيا كان له صداه فى المسيحية والاسلام على حد سواء وقد ترجمت تلك القصة من لغتها الاصلية وهى اللغة السريانية الى أربع لغات مختلفة وهى تتضمن خمسة نصوص باللغة اللاتينية واربعة بالالمانية ونصين بالايطالية ونصا بالفرنسية نشره شابو Ghabot (١٢) عن نص ميخائيل السريانى عام الف ومائة وخمسة وتسعين وبعد هذا ملخصا لنص زكريا الفصيح (١٣) .

ونظرا لأهمية تلك القصة من الناحية الدينية فقد أعتبرت الكنيسة الشرقية المسيحية هؤلاء الفتية قدسين ودعت الى الاحتفال بهم رسميا مرتين فى السنة (١٤) احداهما فى الثانى والعشرين من اكتوبر ، والأخرى فى الرابع من اغسطس (عيد انتقالهم) ويتضمن الاحتفال صلاة ودعاء خاصا . وتحتفل الكنائس السريانية بهم احتفالين احدهما فى الثانى والعشرين من اكتوبر والآخر فى الثانى من مارس وهذا اليوم اكثر شهرة

---

11 — Bar - Hebraues : Chron eccl, I p. 141 et .

12 — Chronique - de Michel le Syrien ti ê 1899 - 1900. t II : 1901 - 1904.

13 — Prancois Jourdan : La Tradition des Septs Dormants.

(١٤) قد يكون احد الاحتفالين هو تاريخ هروبهم ولجوئهم الى الكهف والثانى هو تاريخ استيقاظهم من سباتهم الطويل . وهذا رأى شخص كتفسير وجود عيدين فى السنة .

بالنسبة لاحتفالاتهم (١٥) . اما فى الكنائس القبطية والحبشية (اثيوبية) فلهما عيدان ايضا احدهما يوم الثامن من مارس والآخر فى العشرين من اغسطس ولكن الكنيسة الحبشية تضيف عيدا ثالثا فى الثالث عشر من يناير .

وفى الكنائس الغربية اللاتينية يحتفلون بهم فى السابع والعشرين من يوليو وعند اليونانيين فى الرابع من اغسطس . اما فى الاسلام فانهم يحتفلون بهذا العيد فى الربع من ذى القعدة او فى الثامن عشر من رجب وذلك فى منطقة طرسوس (١٦) .

نلحق بنهاية التمهيد :

وقد رايت ان اقوم بدراسة مقارنة بين قصة اهل الكهف كما وردت فى المصادر السريانية ، وقصة اهل الكهف كما وردت فى المصادر الاسلامية مركزة البحث فى جزئيات هامة من اجل الوصول الى الحقيقة الكلية . وتلك الجزئيات تتلخص فى عدة رقاء هم فى الكهف ومتى تم ذلك ، وموقع الكهف الذى رقدوا فيه وبعثوا منه أيضا وعدد هؤلاء الفتية واختلاف اسمائهم .

ومن خلال اتباع هذا المنهج فى بحث القصة كما وردت فى المصادر الاسلامية والمصادر المسيحية تتضح لنا الحقيقة الكلية وهى ان المؤرخين السريان كانوا فى تناولهم لقصة اهل الكهف مدفوعين بوجهة نظر دينية محضة حيث اظهروا هؤلاء الفتية فى صورة القديسين الشهداء . بينما كان المفسرون المسلمون مدفوعين عند تناولهم للقصة بوجهة النظر الاسلامية كما وردت فى القرآن حيث نوقشت القصة كعلامة على قدرة الله سبحانه

---

(15) Massignon ; Louis Opera Minona T. III Page 119. Beirut 1963 .

(16) Massignon ; Louis : Recherche Sur la Ualeur escnatologique la legende des Septs Dormants chaz les musulmans p. 174. 1982 .

وتعالى على احياء الموتى وبعثهم وان كان ذلك لم يمنع بعض المفسرين من اضافة معلومات لم ترد فى القرآن الكريم عن اسمائهم واسم كلبهم واسم الملك الذى هربوا فرارا من طغيانه ولكن تبقى وجهة النظر الاسلامية فى مناقشة القصة كاحدى قدرات الله سبحانه وتعالى ٠

متى رقد أهل الكهف ومدة الرقاد ٠ ٠ ٠

اجمع المؤرخون السريان على ان رقاد اهل الكهف كان على عهد الملك داقيوس (١٧) (٢٤٩ م ـ ٢٥٢ م) الذى قام باضطهاد المسيحيين اضطهادا عنيفا كما اجمعوا على ان [illegible] على عهد الملك تيودوسيوس الصغير (١٨) (٤٠٨ م ـ ٤٥٠ م) ٠

---

(١٧) داقيوس : تولى داقيوس [illegible] ٢٩ م قد آثار اضطهادا عنيفا ضد المسيحيين فأصدر سنة ٢٥٠م مرسوما بتعذيب المسيحيين ان لم يعبدوا الأوثان ، فأستشهد العديد من رؤساء الكنيسة كما استشهد آلاف من المؤمنين ٠ وأخيرا قتل داقيوس سنة ٢٥١ م وبهلاكه خمدت شوكة الاضطهاد ضد المسحيين ٠

ـ افرام الأول برصرم : الدرر النفسية فى مختصر تاريخ الكنيسة ص ٢٧٢ حمص ١٩٤٠ ٠

ـ البطريرك يعقوب الثالث : تاريخ الكنيسة السريانية الانطاكية جـ ١ ط ص ١٣٨ بيروت ١٩٥٣ ٠

ـ اسد رستم : كنيسة مدينة الله انطاكية جـ ١ ص ٩٨ بيروت ١٩٥٠ ٠

(١٨) تيودوسيوس الصغير : تولى الحكم ٤٠٨ وفى أيامه توطدت أركان المسيحية ٠ كان كثير الاجلال لرفات القديسين وتوفى فى ٢٨ يوليو سنة ٤٥٠ م ٠

ـ الاسقف اسيدوروس : الخريدة النفسية فى تاريخ الكنيسة جـ١ص٥٧٦ مصر ١٩١٥ ٠

ـ المطران يوسف الياس الديس : تاريخ سورية جـ ٣ ص ٢٧٦ بيروت سنة ١٨٩٩ ٠

ولكن على الرغم من اتفاقهم على فترة حكم هذين الملكين وتحديد سنوات حكمهما الا انهم اختلفوا فى تحديد السنوات التى قضاها اهـــل الكهف فى سباتهم ٠

أراء مؤرخى السريان

(١) مثلا نجد أن زكريا الفصيح ـ وهو يعتبر من أشهر مؤرخى السريان ـ قد حدد مدة الرقاد بعددين مختلفين فنجده مرة يذكر ١٩٠ عاما (١٩) ومرة اخرى يقول ١٢٠ عاما (٢٠ [illegible] نص المترجم فنجده يذكر عددا ثالثا أو ربما رابعا وهو يختلف كلية عن الاعداد السابقة فيقول فى الترجمة :

« ان الحاكم اجاب ديونسيوس (أحد فتية الكهف) قائلا : كيف نصدق كلامك وكتابة هذه العملة وختمها يعودان الى ما قبـل مائتى ســنة (٢١) » ٠

كما جاء فى كتاب تاريخ زكريا الفصيح ٠

« سنة ٣٨ » لحكم الملك تيودوسيوس حدث جدال حول موضوع قيامة الموتى ٠٠٠٠ » (٢٢) ٠

وحيث أن الملك تيودوسيوس حكم ٤٠٨ م ـ كما نعلم ذلك من النص المترجم (٢٣) ـ يضاف انها « ٣٨ عاما وهى الفترة التى ذكرها زكريا » فيكون مجموع السنوات ٤٤٦ « عاما يطرح منها ٢٥٠ » عاما وهى سنة اضطهاد دافيوس للمسيحيين وهروب الفتية الى الكهف ورقادهم فيتبقى ١٩٦ عاما وهى الدقة التقريبية لرقاد الفتية فى الكهف حتى بعثهم ٠

---

(١٩) تاريخ زكريا الفصيح جـ ١ ص ١١٧ ٠
(٢٠) تاريخ زكريا الفصيح جـ ١ ص ١١٩ ٠
(٢١) انظر الترجمـــة ٠
(٢٢) تاريخ زكريا الفصيح : جـ ١ ص ١١٤ طبعة لوفان سنة ١٩٥٣ ٠
(٢٣) انظر الترجمة هامش : تيودوسيوس الصغير ٠

(٢) ويقول الراهب الزوقينى (٧٧٥ +) فى تاريخه :

« واخذ » يمليخا (٢٤) من عملة ذلك الزمن الموضوعة فى الكيس من فئة اثنتين وستين واربع واربعين التى سكت على عهد الملك الذى كان من قبل أيام المعترفين (٢٥) وهى قبل ثلثمائة واثنين وسبعين سنة » فنجد الزوقنيين (٢٦) هنا قد ذكر دد السنوات وهى « ٣٧٢ » عاما وهذا بالطبع لا يمكن الأخذ به لأنه بديهيا ـ اذا كان كما سبق أن اشرنا أن رقاد الفتية قد تم فى عهد الملك دافيوس (٢٤٩ م ـ ٢٥١ م) وتم استيقاظهم فى عهد الملك تيودوسيوس (٤٠٨ م ـ ٤٥٠ م) فان الفترة بين حكم الملكين لا تزيد بأى حال عن ٢٥٠ عاما فكيف يمكن لنا ان نقبل ذلك القول وهو ان هذه الرقاد دامت ٣٧٢ » عاما .

(٣) اما الرهاوى المجهول (١٢٣٤ +) فقد جاء فى تاريخه :

« ان مدة رقاد الفتية كانت ٣٧٠ عاما » (٢٧) .

وهذا ايضا قول مرددو عليه بما ذكرناه سابقا .

(٤) ويقول ابن العبرى (١٢٨٦) فى تاريخه .

« وبعد مائة وثمانى وثمانين سنة من رقاد الفتية فى السنة الثامنة والثلاثين لحكم الملك تيودوسيوس الصغير فى أيام المجادلة حول موضوع قيامة الموتى وشكوك الملك نفخ الله بالراقدين حياة فاستيقظوا وكأنهم يستيقظون من نومهم » (٢٨) .

---

(٢٤) هو المعروف فى ترجمة زكريا الفصيح باسم ديونسيوس .

(٢٥) المعترفين : هم من اضطهدوا فى سبيل الدين ولم يستشهدوا .

(٢٦) تاريخ الراهب الزوقنينى ص ٩٨ ا طبعة لوفان سنة ١٩٥٣ .

(27) ERNEST Honigmann : Patristic Studies p. 136 - 137. Vatican 1953.

(٢٨) ابى العبرى : تاريخ البطاركة : ترجمة تيودوسيوس .

(٥) اما مار يعقوب السروجى (٥٢١ +) فذكر فى قصيدته (٢٩) :

« كان لأحد الفتية قطع قليلة من العملة لتكون برهانا على اثبات الأعجوبة فبعد مرور الزمن تبقى العملة ثانية ومنها يعرف التاريخ الذى سكت فيه هذه العملة » ويقول فى الأبيات الختامية للقصيدة : « منذ البدء وحتى الآن لمن جرى ما جرى لكم (ايها الفتية) فقد بعثهم (احياء) ثلثمائة وسبعين سنة (من عدة رقادكم) .

وفى موضع آخر من القصيدة يقول :

« اذا حسبنا وعددنا تاريخ اليونانيين وجدنا أن للملك ثمائة واثنين وسبعين سنة » .

نجد هنا أن عدد السنوات التى ذكرها « السروجى » تتفاوت ما بين « ٣٧٠ » و « ٣٧٢ » عاما ـ وذلك فى نفس القصيدة ـ وهذا لا يؤخذ عليه كثيرا لأنه فارق يكاد لا يذكر فى التواريخ القديمة لا يمكن تحديدها بكل دقـــة .

(٦) أما مكسيميوس مظلوم فقد ذكر فى كتابه (٣٠) فى الفقرة التى تتحدث عن فتية افسس « أنهم قربوا لله حياتهم ضحية من اجـل الايمان بالمسيح بالقرب من مدينة افسس نحو سنة ٢٥٢ فى زمن الاضطهاد القاسى الذى صنعه ضد المسيحيين الملك وكيوس قيصر » .

ثم عاد وقال فى نفس الكتاب « أنهم رقدوا رقاد النوم نحو مائتى سنة وأخيرا نهضوا من نومهم الطبيعى سنة ٥٥٧ » .

---

(٢٩) المطران بولس بهنام : خمائل الريحان او ارثوذكسية ماريعقوب السروجى الملقان الموصد سنة ١٩٤٩ .
البطريرك يعقوب الثالث : هبة الايمان او الملقان ما يعقوب السروجى أسقف بطنان دمشق سنة ١٩٧١ .
(٣٠) مكسيميوس مظلوم : الكنز الثمين فى اخبار القديسين ص ٢٧٨ سنة ١٩٤٣ .

ومن اقوال « مكسيميوس » نجده لم يلتزم بالتواريخ ولم يتحر الدقة فيها ·

فاذا اضفنا مائتى عام ـ وهى فترة نوم الفتية الى ٢٥٢ عاما ـ وهى زمن هروبهم من امام دافيوس ـ لوجدنا ان المجموع هو ٤٥٢ عاما ليس ٥٥٧ عاما كما ذكر · ولكن لو اخذنا ـ وفقا لقوله ـ انهم نهضوا من نومهم بعد ٥٥٧ عاما وطرحنا منها ٢٥٢ عاما لوجدنا ٣٠٥ عاما وهو يعتبر أقرب تاريخ لما ورد فى المصادر الاسلامية وهو ٣٠٩ عاما ·

(٧) بينما نجد فى كتابات فوتيوس (٣١) [illegible] ايام توادوسيوس » والرقاد كان فى ايام « داكيوس [illegible] من قرنين » وفى موضع اخر من نفس الكتاب ذكر « [illegible] أن البعث كان سنة ٧٤٨ يونانية (٤٣٧ م) موردا شهادة من تاريخ يوحنا اليعقوبى : « فى هذه السنة بعث الفتية الذين فى مدينة افسس بعد ان رقدوا فى المغارة مائة وثمانى وثمانين سنة » (٣٣) ·

أوجه التشابه والاختلاف بين مؤرخى السريان

اذا نظرنا الى ما سبق من تواريخ مختلفة قام بتحديدها بعض مؤرخى السريان الذين تناولوا قصة اهل الكهف » وهى التى اطلق عليها معظمهم اسم الفتية السبعة « او فتية افسس » وجدنا أن تحديدهم للسنوات لم يكن واحدا او حتى متقاربا فى احوال كثيرة ·

فنجد يعقوب السروجى والرهاوى المجهول قد حدد السنوات واتفقا عليها وهى ٣٧٠ عاما ويتفق معهما تقريبا الزوقنينى ٣٧٢ عاما والفارق

---

(٣١) يوسف الياس الدبس : تاريخ سورية الدنيوى والدينى جـ ٢ ص ٢٧٧ بيروت ١٨٩٩ ·

(٣٢) ايليا النصيبينى : هو المعروف فى الأدب السريانى باسم اياس برشينايا ـ د زاكية رشدى تاريخ الأدب السريانى ·

(٣٣) يوسف الياس ادبى : تاريخ سورية الدنيوى وادينى جـ ٢ ص ٣٠٩ ·

هنا سنتان فقط وهذا لا يعتبر فارقا يذكر فى التاريخ . كما نجد ايضا ان ابن العبرى ومكسيميوس مظلوم قد اتفقا اتفاقا تاما فى المدة وهى ١٨٨ عاما ولكن نجد ان الفارق بين الفريقين او المجموعتين كبيرا وواضحا .

اما زكريا الفصيح فهو الذى يجب ان نتوقف عنده قليلا لانه ـ كما سبق ان اشرت ـ قد حدد هو نفسه ثلاث مدد مختلفة وذلك فى نفس الكتاب وهذا يجعلنا نتشكك فى دقته فى تاريخ الحدث .

وعلينا ان نتوقف هنا لنتساءل ما هو السبب فى هذا الاختلاف !! فى تحديد الرقاد بين مؤرخى السريان ؟

اولا : منذ الأزمنة القديمة كانت المعلومات التاريخية قائمة على ذكريات المعمرين الذين يحكون ما شاهدوه فى طفولتهم او ما قد استمعوا اليه من آبائهم واجدادهم . وهذا النوع من المصادر التاريخية يسمى بالمصادر الذهنية أو النقلية وكلن لا يمثل اهمية كبرى فى الكتابة التاريخية اذ انه عرضه لذاكرة وهو الناقل وغالبا ما تطمس وتشوش الحقائق بمرور الأيام . وقصة اهل الكهف قصة قديمة حدثت فى أوائل ظهور المسيحية اى ما بين القرنين الثانى والثالث الميلادى . وكل من قام بالتاريخ لتلك القصة نجد انه قد اعتمد على اقوال المعمرين او كتابات السابقين .

والكاتب ومن نقل عنهم مدفوعين فى قولهم بالحماس الدينى مما قد جعلهم يضيقون أو يمذقون او يبالغون فى بعض عناصرها تبعا لعواطفهم الدينية ورغبتهم فى ابهار القارىء بالمعجزة .

ثانيا : من المسلم به ان هذا النوع من الكتابة التاريخية يشتمل على جانب خرافى واسطورى خاصة وان تلك القصة متصلة بالايمان والعقيدة الدينية مما دفع الكاتب الى زيادة المدة او الاقلال منها حسبما يعتقد ان ذلك يساعد على التاثير الدينى على القارىء .

اما المصادر الاسلامية فكلها قد اتفقت على عدد السنوات وهى « ٣٠٩ » سنة . وتذكر جميع كتب التفاسير انهم لبثوا فى كهفهم ثلثمائة سنة شمسية بحساب السريان وهذه السنوات الثلثمائة الشمسية عند تحويلها

الى سنوات قمرية كحساب العرب فانها تزيد تسع سنوات فيصبح المجموع ٣٠٩ سنة قمرية كما تقول الآية الكريمة :

« ولبثوا فى كهفهم ثلث مائة سنين وازدادوا تسعة » (٣٤) ٠

ذكر القرآن الكريم ـ كمصدر اسلامى لهذه القصة ـ ان فتية أهل الكهف رقدوا ٣٠٩ سنة ٠ ولكن المؤرخين السريان اختلفوا فى عدد سنوات الرقاد ٠ وبالمقارنة بين ما جاء فى مخطوطات السريان وبين ما جاء فى القرآن الكريم وكتب المفسرين نجد ان اقربهم الى المصادر الاسلامية هم : يعقوب السروجى ٣٧٠ عاما والرهاوى المجهول ٣٨٠ عاما وبعدهما الراهب الزوقنينى ٣٧٢ عاما ٠

ويجدر بنا هنا ان نشير الى ان المدة الفاصلة بين حكم الملكين دقيانوس وتيودوسيوس ـ كما جاء فى المصادر السريانية المختلفة ـ هى ٢٥٠ عاما وهو الحد الأقصى بين او سنة فى حكم دفيانوس الى آخر سنة فى حكم تيودوسيوس وبذلك تثار شكوك كبيرة حول دقة المؤرخين السريان الحسابية بينما نجد مثلا ان السروجى أو الزوقينى كل منهم يذكر ان المدة التى رقدها اهل الكهف ٣٧٠ و ٣٧٢ وهى مدة تتجاوز كلها الفرق بين اول سنة من حكم دفيانوس انتهاء باخر سنة لحكم تيودوسيوس ويمكن أن نعزو تلك الاختلافات الى تشابه اسماء الملوك الرومان مما يجعل اسناد الأحداث الى مدة حاكم بعينه محفوفا بأخطار سوء الحساب فلو افترضنا أن بدء الرقاد حدث فى عهد دفيانوس لوجب ان يكون البعث قد حدث فى عهد جستنيان العظيم (٥٢٧ م ـ ٥٦٥ م) ٠

ولو افترضنا العكس اى ان البعث قد حدث فى عهد تيودوسيوس منذ اول حكمه أى عام ٤٥٨ م فيكون الملك الذى حكم عام ١٠٨ م وهو طريانوس (١٠٤ م ـ ١٢٣ م) هو الملك الذى حدث الرقاد فى عهده ٠

ونحن نرى ان استقاظ الفتية المؤمنين قد حدث فى عهد قيودوسيوس الصغير (٤٠٨ م ـ ٠٥٤ م) لأننا لو عدنا بالسنوات لوجدنا انهم رقدوا

---

(٣٤) سورة الكهف : آية ٢٤ ٠

فى القرن الأول الميلادى وبذلك يكون اضطهادهم بواسطة الملك الحاكم فى ذلك الوقت مقبولا وهروبهم الى الجبل واختفاؤهم فى الكهف له ما يبرره حيث كان الدين المسيحى دينا جديدا لا يزال فى مراحله الأولى ويقابل بمحاربة شديدة من قبل الملوك .

اما بالنسبة لتفاسير القرآن الكريم التى جاء فيها اسم الملك فمردود عليها .

ان القرآن الكريم لم يتعرض لاسم البلدة ولا بموقعها ولا اسم أى من الملوك الذين حدث فى عهدهم الرقاد والبعث ولا حتى أسماء [illegible] أنفسهم وذلك لأن القرآن الكريم يركز على الحدث نفسه [illegible] أسماء الفتية أو للملوك وانعكس ذلك على عدم اهتمام المفسرين [illegible] التفاصيل الجانبية للقصة أو الكتابة فيها دون توفيق او تمحيص ، [illegible] على ما يتناقله المراه أو يكتبونه ولم يبذلوا جهدا كبيرا تـ تحقيق الأسماء او المكان مما يتيح عنه الكثير من الخلط فى كتابتهم .

لابد أن تكون مصادر هؤلاء المفسرين اما سماعية ممن سبقوهم او معاصريهم من المسيحيين او نقلا عن كتب السريان المسيحيين الذين ارخوا لأهل الكهف ويؤيد هذا ان أبن كثير (٣٥) يذكر اسم الملك الذى تم فى عهده بعث هؤلاء الفتية بأنه يندوسس « ويقول انه كان مسلما » !! .

بينما نجد ان الثعلبى (٣٦) فى تفسيره يذكر أن الملك الذى حدث الرقاد فى عهده هو دفيانوس وكان ملكا فارسيا !!

وبينما يجمع المفسرون المسلمون على المدة فانهم يختلفون حول اسم الملك الذى تم فى عهده اضطهاد المسيحيين . فالبعض قال « دفيوس » وآخرون قالوا دقليوس ، ودقنيوس أو دقيانوس (٣٧) .

---

(٣٥) ابن كثير : مختصر تفسير ابن كثير حـ ٢ ص ٤٠٩ سورة الكهف .

(٣٦) الثعلبى : قصص القرآن : عرائس المجالس ص ٤٢٠ .

(٣٧) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن حـ ١٠ ص ٣٥٧ .

وهذه الأقوال بما تحمله من تناقضات تجعلنا لا نطمئن كثيرا لدقة تاريخ المفسرين للحدث من حيث تسميتهم للفتية أو للملوك ٠

اين رقد أهل الكهف ؟

المصــادر السريانيــة

تؤكد المصادر السريانية كافة أن أهل الكهف قد رقدوا فى كهف يقع على مرتفع يسمى انلكيوس «Ocholon» فى ضواحى مدينة افسس (٣٨) ٠

(١) قال مار يعقوب السروجى فى مطلع قصيدته عن أهل الكهف :
« أود أن أقص على السامعين خبر الفتية أبناء الرؤساء الذين من افسس » ٠

(أحـد الفتيــة)

وقال على لسان « يمليخا » وهو يخاطب أسقف المدينة : ـ
« اننى من مدينة افسس وأنا ابن دردفورس أحد رؤسائها » ٠
كما ذكر أيضا انه كان مكتوبا على اللوح الرصاص (٣٩) ٠
« هؤلاء الفتية عن افسس هربوا من أمام وجه داقيوس » ٠

---

(٣٨) افسس : مدينة اغريقية تقع على الشاطىء الغربى من آسيا الصغرى بشرها الرسول بولس بالدين المسيحى سنة ٥٤ وكتب اليها رسالة سنة ٦١ م وأصبحت المدينة فيما بعد أحد مراكز المسيحية المهمة ٠ يوجد بقربها بلدة تركية تدعى أياسلوق Ayassoluk ٠ وكلمة اياسلوق تحريف لاسم كنيسة فيها Ayos Yohanes اى القديس يوحنا اللاهوتى theologos

وهو اسم الكاندرائية العظيمة التى ينبت فى مطلع القرن السادس الميــلادى ٠

ـ مجلة الأبحاث البيروتية : السنـــة الأولى مجلــد ٣ ص ٦٩ ســنة ١٩٨ ٠

(٣٩) اللوح الرصاص هو اللوح الذى وجد على باب الكهف وكان مكتوبا عليه أسماء الفتية ٠

(٢) أما زكريا الفصيح (٤٠) فقد ذكر اسم المدينة فى كتابه الفقرة التالية « تاريخ الشهداء اسبعة الذين بعثوا فى مغارة جبل انكليوس فى افسس » .

(٣) كما اننا نجد ان مكسيميوس (٤١) مظلوم يذكر اسم المدينة فى عنوان مقاله الذى كتبه عن اهل الكهف أو السبعة القديسين كما اسماهم : « فيما يخص السبعة القديسين الشهداء الذين من افسس » .

واذ كان لم يحدد مكان الكهف الذى رقدوا فيه حيث نجده يقول :

« الشيىء المؤكد عنهم هو ان استشهادهم قد تم فى زمن الملك « داكيوس » حذاء مدينة افسس حيث وجدت فيما بعد اجسادهم فى مغارة ليست بعيدة من هذه المدينة (٤٢) .

وبالرجوع الى باقى المصادر السريانية مثل ابن العبرى والراهب الزوقنينى والرهاوى المجهول وغيرهم فاننا نجدهم قد اجمعوا على ان المدينة هى افسس ولكنهم لم يذكروا اسم الجبل او الكهف اى ان الوحيد الذى حدد موقعه بدقة هو زكريا الفصيح .

المصادر الاسلامية : ـ

أما المصادر الاسلامية فنجد ان القرآن الكريم لم يحدد اسم المدينة ولا اسم المنطقة التى حدثت فيها تلك المعجزة حيث تقول الآية الكريمة « أم حسبت ان أصحب الكهف والترقيم كانوا من آيتنا تحجبا * اذ أوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا اتنا من للدنك رحمة وهيىء لنا من أمرنا رشدا » (٤٣) .

---

(٤٠) النص المترجم .

(٤١) مكسيميوس مظلوم : الكنز الثمين فى احوال القديسين جـ ١ ص ٢٧٧ .

(٤٢) نفس المرجـع ص ٢٧٨ .

(٤٣) القرآن الكريم :سورة الكهف : آية ٨ ـ ٩ .

ولكن بينما لم تتعرض الآيات الكريمة لمكان الحدث نجد ان ... التفاسير قد تعرضت لذلك . حيث يقول « البيضاوى (٤٤) ان المدينة هى طرسوس ولم يتعرض لاسم الكهف ونجد ابن كثير (٤٥) فى تفسيره يقول « لم يخبرنا الله تعالى بمكان هذا الكهف فى اى البلاد من الارض اذ لا فائدة لنا فيه ولا قصد شرعى » . وذكر ان ابن عباس قال « هو قريب من أيلة (٤٦) .

وقال ابن اسحق : هو عند نيتوى (٤٧) « وقيل ببلاد الروم ، وقيل ببلاد البلغاء والبعض ذكر انها « وقسوس » (٤٩) .

واخيرا يذكر ... اعلم بأى بلاد الله هو ولو كان فيه مصلحة دينية لارشد ... اليه » .

وذكر الزمخشرى ... الكهف كان مكانهم بين غضبان

---

(٤٤) البيضارى : نصر الدين الشيرازى : سورة الكهف :

(٤٥) ابن كثير : الحافظ بن كثير : البداية والنهاية جـ ٢ ص ١١٣ .

(٤٦) ايلة : مدينة على ساحل بحر القلزم مما يلى الشام وقيل هى أخر الحجاز واول الشام ياقوت الحمرى : معم البلدان حـ١ ص ٢٩٢ .

(٤٧) نينوى : هى قرية يونس بن متى عليه السلام بالموصل . نفس المرجع جـ ٥٤ ص ٣٣٩ .

(٤٨) البلقاء : كورة من أعمال دمشق بين الشام ووادى القرى . قال قوم : بها للكهف والرقيم نفس المرجع جـ ١ ص ٤٨٩ .

(٤٩) يبدو لى ان أسم دقسوس خطأ وربما كان هذا الخطأ ناتج عن الناقل او الناسخ الذى نقل عن سابقيه لان كتابة اقسوس قريبة من دقسوس . ولا يوجد بلد بهذا الاسم .

(٥٠) الزمخشرى : ابو القاسم جـــار الله محمود الزمخشرى الخوارزمى : الكشاف جـ ٢ سورة الكهف .

وايلة دون فلسطين » ويتفق القرطبى (٥١) مع باقى المفسرين حيث يقول أن اسم المدينة هو « أفسس » .

أما الثعلبى (٥٢) فقد ذكر ان المكان هو أرض رومية والمدينة هى « أفسس » وهو اسمها فى الجاهلية ومدينة طرسوس (٥٣) فى الاسلام ولكننا نجده يضيف فيذكر أن أسم الجبل هو ناجلوس واسم الكهف « الوحيد » وقيل « خيرم » .

ونحن عندما نقارن بين اهتمام مؤرخى السريان باسم المدينة والجبل والكهف وعدم اهتمام المؤرخين الاسلاميين نجد أن المؤرخ السريانى يهتم بتلك التفاصيل فهو يت... ...ين فى سبيل عقيدتهم وموقع ـ الكنيسة التى أقيمت ... يعبر ابن كثير عن وجهة النظر الاسلامية حين يقول ... ...خلى بمكان هذا الكهف فى أى البلاد من الأرض اذ ... شرعى » .

---

(٥١) القرطبى : عبد الله أحمد الأنصارى القرطبى : الجامع لأحكام القرآن : سورة الكهف حـ١ ص ٣٥٧ .

(٥٢) الثعلبى : ابو اسحق أحمد بن محمد التيسابورى : عرائس المجالس ص ٤٢٠ .

(٥٣) طرسوس : مدينة بثغور الشام بين انطاكية وحلب وبلاد الروم .

ياقوت الحموى : معجم البلدان حـ ٤ ص ٢٨ .

عددهم واســـماؤهم :

المصـــادر السريانية :

لم يتفق المؤرخون السريان على عدد فتية اهل الكهف او اسمائهم . فعدد اهل الكهف ـ وفقا للنصوص السريانية يكون احيانا ستة او سـبعة واحيـانا ثمانية .

اما بالنســبة لأسمائهم فنجدهم يختلفون من قصـة الى اخرى حسب الكاتب .

١ ـ فمثلا اذا نظرنا الى كتاب زكريا الفصيح لوجدنا تلك الفقرة :

« وهـذه اسماء الفتية السبعة الذين هربوا من امام « داقيوس » : اخيليوس ـ بمديس ـ ادكيس ـ اسطيفانوس ـ اوكينس ـ فريطيس ـ سبسطيس ـ قرياقوس »(٥٤) .

وهنا نجد انه ذكر اسماء ثمانية اشخاص دون ذكر لاسم ديونسيوس الذى يعود فيذكره فى عدة فقرات اخرى مثل : « وقد اقاموا صديقهم ديونسيوس الشاب الحكيم السريع الجرىء وكيلا عنهم »(٥٥) .

ثم يعود فيذكر نفس الاسم على انه احد الأسـماء المكتوبة على باب الكهف حيث ذكر الأسـماء كالآتى : « اخيليوس ـ ديونسيوس ـ اوكينس ـ اسطيفانوس ـ فريطيس ـ سبسطيس ـ فرياقوس »(٥٦) .

---

(٥٤) تاريخ زكريا الفصيح ج ١ ص ١٠٩ طبعة لوقان سنة ١٩٥٣

(٥٥) تاريخ زكريا الفصيح ج ١ ص ١١١ .

(٥٦) نفس المرجع ج ١ ص ١٢٠ .

ثم يذكر بعد ذلك اسم ديونسيوس ـ فى النص الذى قمت بترجمته ـ حيث وضعه ضمن قائمة بأسماء الفتية الرافدين(٥٧) .

ومن الملاحظ ان زكريا الفصيح لم يختلف فقط مع نفسه فى اسماء هؤلاء الفتية ولكنه اختلف مع نفسه ايضا فيما هو اهم وهو عددهم . فقد ذكر عدد اهل الكهف سبعة اشخاص(٥٨) ولكنه عاد وناقض نفسه بعد ذلك فى فقرة اخرى حيث ذكر اسماءهم وعددهم ستة اشخاص بينما فى الفقرة الأولى نجد انه اسماهم وعددهم ثمانية .

من هـذه الأقوال السابقة يتضح كثرة تناقض الأخبار فى اقول زكريا وهـذا ما يؤخذ عليه .

٢ ـ اما الراهب الزوقنينى فبدأ القصة بقوله : « فصل من قصة الفتية الثمانية من افسس وهم مكسيميانوس ـ يمليخا ـ مرطولوس ـ ديونسيوس ـ يوحنا ـ سرابيون ـ انسوسطرنيوس ـ انطونينوس الشهداء ابناء نبلاء افسس(٥٩) .

ثم بعد ذلك نجده يكرر نفس الأسماء بنفس العدد وذلك من خلال النص نفسه(٦٠) .

وهنا نجد ان الزوقنينى على الرغم من اختلافه فى الأسماء عن تلك التى ذكرها زكريا الفصيح بذكر بعض الأسماء التى لم تظهر فى أى نص آخر تقريبا وعلى الرغم من اختلافه فى عددهم عن الآخرين الا انه لم يناقض نفسه طوال الحديث عن اهل الكهف .

---

(٥٧) الترجمة .

(٥٨) أمر بان يقام لهم سبعة توابيت ذهبية : الترجمة .

(٥٩) تاريخ الراهب الزوقنينى ج ١ ص ١٦٥ طبعة لوفان سنة ١٩٥٣

(٦٠) نفس المرجع ص ٢٠٤ .

٣ ـ اما مار يعقوب السروجى فلا يذكر فى قصيدته عدد اهل الكهف ولا يذكر من اسمائهم سوى اسمين فقط وهما يمليخا : حيث ذكر فى احد ابيات قصيدته « أجاب أحدهم واسمه يمليخا وهو فتى شجاع وقال : انا انزل الى افسس واشترى الخبز لنأكل » ومرطولوس : حيث يقول « أجاب احدهم واسمه مرطولوس وقال لاخوته لدى عملة (دراهم) اخذتها معى عندما خرجت الى ههنا ٠ فيأخذ منها يمليخا ويشترى لنا طعاما » ٠

ان يعقوب السروجى ـ فى هذه القصيدة ـ وجه كل اهتمامه الى القصة نفسها ولم يهتم كثيرا بأسماء او عدد اهل الكهف ٠ فهو مهتم بابراز القصة كمثال للاستشهاد فى سبيل ال [illegible] الله سبحانه وتعالى على بعث الموتى ٠

٤ ـ اما ابن العبرى فقد ذكر فى [illegible] : « فى ايام داقيوس الملك هرب الفتية السبعة من اف [illegible] »(٦١) ٠

ويقول فى موضع آخر : « وفى هذا الزمن ٠٠٠ بعث بين الأموات الفتية السبعة من أفسس الذين كانوا قد هربوا فى اضطهاد داقيوس واختفوا فى كهف بأحد الجبال »(٦٢) ٠

وهنا يروى ابن العبرى القصة بالتفصيل ويسمى أحدهم الذى نزل الى المدينة باسم « ديونسيوس » ٠

لقد التزم ايضا ابن العبرى بمضمون القصة والشهادة فى سبيل الدين وقدرة الله على البعث وذكر اسما واحدا فقط على أنه هو الذى نزل الى المدينة وهو « ديونسيوس » بينما يطلق عليه يعقوب السروجى اسم « يمليخا » ٠ واسم ديونسيوس اسم لم يختلف فيه باقى المؤرخين السريان ـ ما عدا السروجى ـ ولكنه التزم بالعدد وذكر أن عددهم هو سبعة اشخاص ٠

---

(٦١) ابن العبرى : تاريخ البطاركة قويبوس ٠

(٦٢) نفس المرجع :تاريخ البطاركة : ترجمة قيودوسيوس ٠

د ـ أما مكسيميوس مظلوم(٦٣) فقد ذكر فى كتابه فى فقرة تحت عنوان : « فيما يخص السبعة القديسين الشهداء الذين من أفسس » : أسماء هؤلاء الفتية وهم : مكسيميانوس ـ مالخوس ـ مرتينيانوس ـ ديونسيوس ـ يوحنا ـ سارابيون ـ قسطنطين » . وهـذه الأسماء التى ذكرها مكسيميوس قريبة الشبه بالاسماء التى ذكرها « الروقنينى » مع بعض الاختلافات مثل مالخوس ـ مرتينيانوس ـ قسطنطين » وهم الذين أطلق عليهم الزوقنينى اسم : « يمليخا ـ مرطولوس انوسطرنيوس » .

اوجه التشابه والاختلاف :

وبمقارنة ما كتبه المؤرخون السريان عن اسماء أهل الكهف وعددهم ـ كما سبق أن أشرت ـ نجد أنهم قد اختلفوا فى الأسماء وكذلك فى الأعداد ولعل هـذه الاختلافات جاءت بسبب البيئة اليونانية التى كانوا يعيشون فيها . وعندما قام النساخ السريان بكتابة الأسماء بالقصة حدث تحريف فى بعضها ليس عن قصد ولكن ربما لعدم وضوح الكتابة وطمس بعض الحروف ، أو ربما كان ذلك لجهل بعض النساخ باللغة اليونانية التى كانت تكتب بها عادة أسماء الأعلام فى تلك الفترة ، فادى ذلك الى تحريف بعض الحروف مثل « افسوسطرنيوس » د « انطونينوس » .

والتفسير الآخر فى هذه الحالة ـ كما أعتقد ـ يرجع الى أن الكتابة فى هذه القصة كان بعد حدوثها بفترة طويلة مما يبرر الخطأ فى كتابة الاسم نتيجة تداوله سماعيا لسنين طويلة قبل كتابته كتاريخ .

المصـادر الاسـلامية :

أما اذا نظرنا الى المفسرين المسلمين فنجد انهم لم يختلفوا كثيرا أو قليلا فى اقوالهم وآرائهم . فهم لم يحددوا عدد أهل الكهف تحديدا قاطعا ولم يؤكدوه بل قالوا ثلاثة رابعهم كلبهم أو خمسة وسادسهم كلبهم أو سبعة وثامنهم كلبهم أى أنهم تركوا العدد غير واضح او محدد مثلما نزلت الآية الكريمة حيث لم تؤكد حقيقة العدد .

---

(٦٣) مكسيميوس مظلوم : الكنز الثمين فى أخبار القديسين ، ج ١ ص ٢٧٨ .

وتقول الآية الكريمة : « سيقولون ثلثه رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رحما بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربى اعلم بعدتهم ما يعلمهم الا قليل فلا تمار فيهم الا مراء ظهرا ولا تستفت فيهم منهم احدا »(٦٤) .

اما بالنسبة لاسمائهم فهو المجال الذى استطاع كل واحد من خلاله أن يعرض رأيه ووجهة نظره الخاصة .

فنجد فريقا لم يتعرض للاسماء فقط مثل ما فعل جاد المولى فى كتابه « قصص القرآن »(٦٥) وفريقا ثانيا تعرض لاسم أو اسمين فقط ولم يزد على ذلك واعتبرها اهم الشخصيات التى يجب ذكرها كما فعل ابن كثير فى كتابه « البداية والنهاية »(٦٦) حيث ذكر اسما واحدا فقط اذا اعتبره هو الشخص المهم الذى حضر الى المدينة وقد اطلق عليه اسم «تبنوسيس» .

وفريقا ثالثا قام بسرد اسماء الفتية مع ذكر اكبرهم سنا واسم الراعى الذى رافقهم واسم رئيسهم . وعلى راس هؤلاء ياتى بأبى الثعلبى(٦٧) والقرطبى(٦٨) .

مقارنة بين الآراء الاسلامية والآراء السريانية :

واذا اردنا أن نوضح الفرق بين آراء المؤرخين السريان والمفسرين المسلمين وجدنا ان هناك نقاطا هامة يجب الاشارة اليها .

---

(٦٤) القرآن الكريم : سورة الكهف : آية ٢١ .

(٦٥) جاد المولى : قصص القرآن : اصحاب الكهف ص ٢٣٠ .

(٦٦) الحافظ بن كثير : البداية والنهاية جـ ٢ ص ١١٤ .

(٦٧) الثعلبى : قصص القرآن : عرائس المجالس ص ٤٢٠ .

(٦٨) القرطبى : تفسير القرطبى جـ ١٠ ص ٣٤٧ : الجامع لأحكام القرآن .

١ ـ ان اهتمام السريان كان متجها اتجاها كاملا نحو مضمون القصة وكيفية تكوين الحبكة مع التعرض لاسم المدينة والكهف واسماء الملوك والاهتمام البالغ باسماء الفتية وعددهم ٠

اما بالنسبة للمسلمين فاننا نجد القرآن الكريم لم يتعرض للأسماء ولا للمدينة بل لم يحدد عددهم بصورة قاطعة ٠ اما المفسرين الذين أوردوا أسماء لأهل الكهف فان مصادرهم لم تكن القرآن الكريم بل كما ذكرت أنها نقلا عن مؤرخين مسيحيين أو بعض الرهبان الذين عاصروا تلك الحادثة ٠

٢ ـ حاول السريان بسردهم لمختلف القصص التى تدور حول اهل الكهف تمجيد القديسين والشهداء وكبار رجالات الكنيسة واظهار مدى ما تحملوه من صفوف العذاب فى سبيل نشر عقيدتهم ولذلك فاننا نجد ان مؤرخا مثل « فوتيوس »(٦٩) ينكر قصة استيقاظهم من رقادهم ويقول ان ما عثر عيه هو رقاتهم حيث رقدوا فى الكهف هربا من اضطهاد الملك واستشهدوا فى سبيل عقيدتهم ٠ بينما القرآن الكريم والمفسرون المسلمون يتحدثون عن اهل الكهف كصورة لقدرة الله سبحانه وتعالى على احياء الموتى وبعثهم ٠

٣ ـ لم يذكر السريان الكلب ولم يتعرضوا لوجوده فى الكهف بالنفى أو الاثبات اما بالنسبة للمسلمين فقد نصت الآيات الكريمة على وجود الكلب الذى كان رفيقا لأهل الكهف ٠

وتقول الآية الكريمة : « ونحسبهم ايقاظ وهم رقود ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال وكلبهم بسط ذراعيه بالوحيد لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا ولمليت منهم رعبا »(٧٠) ٠

---

(٦٩) يوسف الياس الدبس : تاريخ سورية الدنيوى والدينى ج ٢ ص ٢٧٤ بيروت ١٨٩٩

(٧٠) القرآن الكريم : سورة الكهف : آية ١٧ ٠

وقد ذكر المفسرون لآيات القرآن الكريم اسماء مختلفة للكلب منها قطمير (٧١) - ريان - قطنورء (٧٢) - تفنى - حمران (٧٣) ·

وهذه الأسماء لابد وأن يكون المفسرون قد اخذوها عن مصادر سماعية لأن القرآن الكريم لم يتعرض قط لأى من تلك الأسماء ·

* * *

(٧١) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ص ٧٥٤ ·

(٧٢) الثعلبى : قصص القرآن : عرائس المجالس ص ٤٢٠ ·

(٧٣) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ج ١٠ ص ٣٥٧ ·

الترجمـــــة :

جزء من الفصل الأول من كتاب زكريا الفصيح

حيث يتحدث عن الفتيان الذين بعثوا(٧٤)

فى وقت الضحية حيث يكون الجميع امام الاصنام ، دخل عليهم زملاؤهم المنزل فوجدوهم منفردين به ، اجسامهم ملقاة على التراب ، ووجوههم ساجدة على الأرض حتى أن الطين قد تكون من دموعهم ، ومن ثم ذهب زملاؤهم يشكونهم للملك قائلين : « ايها الملك العظيم فى الوقت الذى تدعو فيه جلالتك حتى أبعد سكان مملكتك ليقدموا القرابين للآلهة هاهم ذا اقرب الناس اليك يستخفون بأوامر جلالتك ويخدعون جندك ويقيمون شعائر الصلاة المسيحية · وكان رئيسهم فى ذلك الوقت « اقليدس » وهو احد ابناء النبلاء · فتعجل الملك وأحضرهم فورا امامه وكانوا يجشهون بالبكاء وقال لهم : « لماذا لا تبقون معنا اثناء تقديم القرابين فهيا قدموا قربانا لأجعلكم سادة » فقالوا : « ان لنا رباً وهو فى السماء وهو الذى يساعدنا وله نسجد ولل نقدم طهارة قلوبنا تضرعا » ·

وبعد ان استجوبهم الملك جميعاً وسمع اعترافهم الصادق اصدر تعليماته فنزعت عن اكتافهم شارات الحرير(٧٥) وترك لهم بعض الوقت للتفكير ·

ثم ذهب الملك « داقيوس » بعد ذلك لزيارة بعض المدن المجاورة فقام هؤلاء الفتية واخذوا من منازل آبائهم كميات من الذهب والنقود وتصدقوا بها على الفقراء سراً وعلناً ، ثم ذهبوا الى الجبل يعكفون على الصلاة الى ان يعود الملك ، فصعدوا الى كهف فى جبل « انكليوس »

---

(٧٤) أطلق عليهم يعقوب السروجى فى قصيدته اسم «ابناء النور»·

(٧٥) وهى عقوبة للتقليل من شأنهم ·

ومن هناك أرسلوا احدهم ويدعى « ديونسيوس »(٧٦) ليبحث لهم عن غذاء فبدل ملابسه وذهب الى المدينة(٧٧) ٠

عندما علم الفتى « ديونسيوس » ان الملك قد عاد أخذ على الفور كمية قليلة من الخبز ورجع الى رفاقه واخبرهم بما حدث ، وعند سماع الخبر تملكهم الخوف فركعوا على الأرض ضارعين الى الله ، ثم تناولوا طعامهم وهم فى حالة من الحزن والاكتئاب وقلوبهم تفيض اسى وألما ، وبينما هم يتجاذبون أطراف الحديث استولى عليهم النعاس ٠

فى صباح اليوم التالى أمر الملك ان يمثل الفتية امامه ، فدار البحث عنهم فى البلاط كله وفى المدينة وضواحيها فلم يعثر عليهم أحد ٠

ولما علم الملك انهم يختبئون فى كهف امر بسد باب هذا الكهف بالحجارة ليدفنهم فيه ٠

وكان « أنيدوروس » و « دمنوس » [وكيلا الملك] المؤمنين قد اخفيا عقيدتهما خوفاً من الملك فكتبا قصة الفتية كاملة ووضعوها داخل البنيـان ٠

وبعد مائة وثمانية وثمانين عاماً اى فى العام الثامن والثلاثين من حكم الملك « تيودوسيوس » حدث جدال حول موضوع بعث الموتى ، لقد تقبل الكثيرون ما كتبه « أوريجانس »(٧٨) عن فناء الجسد فعنده

---

(٧٦) ذكر القرطبى فى تفسيره أن هذا الفتى يدعى « يمليخا » وهو رئيسهم ابو عبد الله احمد الانصارى القرطبى : الجامع لأحكام القرآن : سورة الكهف ٠

(٧٧) ذكر ابن كثير فى تفسيره ان هـذا الفتى يدعى تيذوسيس الحافظ بن كثير : البداية والنهاية : جـ ٢ ص ١١٣ ٠

(٧٨) اوريجانس : ولد بمدينة الاسكندرية سنة ١٨٥ م من والدين مسيحيين ٠ كان أول من اقام علم اللاهوت على اسس منظمة من المنطق

ان الجسد لن يبعث مدنيا لانه مكون من مواد مختلفة ، بل سيظهر فقط كخيال مثلما ظهر طيف « سيدنا » فوق الجبل وبنفس الطريقة(٧٩) التى ظهر بها موسى والياس للمريدنى الثلاثة(٨٠) ، بينما كان آخرون يؤكدون حقيقة بعث الموتى كما قال النبى « حزقيال » ، مثلما بعث المسيح حيث قام الحواريون(٨١) [المبشرون] بلمس جسده وذلك تبعا لقول الحوارى الذى كتب الى أهل « كورنثوس » عن الحصاد(٨٢) ؛ ووفقا لكتابات « متوديوس »(٨٣)

العلمى ، كما انه قام بادخال الكثير من الافكار الأفلاطونية فى المسيحيه حتى قيل عنه انه « يعيش كمسيحى ولكنه يفكر كيونانى » وتوفى فى سنة ٢٥٤ م بمدينة صور بالغامن العمر ٦٩ عاماً .

(٧٩) العهد الجديد : انجيل متى : اصحاح ١٧ : ٣ ــ ٤ ــ ٥ ص ٣١

(٨٠) المريدون الثلاثة هم : بطرس ــ يوحنا ــ يعقوب .
ــ يوسف الياس الدين : تاريخ سوريا الدنيوى والدينى جـ ٢ ص ٥٧ بيروت ١٨٩٩
ــ العهد الجديد : انجيل لوقا : اصحاح ٩ : ٢٨ ص ١١٠ .

(٨١) الحواريون : اثنا عشرهم : بطرس (سمعان) اندراوس ، يعقوب بن زيدى ، يوحنا ، فيليبس ، برثوكماوس ، توما ، متى يعقوب ابن حلفى ، لباوس الملقب تداوس ، سمعان القانوى ، يهوذا الاسخريوطى.

ــ العهد الجديد : انجيل متى اصحاح ١٠ : ٢ ــ ٣ ــ ٤ ص ١٧ .

(٨٢) « ياغبى الذى تزرعه لن يحيا ان لم يمت » .
ــ العهد الجديد : رسالة بولس الرسول الأولى الى اهل كورنثوس : ١٥ : ٣٦ ص ٢٨٧ .

(٨٣) متوديوس : كان أولا اسقفا فى اوليمبا وباترا ببلاد اليونان ثم نقل الى اسقفية صور الف كتابا فى تفسير سفر التكوين ومقالة فى الحرية وله قصائد نحو من عشرة آلاف بيت ولكن لم يبق من تآليفه الا مقالة مرسومة بمعيد العذارى طبعت فى مارس سنة ١٦٥٧ مع ترجمتها الى اللاتينية : يوسف الياس الدبس : تاريخ سوريا ص ٤٩ .

اسقف اوليمبا واثناسيوس(٨٤) بطريرك انطاكية وابيفانيوس(٨٥) القبرصى ٠

تحير الملك امام هذه المناقشات المتعارضة وانتابته الشكوك واضطربت نفسه ولكن الرب اراد ان يزيل شكوكه ويظهر له الحقيقة فأوحى الى « الاديوس »(٨٦) ـ صاحب المنطقة التى يقع فيها الكهف ـ أن يبنى هناك مزرعة لغنمه ٠ وعندما انتزع الحجارة التى تسد الكهف ليستخدمها فى البناء أصبح الكهف مفتوحاً ٠ وفى منتصف الليل بعث الرب الحياة فى الراقدين الذين استيقظوا من غفوتهم فقالوا لديونسيوس الشاب : « لقد حان وقت الغذاء فاستيقظ واسرع واستعلم عما صدر من تعليمات بخصوصنا » ٠ فخرج حاملا فى يده قطعة نقود قديمة وانطلق الى المدينة، وعندما راى الأحجار المبنية اصابته الدهشة لكنه اتجه نحو المدينة متحاشيا السبل المطروقة خشية ان يتعرف عليه احد ٠

---

(٨٤) اثناسيوس : لقب بالرسولى ٠ ولد بالاسكندرية سنة ٢٩٦ م من والدين مصريين كتب وهو فى الثانية والعشرين من عمره رسالة ضد الوثنين دلت على غزارة مادته وقد ترك تراثا عظيما من المؤلفات التى تدل على علو شانه فى اللاهوت والمنطق والفلسفة : زكى شنودة : موسوعة تاريخ الاقباط جـ ١ ص ١٣٦ ٠

(٨٥) ابيفانيوس : او ابسفان اسقف سلمينا فى قبرص ٠ ولد فى قرية فى ناحية بيت جبرتى بفلسطين وتربى منذ صغره فى اديار النساك ثم ذهب الى مصر واقام بها طويلا بين نساكها يقتبس منهم الفلسفة الرهبانية ٠ انتخبه القبرصيون رئيس اساقفة لجزيرتهم وكان كرسيه فى قسطنية المسماه سلمينا وتوفى عام ٤٠٢ م ٠

يوسف الياس الدبس : تاريخ سوريا جـ ٢ ص ١٧٨ ٠

(٨٦) ذكر الثعلبى ان اسم صاحب المنطقة التى يقع فيها الكهف هو اولياس ٠

الثعلبى : قصص القرآن ص ٤٣٥ ٠

فلما وصل الى باب المدينة رأى علامة الصليب منحوتة على أعلى الباب فأصابه الذهول . لقد بدت المدينة مختلفة فى نظره ، فذهب الى باب آخر فرأى هناك الصليب فازداد تعجبا ، ثم دار حول المدينة فرأى أبوابها جميعاً وقد نحتت عليها علامة الصليب ، وتطلع الى داخل المدينة فلم يتعرف عيها اذ شاهد أبنية جديدة مختلفة فملأت الدهشة نفسه . فأخذ الفتى يجمع شتات افكاره ويتحسس جسده متوهماً ان كل ما يراه ما هو الا خيالات .

وعندما دخل السوق وسمع القسم باسم المسيح استفسر عن اسم المدينة فأجابوه : « افسس » . فقرر العودة سريعاً الى زملائه ليخبرهم بالتغير الذى حدث .

وفى طريقه للعودة قرر أن يذهب ليشترى لهم طعاماً . وعندما رأى الناس نقوده القديمة اخذوا يتهامسون ويتطلعون الى الفتى قائلين : « ان هذا الشاب قد عثر على كنز » . لقد ظن الفتى أنهم عرفوه وسيأخذونه الى « داقيوس » فاستولى عليه الخوف وقال : « خذوا قطعة النقود ولا اريد منكم خبزاً » . حينئذ القوا القبض عليه واخذوا يسألونه قائلين : « أظهر لنا الكنز الذى وجدته لنشاركك فيه وسنخفى حقيقة امرك » .

فقال فى نفسه : « لقد حدث ما لم أكن مقدراً له » .

وبينما كان يقاد تجمع الناس حوله يتطلعون الى وجهه قائلين انه غريب وكان هو أيضا ينظر فى كل جانب ربما يرى أحداً من معارفه ، لكنه لم يتعرف على أحد .

وصل الخبر الى الحاكم كما وصل الى أسقف المدينة المجاورة ، فطلب الحاكم احضاره اليه فظن الفتى أنهم سيحضرونه الى داقيوس ، وعندما أدخلوه الكنيسة فقد كل قدرة على الكلام ، وقال له الأسقف والحاكم معاً :

« اين الكنز الذى أخذت منه النقود » فاجاب : « لم اجد كنزا » . فاعادوا سؤاله مرة اخرى : « من أين اتيت وابن من أنت » فاجاب :

« انا من أفسس وذكر أسماء أهله فلم يتعرف عليهم احد . ـــ انت كاذب . وقال بعضهم : انت معتوه . وقال آخرون : كلا بل انه يتظاهر بالجنون ليتخلص من هذا المأزق ، فقال له الحاكم كيف نعتبرك معتوها أو كيف نصدق كلامك وصورة النقود تشير الى انها ضربت قبل مائتى عام اى قبل عهد الملك « داقيوس » ولهذا سألقى بك فى السجن ».

فلما سمع ذلك ارتمى على الارض على وجهه وقال لهم : « أرجوكم اخبرونى ماذا حدث للملك داقيوس الذى كان عشية امس فى هذه المدينة » فأجابه الاسقف(٨٧) : « لقد توفى منذ فترة طويلة » ، فقال الفتى اذن فقد وقعت فى مأزق ولن يصدق احد قولى » . هلم معى الى الكهف لأريكم زملائى هناك حيث هربنا من « داقيوس » .

فهم الأسقف أن الموضوع يتعلق برؤية ، فذهبوا معه الى الجبل وعند مدخل الكهف عثروا على صندوق كتب بداخله : « لقد هرب الى هـذا الكهف من الملك داقيوس المؤمنون : اخيليوس ـ ديونسيوس ـ اسطيفانوس ـ فريطيس ـ سبسطيس ـ قرياقوس » ، فأصابتهم دهشة عظيمة وهم يقرأون ذلك المخطوط لكنهم عندما دخلوا وجدوا المؤمنين يجلسون فى وقار ووجوههم مشرقة وعرفوا منهم كل ما حدث .

وفى نفس اللحظة استدعوا الملك على الفور وهرع المؤمنون لاستقباله فانحنى الملك ساجدا على أرجلهم باكيا وقال : كأنى برؤيتكم الآن ارى السيد المسيح عندما دعا لعازر(٨٨) فخرج من قبره وكأننى اسمع صوته فى مخيلتى وأرى بعينى يوم مجيئه الثانى بالمجد عندما يخرج الموتى من قبورهم لاستقباله فى لمح البصر .

---

(٨٧) الأسقف كان يدعى اسطفانوس .

الكنز الثمين لأخبار القدسيين ص ٢٧٩ .

(٨٨) لعازر وخروجه من القبر : العهد الجديد : انجيل يوحنا : اصحاح ١١ : ١ ـ ٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥ ص ١٦٨ .

فقـال « اخيليوس » للملك : اعلم ايها الملك ان الرب قد بعثنا لأجلك قبل الميعـاد العظيم مثل الجنين الذى يعيش فى احشـاء امه لا يشعر بكرامة أو هوان ، هكذا كنا صامتين . اذن عش فى سـلام فى ايمانك الكامل » .

وبعد تلك الكلمـات ثقلت اجفانهم وناموا واسـلموا ارواحهم . وكان الملك والأسقف وكبار القوم يتأملونهم ، وظل الملك واقفاً وهو يبكى ثم بسط عليهم حلته الملكية وامر ان تقام لهم سبعة توابيت(٨٩) ذهبية . وفى نفس الليلة ظهروا له فى نومه وقالوا له : ان اجسادنا قد بعثت من تراب ولم تبعث من ذهب فدعونا على التراب وفى نفس موضعنا من الكهف نفسه . فأصدر الملك أمراً فصنعوا صفائح من ذهب تحت اجسادهم وتركوهم فى مكانهم وبنى فوق كهفهم كنيسـة لتظل ذكراهم مبـاركة ودعواتهم عوناً لنا .... آمين ....

* * *

(٨٩) لقد ذكر زكريا الفصيح فى أول الترجمة ستة اسماء فقط ...*

هوامش البحث

(١) حذيب ADIABENE تقع بين نهرى الزاب الكبير والصغير شرقى الدجلة .

(٢) الرها EOESSA مدينة بالجزيرة كانت تسمى فى عهد السلوقيين Kaddippon ومعناها الينبوع الحسن فاختصر السريان هذا اللفظ وقالوا وأخذه عنهم العرب وقالوا الرها وسمى اليوم أورفا .

3 — Massign on . Louis : Opéra Minora Tome III p. 119. Beirut 1963.

4 — Land : Anecdota Syriaca t III p. 87. Leyden 1870.

5 — Michel le Syrion ed . Chabot tII p. 17 (texte p. 173) . Paris 1899 — 1901.

6 — Tullberg : Donysii Telmahharensis chronici liber Primus Upsal, 1851 , p. 167 .

7 — guidi ; Ignazio : Testi orientali inediti sopra isette dormienti di efeso 1884 .

8 — Ms, de - La Bibilioh Mationale N : 235, f 326.

(٩) للقصيدة مخطوطة نفيسة فى مكتبة الفاتيكان تحت رقم Siriaco 115 لا يعرف ناسخها ولا تاريخ كتابتها ، يقدر السهوانى تاريخها بالقرن السابع أو الثامن نشرها المستشرق الايطالى جويدى ، ونسخة ثانية تخص الدير المرقسى فى القدس سنة ١٥٨٧ م ونسخة أخرى تخص مكتبة الفاتيكان ايضا يقد تاريخ نسخها بالقرن السادس عشر أو السابع عشر الميلادى .

(١٠) الوزن الاثنى عشرى هو وزن استنبطه يعقوب السروجى وعرف بالجر السروجى نسبة اليه وعرف ايضا باسم الجر الطويل ةو المحـــور دوليانى : الشعر عند السريان ص ٤١ بيروت سنة ١٩٧٠ .

11 — Bar - Hebraeus : Chron . eccl , I p. 141 et suivant Louvain 1877.

12 — Chronique de Michel le Syrient 1 : 1899 - 1900 . t2 : 1901 — 1904 .

13 — Jourdan ; Fnaniois : la Tradition des Septs Darmants p. 56 Paris 1983 .

(١٤) قد يكون احد الاحتفالين هو تاريخ هروبهم ولجوئهم الى الكهف والثانى هو تاريخ استيقاظهم من سباتهم الطويل وهذا راى شخصى لتفسير وجود عبدين فى السنة .

15 — Massignon ; Louis Opera Minora tIII p. 119 Beirut 1963 .

16 — Massignon ; Louis : Recherche sur la Valeur esehatol - ogique de la Legende - des Septs Dormants chez les Musulmans p. 174, Pari 1982.

(١٧) داقيوس : تولى داقيوس مملكة الرومان سنة ٢٤٩ م وقـد اثار اضطهاد عنيفا ضد المسيحيين فاصدر سنة ٢٥٠ مرسوما بتعذيب المسيحيين ان لم يعبدوا الأوثان ، فاستشهد العديد من رؤساء الكنيسـة كما استشهد آلاف من المواطنين واخيرا قتل دافيوس سنة ٢٥١ وبهلاكه خمدت شوكة الاضطهاد ضد المسيحيين .

ـ امزام الأول برصوم : الدرر النفسية مختصر فى تاريخ الكنيسـة ص ٢٧٢ حمص سنة ١٩٤٠ .

ـ البطريرك يعقوب الثالث : تاريخ الكنيسة السريانية الانطاكيـة ط ص ١٢٨ بيروت ١٩٥٣ .

ـ اسد رستم : كنيسة مدينة الله انطاكيـــة ط ص ٩٨ بيروت سنة ١٩٥٠ .

(١٨) تيدودسيوس الصغير : تولى الحكم سنة ٤٠٨ م وفى ايامه توطدت اركان المسيحية . كان كثير الاجلال لرفات القديسين وتوفى فى ٢٨ يوليو سنة ٤٥٠ م .

ـ الاسقف اسيدوروس : الجريدة النفيسة فى تاريخ الكنيسة ط ص ٥٧٦ مصر ١٩١٥ .

ـ المطران يوسف الياس الرنسبى : تاريخ سورية حـ ٢ ص ٢٧٦ بيروت ١٨٩٩ .

(١٩) ـ تاريخ زكريا الفصـــيح : حـ ١ ص ١١٧ طبعة لوقـــا سنة ١٩٥٣ .

(٢٠) نفس المرجع حـ ١ ص ١١٩ طبعة لوقان سنة ١٩٥٣ .

(٢١) انظر الترجمة .

(٢٢) تاريخ زكريا الفصيح حـ ١ ص ١١٤ طبعة لوقان سنة ١٩٥٣ .

(٢٣) انظر الترجمة هامش : تيودوسيوس الصغير .

(٢٤) هو المعروف فى ترجمة زكريا الفصيح باسم « ديونسيوس » .

(٢٥) المعترفون : هم من اضطهدوا فى سبيل الدين ولم يستشهدوا .

(٢٦) تاريخ الراهب الزوقنينى : ص ١٩٨ طبعة لوقا سنة ١٩٥٣ .

(٢٧) تاريخ الرهاوى المجهول ص ١٧٩ طبعة لوقان سنة ١٩٥٣ .

Ernest Honigann : Patristic Studies p. 136 - 137 - ratccom 1953 .

(٢٨) ابن ـــرى : تاريخ البطاركة : ترجمة تيودوسيوس الموصل ١٩٣٢ ·

(٢٩) المطر ـ جرس بهنام : فحائل الريمان أو أرثوزكسية مار يعقوب السروجى ـــ ـ لموصل سنة ١٩٤٩ ·

البطريرك يعر ـ ثالث : حبة الايمان أو الملقان مار يعقوب السروجى اسقف بطيان دمشق سـة ١٩٧١ ·

(٣٠) مكسيميو ـ مظلوم : الكنز الثمين فى أخبار القديسين ص ٢٧٨ دمشـق ١٩٤٣ ·

(٣١) يوسف يـس الدبس : تاريخ سورية الدنيوى والدينى حـ ٢ ص ٢٧٧ بيروت سنة ١٨٩٩ ·

(٣٢) ايليا النصيبى : هو المعروف فى الأدب السريانى باسم الياس برشينايا د : زاكيه رشدى : تاريخ الادب السريانى القاهرة ١٩٧٤ ·

(٣٣) يوسف اليس الدبس : تاريخ سورية الدينوى والدينى جـ ٢ ص ٣٠٩ بيروت سنة ١٨٩٩ ·

(٣٤) القرآن الكريم : سورة الكهف آية ٢٤ ·

(٣٥) ابن كثير : مختصر تفسير ابن كثير حـ ٢ ص ٤٠٩ سورة لكهف طبعة مكتبة زهران ·

(٣٦) الثعلبى : قصص الأنبياء : عرائس المجالس ص ٤٢٠ القاهرة ١٩٨٢ ·

(٣٧) القرطبى : جامع لأحكام القرآن حـ ١٠ ص ٣٥٧ القاهرة الطبعة الثالثة ١٩٦٧ ·

(٣٨) افسس : مدينة اغريقية قديمة تقع على الشاطىء الغربى

من آسيا الصغرى بشرها الرسول بولس بالدين المسيحى سنة ٥٤ م وكتب اليها رسالة سنة ٦١ م وصبحت المدينة فيما بعد أحد مراكز المسيحية المهمة • يوجد بقربها بلدة تركية تدعى اياسلوق Ayassoluk • وكلمة « أيا سلوق » تحريف لاسم كنيسة جها Ayos Yohannes اى القديس يوحنا اللاهوتى Theologos

وهو اسم الكاتدرائية العظيمة التى بنيت فى مطلع القرن السادس الميلادى ـ مجلة الأبحاث البيروتية : السنة الأولى مجلة ا ص ٦٩ سنة ١٩٤٨ •

(٣٩) اللوح الرصاص هو اللوح الذى وجد على باب الكهف وكان مكتوبا عليه أسماء الفتية •

(٤٠) النص المترجم •

(٤١) مكسيميوس مظلوم : الكنز الثمين فى احوال القديسين حـ ١ ص ٢٧٧ بيروت ١٨٩٩ •

(٤٢) نفس المرجع ص ٢٧٨ •

(٤٢) القرآن الكريم : سورة الكهف آية ٨ ـ ٩ •

(٤٤) البيضاوى : نصر الدين الشيرازى القرآن الكريم • الطبعة الثانية ١٣٧٥ ـ ١٩٥٥ •

(٤٥) ابن كثير : الحافظ بن كثير البداية والنهاية حـ ٢ ص ١١٣ بيروت ١٩٨٤ •

(٤٦) أيلة : مدينة على ساحل بحر القلزم مما يلى الشام وقيل هى آخر الحجاز وأول الشام : ياقوت الحموى : معجم البلدان حـ ١ ص ٢٩٢ بيروت ١٩٥٧ •

(٤٧) نينوى : هى قرية بولس فى متى عليه السلام بالموصل ·

ياقوت الحمرى . معجم البلدان حـ ٥ ص ٣٣٩ ·

(٤٨) البلقاء : كورة من اعمال دمشق بين الشام ووادىالقرى · قال قوم بها الكهف والرقيم ·

ياقوت الحمرى : معجم البلدان حـ ١ ص ٤٨٩ ·

(٤٩) يبدو لى ان اسم دقسوس خطأ وربما كان هذا الخطأ ناتج عن الناقل او الناسخ الذى نقل عن سابقيه لأن كتابة اقسوس فرنسية من دقسوس ولا يوجد بلد بهذا الاسم ·

(٥٠) الزمخشرى : ابو القاسم جار الله محمود الزمخشرى الخوارزمى فى الكشاف حـ ٢ بسورة الكهف الطبعة الأولى ١٩٧٧ ·

(٥١) القرطبى : عبد الله احمد الانصارى القرطبى : الجامع لأحكام القرآن سورة الكهف حـ ١ ص ٣٥٧ ·

(٥٢) الثعلبى : ابو اسحق احمد بن محمد الينسابورى : عرائس المجالس ص ٤٢٠ ·

(٥٣) طرسوس : مدينة بثغور الشام بين انطاكية وحلب وبلاد الشام ياقوت الحمرى : معجم البلدان حـ ٤ ص ٢٨ ·

(٥٤) تاريخ زكريا الفصيح حـ ١ ص ١٠٩ طبعة لوقان سنة ١٩٥٣ ·

(٥٥) نفس المرجع حـ ١ ص ١١١ ·

(٥٦) نفس المرجع حـ ١ ص ١١٠ ·

(٥٧) الترجمـــة ·

(٥٨) أمر بأن يقام لهم سبعة توابيت ذهبية : الترجمة .

(٥٩) تاريخ الزوقنيني : حـ ١ ص ١٦٥ طبعة لوقان سنة ١٩٥٣ ٠

(٦٠) نفس المرجع ص ٢٠٤ ٠

(٦١) ابن العبرى : تاريخ البطاركة :رجمة فوينوس ٠

(٦٢) نفس المرجع : ترجمة تيودرسيوس ٠

(٦٣) مكسيميوس مظلوم : الكنز الثمين فى أخبار القديسين حـ ١ ص ٢٧٨ بيروت ١٨٩٩ ٠

(٦٤) القرآن الكريم : سورة الكهف : آية ٢١ ٠

(٦٥) جاد المولى : قصص القرآن : اصحاب الكهف ص ٢٣٠ بيروت ١٩٧٨ ٠

(٦٦) ابن كثير : البداية والنهاية حـ ٢ ص ١١٤ الطبعة الخامسة : بيروت ١٩٨٤ ٠

(٦٧) الثعلبى : قصص الأنبياء : عرائس المجالس ص ٤٢٠ ٠

(٦٨) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن حـ ١٠ ص ٣٥٧ ٠

(٦٩) يوسف الياس الدبس : تاريخ سورية الدينوى والدينى حـ ٢ ص ٢٧٤ بيروت ١٨٩٩ ٠

(٧٠) القرآن الكريم : سورة الكهف : آية ١٧ ٠

(٧١) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ص ٧٥ ٠

(٧٢) الثعلبى : قصص القرآن : عرائس المجالس ص ٤٢٠ ٠

(٧٣) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن حـ ١٠ ص ١٥٧ ٠

(٧٤) اطلق عليهم يعقوب السروجى فى قصيدته اسم « ابناء النور » ٠

(٧٥) وهى عقوبة للتفليل من شانهم ٠

(٧٦) ذكر القرطبى فى تفسيره : ان هذا الفتى يدعى « يمليخا » وهو رئيسهم٠

ابو عبد الله احمد الانصارى القرطبى : الجامع لاحكام القرآن : الكهف حـ ١٠ ص ٣٥٧ ٠

(٧٧) ذكر ابن كثير فى تفسيره أن هذا الفتى يدعى كبذوسيس ٠

الحافظ بن كثير : البداية والنهاية حـ ٢ ص ١١٣ ٠

(٧٨) أوريجانس : ولد اوريجانس بمدينة الاسكندرية سنة ١٨٥ م من والدين مسيحيين ٠ كان اول من اقام علم اللاهوت على اسس منظمة من المنطق العلمى ، كما انه قام بادخال الكثير من الافكار الافلاطونية فى المسيحية حتى قيل عنه انه « يعيش كمسيحى ولكنه يفكر كيونانى » وتوفى فى سنة ٢٥٤ م بمدينة صور بالخامس العمر ٦٩ عاما ٠

ـ يوسف الياس الدبس : تاريخ سورية الدينوى والدينى حـ ٢ ص ٥٧ بيروت ١٨٩٩ ٠

(٧٩) العهد الجديد : انجيل متى اصحاح ١٧ : ٣ ـ ٤ ـ ٥ ص ٣١ ٠

(٨٠) المريدون الثلاثة هم : بطرس ـ يوحنا ـ يعقوب ٠

ـ العهد الجديد : انجيل لوقا صحاح ٩ : ٢٨ ص ١١٠ ٠

(٨١) الحواريون : اثنا عشر هم : بطرس (سمعان) / اندراوس / يعقوب بن زيدى / يوحنا تيليبس / برثوكماوس / توما / متى / يعقوب حلفى / لياوس الملقب تداوس / سمعان القانون / يهوذا الاسخربوطى ٠

ـ العهد الجديد : انجيل متى اصحاح ١٠ : ٢ ـ ٣ ـ ٤ ص ١٧ ٠

(٨٢) « ياغبى الذى تزرعه لن يحيا ان لم يمت » .
ـ العهد الجديد : رسالة بولس الرسول الأولى الى اهل كورنثوس ١٥ : ٣٦ ص ٢٨٧ .

(٨٣) متوديوس : كان اولا اسقفانى فى اوليمبا وباترا ميلاد ... ثم نقل الى اسقفية صور الف كتاب فى تفسير سفر التكوين ومقاله فى الحرية وله قصائد نحو من عشرة آلاف بيت ولكن لم يبق من تآليفه الا مقالة موسوقة بعيد العذارى طبعت فى باريس سنة ١٦٥٧ مع ترجمتها الى اللاتينية .

ـ يوسف الياس الدبس : تاريخ سورية الدنيوى والدينى ص ٤٩ بيروت ١٨٩٩ .

(٨٤) اثناسيوس : لقب بالرسولى . وله بالاسكندرية سنة ١٩٦ من والدين مصريين كتب وهو فى الثانية والعشرين من عمره رسالة ضد الوثنية دلت على غزارة مادته وقد ترك تراثا عظيما من المؤلفات التى تدل على علو شأنه فى اللاهوت والمنطق والفلسفة .

ـ زكى شنودة . موسوعة تاريخ الأقباط حـ ١ ص ١٣٦ .

(٨٥) ابيفانيوس : أو ابيفان اسقف سلمينا فى قبرص : وله فى قرية فى ناحية بيت جبرين بفلسطين وتربى منذ صغره فى ادبار النساك ثم ذهب الى مصر واقام فيها طويلا بين نساكها تعيش منهم الفلسفة الرهبانية . انتخبه القبرصيون رئيس اساقفة لجزيرتهم وكان كرسية فى قسطنطنة اعسما . سلمينا وتوفى عام ٤٠٢ م .

يوسف الياس الديس : تاريخ سوريا حـ ٢ ص ١٧٨ .

(٨٦) ذكر الثعلبى امر اسم صاحب المنطقة التى يقع فيها الكهف هو اولياس الثعلبى : قصص القرآن ص ٤٣٥ .

(٨٧) الأسقف كان يدعى اسطفانوس .

ـ الكنز الثمين لأخبار القديسين ص ٢٧٩ .

(٨٨) العهد الجديد : انجيل يوحنا اصحاح ١١ ـ ٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥ ص ١٦٨ .

(٨٩) لقد ذكر زكريا الفصيح فى أول الترجمة ستة اسماء فقط .

المصادر والمراجـع

١ ـ ابن كثير : الامام الجليل الحافظ عماد الدين بن كثير القرشى ٠

ـ تفسير القرآن العظيم طبعة مكتبة زهران ٠

ـ البداية والنهاية الطبعة الخامسة بيروت ـ القبان ١٤٠٥ ـ ١٩٨٤ ٠

٢ ـ أبن العبرى : التاريخ الكنس لوقان ١٨٧٧ ٠

تاريخ البطاركة المرحل ١٩٣٢ ٠

تاريخ مختصر الدول الصالحانى ١٨٩٩ ٠

٣ ـ أسد رستم : الروم

٤ ـ البيضاوى : القاضى نصر الدين الشبراوى ٠

القرآن الكريم ـ الطبعة الثانية ـ سنة ١٣٧٥ ـ سنة ١٩٥٥ ٠

٥ ـ الثعالبى ـ قصص الانبياء : عرائس المجالس القاهرة ١٩٨٢ ٠

٦ ـ الرهاوى المجهول : تاريخ الرهاوى المجهول ـ طبعة لوقان سنة ١٩٥٣ ٠

٧ ـ الزمخشرى : ابو القاسم حار الله محمود الخوازمى ٠

ـ الكشاف الطبعة الأولى بيروت ١٣٩٧ ـ ١٩٧٧ ٠

٨ ـ الزوقينى : الراهب الزوقينى : تاريخ الزوقينى ـ طبعة لوقان سنة ١٩٥٣

٩ ـ السيوطى : جلال الدين عبد الرحمن ٠

ـ تفسير جلالين طبعة الشعب ٠

١٠ ـ القـرطبى : ابو عبد الله محمد بن احمد الانصارى ٠

ـ الجامع لأحكام القرآن الطبعة الثالثة القاهرة ١٩٦٧ ٠

١١ ـ جاد المولى : محمـد احمـد ٠

ـ قصص القرآن بيروت ١٩٧٨ ٠

١٢ ـ زاكية رشدى : تاريخ الأدب السريانى ٠ القاهرة ١٩٧٤ ٠

١٣ ـ زكرياالفصيح : تاريخ زكريا الفصيح طبعة لوقان سنة ١٩٥٣ ٠

١٤ ـ سـمعان : كلهـون ٠

ـ مرشد الطالعين الى الكتاب المقدس الثمين بيروت ١٩٣٧ ٠

١٥ ـ مظلـوم : مكسيميوس ٠

الكنز الثمين فى أخبار القديسين بيروت ١٨٩٩ ٠

١٦ ـ المديس : يوسف الياس ٠

تاريخ سـوريا ٠ بيروت سنة ١٨٩٩ ٠

المـراجع الأجنبيـــة

1 — **Baumstark : A.**

Geschichte der Syrichen Litteratur Bonn 1922.

2 — Clermont - ganneau : Charles.

— **El** — kahf et la Caverne des Sept Dormants d'Ephèse.

3 — **Duval : Rubens .**

— **Anciennes Litteratures Chrétiennes, Pais 1898.**

— **Litteratur Syriaque 1907 .**

4 — **Jacques : Bonnet .**

— **Antémis d'Ephése et la Legende des Septs Dormants Paris. 1977 .**

5 — **Joundan : Fnancois.**

— **La Traditon des Sept Dormants. Paris 1983.**

6 — **Massignon : Dormants .**

6 — **Massignon : Jenesierle .**

— **Le Culte des Sept Dormants d'Ephese 1963.**

7 — **Massignon : Louis .**

— **Reecherche sur la valeur eschatologique de la Legende des Saptdormants chez les musulmans.**

— **Les Mardis de Dar - EL Salem . 1952.**

• — Opera Minora Beirut 1963 .

تاء التانيث العربية فى اللغة الفارسية

الدكتور محمد صديق العوضى

أستاذ اللغة الفارسية المشارك
قسم اللغة العربية وآدابها

كليـة الآداب جامعة الملك سعود ـ الرياض
المملكة العربية السعودية

ملخص البحـث :

يشتمل البحث على مدخل يشير الى مدى التاثير والتاثر بين اللغات بعامة وبين العربية والفارسية بخاصة وعلى مبحث الالفاظ العربية فى لغة الفرس بسبب الفتح العربى الاسلامى وانزواء اللغة الرسمية فى ايران على أثر ذلك ومن ثم بروز لغة جديدة فى ايران متأثرة كل التاثير بالألفاظ العربية التى ذابت فى لغة الفرس ذوبان الشهد باللبن ، مع الاشارة الى تصرف الفرس فى الالفاظ العربية من حيث اللفظ والمعنى ٠ ويأتى بعد ذلك بيان مفصل لموارد تاء التانيث فى الالفاظ العربية من حيث كونها لمعنى أو لغير فرق مع قولنا بالمعانى التى أغفلها علماء النحو والصرف لتاء التانيث ثم تجد تأكيدنا على ان تاء التأنيث علامة من الحروف وانها ليست بسبب حركة ما قبلها ردا على ما جاء فى قول بعض العلماء المعاصرين ويتلو ذلك مبحث مفصل فى طرق استعمال الفرس للكلمات العربية ذات تاء التانيث على نحو التاء الممدودة وعلى نحو الهاء غير الملفوظة الفارسية ونقل بعضها من التاء الممدودة الى الهاء غير الملفوظة مع بيان انهم جعلوا من بعضها فى معنيين متقاربين ونسجهم كذلك على منوال بعضها صورا من الألفاظ العربية غير مستعملة فى اللغة العربية وصياغتهم كذلك مصادر صناعية جديدة من الألفاظ العربية ومن الألفاظ الفارسية بالعلامة العربية بالياء والتاء الممدودة ، ويأتى البحث كذلك على ذكر للصفات المؤنثة العربية بالهاء مرة وبحذفها مرة أخرى فى سياق اللغة الفارسية مع الاشارة الى أن بعضها ليست للتانيث وانما هى على نسق هاء الصفة الفاعلية التى وردت بعد الفاظ من اللغة العربية وينتهى البحث بالاشارة الى التزام الشعراء الفرس بما قبل تاء التانيث فى قافية الشعر الفارسى العروضى فى العصر الاسلامى ٠

١

المدخـــل

ان دخول الألفاظ من لغة أمة الى لغة أمة أخرى مرهون بمدى الصلات المختلفة بين الأمتين ، ومن أهم المؤثرات اللغوية سيادة الأمـة

الغالبة ولاسيما اذا كانت لغتها ذات ثقافة ولها شخصية حضـــارية في المعتقدات والآداب والعلوم ويزداد هذا التأثير اذا استمرت السيادة في حماية عسكرية سياسية علمية ٠

وكانت الفتوحات العربية في سبيل نشر مبادىء الدين الاسلامى الحنيف وتعاليمه السمحة قد ساعدت على تحقيق أهداف الاسلام ، ومكنته في المملكة الفارسية حضارة الفرس واقبالهم اللافت على الفكر الاسلامى وحمل علماؤهم اكثر من غيرهم لواء العلوم الاسلامية ولواء العلوم العربية في أرجاء ايران وفي الأصقاع المتاخمة للملكة الفارسية ، بينما كانت سيادة الامبراطورية الفارسية قبل الاسلام لا تتصف بما اشرنا اليه ، فكان تأثير الالفاظ الفارسية في اللغة العربية ـ مثلا ـ شيئا يكاد لا يذكر في مقـابل تأثير العربية في اللغة الفارسية خلال العهد الاسلامى ، كما ان اللغـة العربية لم تؤثر في اللغة الفارسية قبل الاسلام لعدم احتوائها في ذلك العصر على اسباب المقومات التى اشرنا اليها قبل قليل في التأثير اللغوى بينما تسربت الفاظ من اللغة الفارسية الى اللغة العربية في العهد الاسلامى ايضا لاحتوائها على مقومات ثقافية وحضارية في الآداب والعلوم ٠

٢

الالفاظ العربية في اللغة الفارسية

منذ انتشار الاسلام واستقراره فيأرجاء البلاد الفارسية انتشرت كذلك اللغة العربيةهنالكرويدا رويدا واشتغل بها الفرسولاسيما بعد تعريبالديوان (في العراق وفي اصفهان وفي خرسان) من اللغة الفهلوية الساسانية الى اللغة العربية الفصحى ، وإن يكن كثيرا من ظل من الفرس من يكتب باللغة الفهلوية الساسانية التى تحددت على اثر الحياة الجديدة في مسار من تطورها حتى القرون الاسلامية الأولى (٦) ٠ بينما كانت لغة التخاطب هى اللهجات المحلية في انحاء البلاد الفارسية ، وفي هذا الموضع يقول شاعر العربية المتنبىء حينما حل بين بنى ساسان في عاصمة بـــلاط البويهـيين :

مغانى الشعب طيبا فى المغانى بمنزله الربيع من الزمان

ملاعب جنة لو سار فيها سليمان لسار بترجمان

ولكن الفتى العربى فيها غريب الوجه واليد واللسان (٢)

ثم برز فى مشرق البلاد الفارسية اتجاه من الفرس للعودة الى لغتهم فى مجال الكتابة لتدوين الدين الاسلامى ونشره كذلك بين سائر الناس بقدر المستطاع باللغة التى يفهمونها (٣) . وقد امتد هذا الاتجاه فشمل الاغراض الاخرى ولاسيما بعد ظهور الدويلات الاسلامية هنالك فى ظل الخلافة العباسية . ومما يذكر فى هذا الموضع قصة يعقوب بن الليث الصفارى مؤسس دولة الصفاريين فى المشرق الاسلامى (٢٥٤ ـ ٢٨٩ هـ) مع طائفة الشعراء الفرس الذين مدحوه باللغة العربية فى احدى المناسبات فقال لهم : لماذا القول بمالا افهمه ؟ واستمر كذلك يطلب فى أن يترجم ما يقال له باللغة العربية الى لغته (٤) . فتسنى لهم ان يكتبوا بلغة جديدة على الهجة السائدة فى مشرق ايران وفى قسم أفغانستان الحالية ، تلك اللهجة التى وقعت تحت تأثير اللغة الفهلوية الساسانية طوال مدة انتشارها الأمر الذى عدت معه الفارسية امتدادا لها وصوغ حلولها محلها كما وقعت تأثير اللغة العربية الى حد ما فى ذلك العصر لغة العلوم الاسلامية ولغة الولاة المسلمين والجاليات العربية ولغة الكتاب والعلماء من الفرس فراحوا يسجلون هذه اللغة الجديدة برسم عربى يجيدونه . حقا كان هنالك خط اللغة الفهلوية الساسانية الا انه كان شديد الصعوبة ، كما بعد جمهور المثقفين عنه وعن ممارسة التدوين به (٥) . وسميت هذه اللغة بعدد مسميات وفق ظروف نشأتها فعرفت بالفارسية الاسلامية كما سميت بالفارسية الدرية التى كانت تطلق ايضا على اللغة الفهلوية الساسانية قبيل الاسلام نسبة الى (دربار) أو الى (در) اى حاضرة الباب الملكى والسلطانى (٦) . كذلك عرفت مؤخرا بالفارسية الحديثة تمييزا لها عن اللغة الفارسية القديمة اى اللغة الرسمية للامبراطورية الأكمينية الايرانية (٥٥٩ ق . م ـ ٣٣١ ق . م) وعن اللغة الفارسية الوسطى اى اللغة الفهلوية ، ثم اختصرت التسمية من الفارسية الحديثة الى الفارسية وتسمت الفارسية لدى الافغانيين بالدرية .

وقد تميزت اللغة الفارسية بنضج الشعر الملتزم بالعروض ، بخاصة أن الشعر فى ايران كان يقوم على أساس كمى المقاطع ونبرة الكلمة وان اتخذت فيه القافية احيانا نمطا يقارب طبيعة الشعر العروضى وقد عجل امتزاج الأمتين العربية والفارسية هذا التطور فأخذ الفرس الأوزان العروضية للشعر العربى لبناء قواعد شعرهم الجديد (٧) . على هذا النحو كتب الفرس بهذه اللغة الجديدة فى النثر والشعر وتطور اسلوب اللغة الفارسية فى أثناء انتشارها فى المناطق الفارسية الأخرى وفى بعض البلاد المجاورة كالهند وتركيا فعرف فيها الأسلوب القديم والأسلوب الوسيط والأسلوب الحديث . ومن أهم مظاهر هذا التطور عبر القرون ذوبان الألفاظ العربية فى اللغة الفارسية ذوبان الشهد باللبن فحلت الفاظ عربية حللا جديدة لكثير من المسميات الفارسية وجاءت كذلك مرادفات الألفاظ الفارسية ولاسيما فى الأسلوب الأدبى فضلا عن استعمال الفرس بعض الألفاظ الفارسية المعربة فى لغتهم (٨) . كما استعانوا بالألفاظ العربية فى تغريس الكلمات الداخلية فى العصور التأخرة ، ومع ذلك بقيت خصائص لغوية وأخرى صوتية من الفارسية فى هضم الألفاظ العربية ظاهرة للعيان (٩) . من ذلك تسكين الحرف المتحرك من بعض الكلمات مثل متوسط بتسكين التاء وكذلك ضم الحرف الأول من بعض الكلمات مثل اناث ، بقاع ، نقاط ، وفتح الحرف الأول من بعض الكلمات مثل جدال ، علاج ، فرار ، وصال ، وكذلك تسهيل الهمزة فى مثل هذه الكلمات ، مبرا ، مجزا ، مهنا ، مهيا . . . وحذف الهمزة فى هذه الكلمات : ادبا ، حكما ، علما ، قضا . . . واحلال الواو مكان الهمزة فى هذه الكلمات : بدو ، جزو ، نشو ، كما استعملوا بعض الكلمات العربية فى مدلولات غير مستعملة فى اللغة العربية مثل : ابتكار فى معنى المبادرة ، واقدامات فى معنى الاجراءات ، واقشار فى معنى الطبقات ، وانتصاب فى معنى التعيين ، وبلد فى معنى العارف بالشىء ، وتسبيح فى معنى السبحة ، وشمع فى تفريس الكلمة (بوجى) ، وترديد فى معنى التردد ، وتقلب فى معنى الغش ، وجر ثقيل فى تفريس الكلمة (ونش) ، وحريف فى معنى المنافس ، الند الخصم ، ورعنا فى معنى المدللة ، وسطح فى معنى المستوى ، وسوق الجيش فى تفريس الكلمة (استراتيجى) ، وضبط صوت فى معنى المسجل ، ومزخرف فى معنى هراء ، لغو ومجتمع فى معنى المجمع ، مزبور بدلا من مذكور ، ومطب فى معنى عيادة الطبيب (١٠) .

٣

تاء التانيث العربية

هى تاء زائدة تلحق الكلمة لنقل معناها او لتعديله اى تخصيصها هى لمعنى جديد (١١) . كما يزاد لتكثير حروف الكلمة التى لا تدل على معنى من غيرها (١٢) وكأنها من بنية الكلمة . اذ تأتى لغير فرق ايضا .

وفى الحالتين تؤنث الكلمة لفظا او معنى او هما معا ، وهى هاء فى الوقف فى اكثر الاستعمالات وتاء فى الوصل فى جميع الاستعمالات (١٣) .

وتتميز اللغة العربية عن غيرها من لغات الأمم الأخرى بهذه التاء فهى سمة اكثر الكلمات العربية وعنوانها من حيث اللفظ والرسم ، ولاسيما انها الحرف الوحيد من بين الحروف العربية التى تأتى بكثرة لاحقة لكلمات لا حصر لها لأغراض متعددة

بيان بمواقع واغراض تاء التانيث

(أ)

١ ــ لتانيث قليل من الاسماء التى لاتدل على الوصف ومذكرها من لفظها وذلك سماعى نحو : امراة ، ظبية ، عقربة ، فتاة ، نمرة .

٢ ــ لتانيث قليل من الأسماء التى لا تدل على الوصف ومذكرها من غير لفظها وذلك سماعى نحو : دجاجة ، لبؤة ، ناقة ، نعجة .

٣ ــ لتانيث كثير من الصفات التى على وزن افعالها اى للفرق بين صيغة الفاعل وبين صيغة الفاعلة ؛ اكلة ، جالسة ، زاهدة ، واقفة ، وسماعى فى مثل عدوة ، مسكينة .

٤ ــ للاسم المنسوب المؤنث مثل بدوية ، عربية ، عجمية .

٥ ـ لتأنيث عدد المذكر من الثلاثة الى العشرة نحو ثلاثة رجال ونحو عشرة كتب ونحو اربعة اسود . ستة عيور . . .

٦ ـ لتأنيث بعض الصفات التى على وزن فعيل حين حذف موصوفها مثل قتيلة .

٧ ـ لتأنيث بعض الصفات التى على وزن فعيل حين حذف موصوفها وحين تصغيرها نحو قتيلة بنى فلان .

٨ ـ لتأنيث بعض الصفات للاستيثاق مثل عجوزة ، هرة .

٩ ـ لتأنيث الفعل المفرد والمثنى مثل قامت ، قامتا .

١٠ ـ لتأنيث الفعل المفرد الغائب مثل تقوم (هى) .

١١ ـ لتأنيث بعض الادوات وهى ثمت وربت والأكثر تحريكها بالفتح وكذلك فى كلتا وفى كله أحيانا وفى آية وفى لعلت وفى لات .

١٢ ـ تأتى جواز لفاعل نعم المؤنث مثل نعمت المرأة هند انعم المرأة هند .

(ب)

١ ـ للمبالغة مثل راوية ، ضحكة ، فروقة ، لمزة ، مجزامة ، ملولة ، همزة .

٢ ـ لتاكيد المبالغة نحو روادة ، علامة ، فهامة ، نسابة .

ويستوى فيهما المذكر والمؤنث ما كان منهما على وزن فعالة ، فعولة ، فعلة فاعلة .

(جـ)

١ ـ للفرق بين الواحد من اسم الجنس الجمعى نحو : شجرة ، تمرة ، وفى مثل بطة وحمامة يقع على المذكر والمؤنث فاذا ارادوا المذكر قالوا : هذا بطة ذكر ، واذا ارادوا المؤنث قالوا : هذه بطة انثى .

٢ ـ وفى جباة وكماة على غير قياس اذ مفردهما جبء وكمء وهما اسمان لنوع واحد من النباتات .

٣ ـ للفرق بين الواحد والجمع نحو : بغالة ، جمالة .

(د)

١ ـ فى بعض صور اسم المكان نحو بقعة ، مدرسة .

٢ ـ فى بعض صور اسم الزمان نحو ساعة ، لحظة ، وقعة .

٣ ـ فى بعض صور اسم الآلة نحو : مكنسة مكحلة ، مرآة ، مصفاة مشربة ، مروحة شواية .

(هـ)

١ ـ فى صيغ لجمع التكسير فى جمع القلة نحو ابنية ، فتية .

٢ ـ فى صيغ لجمع التكسير فى جميع الكثرة نحو أهلة ا قضاة ، كسبة .

٣ ـ فى صيغ لمنتهى الجموع نحو زنادقة وتسقط حين مجيىء الياء مثل زناديق .

٤ ـ للعجمة فى الجمع الذى على وزن مفاعل مثل جواربة ، كرابجة ، وموازجة ، وكذلك صيارفة ، صياقلة .

٥ ـ للنسب فى الجمع الذى على وزن مفاعل مثل ازارقة ، اشاعرة ، مناذرة .

٦ ـ للنسب والجمع معا بعد الصفات التى تدل على المذهب والعقيدة والحسب والنسب نحو المتصوفة ، الشافعية ، المروانية ، الزبيرية ، المعتزلة ، الأشعرية .

٧ ـ لتأكيد التانيث فى الجمع على زنة فعال ولا يلزمها فى كل موضع مثل جمالة ، بعولة ، عمومة ، ملائكة .

(و)

١ ـ فى صورة للتصغير نحو شميسة ، شجرة ، حبيلة .

(ز)

١ ـ فى اسم المقدار المأخوذ من اسم المرة نحو جرعة ، طعمة ، لقمة .

(ح)

١ ـ فى كل اسم معتل الآخر نحو أذية ، بقية ، حمية ، رعية ، مزية .

(ط)

١ ـ فى صور كثيرة لأنواع المصادر نحو :

انطلاقة ، حجة ، روية ، ضربة ، نوبة ، جلسة التاتة ، حمرة ، كهانة ، مخافة ، مصيبة ، سهولة ، نباهة ، توسعة ، تقدمة ، مقاتلة ، دحرجة ، زلزلة ، وسوسة ، زيادة ، كفاية ، صفوة ، عدة ، سعة ، صفة ، جهة ، تزكية ، اقامة ، وتسقط حين الاضافة نحو (واقام الصلاة) الآيـة .

٢ ـ وفى كل مصدر صناعى نحو انسانية .

٣ ـ لتعويض الآخر فى غير المصدر نحو سنة .

(ى)

١ ـ لازدواج الكلمة الثانية مع الأولى نحو لكل ساقطة لاقطة .

(ك)

١ ـ لتكثير حروف الفاظ لا حصر لها مثل عمامة ، غرفة ، ظلمة ، قرية ، قرية حمزة ، فاطمة .

(ل)

١ ـ تأتى بدلا من الياء فى يا ابت .

٢ ـ تأتى بدلا من الهاء فى الامة وأصلها انى معه .

٣ ـ تأتى بدلا من الألف الممدودة والألف المقصورة فى اللهجة الدارجة نحو حمرة ، حبلة .

٤ ـ وبدل منها تاء ساكنة فى أخت وفى بنت على خلاف فيها .

٥ ـ بدل منها الالف فى مثل العظايا .

٦ ـ بدل منها تاء مفتوحة ساكنة فى بعض أسماء الذكور فى اللهجة الدارجة مثل بهجت ، حشمت ، رفعت ، طلعت ، عزت ، مدحت ، وفى بعض اسماء الاناث ايضا مثل دولت ، شوكت ، مهجت ، وذلك من اللهجة التركية الحديثة .

حذف تاء التانيث :

١ تحذف من وزن فعيل حين ذكر الموصوف .

٢ ـ من الصفة الخاصة بالمؤنث مثل حائض ، حامل ، طالق الا سماعا .

٣ ـ من المنادى المرخم العلم وغير العلم المنتهى بتاء التانيث نحو يا فاطم ويا جارى .

٤ ـ فى المنسوب مثل بصرى ، قاهرى ، مكى .

تسمياتهـا :

١ ـ تاء التانيث .

٢ ـ التاء الزائدة تمييزا لها عن التاء الاصلية نحو بيت ، ابيات .

٣ ـ هاء التانيث فى الوقف .

٤ ـ علامة تانيث الاسم ٠

٥ ـ التاء المصدرية ٠

٦ ـ تاء النقل ٠

٧ ـ تسمى المربوطة او المدورة لرسمها الاملائى وكذلك نسمى المجرورة او الممدودة او المتسعة أو المفنوحة ٠

حركة ما قبل تاء التانيث :

حركة ما قبل تاء التانيث الفتح (١٤) ٠ ويجوز امالة الفتح فى حالة الوقف (١٥) كما ان هناك من يكسر ما قبلها فى اللهجة الدارجة أحيانا نحو فاطمة ، خديجة ، ويرى العلامة السامرائى من علماء العربية المعاصرين ان الفتح هو علامة التانيث الأصلية وان التاء التى رسمت هاء انما هى لبيان هذه الحركة أى الفتح (١٦) ٠

ولم يلحظ علامة سامراء الشروط الدقيقة لحروف التى تأتى لمعنى (١٧) ٠ فى مثل عالمة وحبلى وسامراء ٠ كما لم يلحظ الفرق بين وزن الكلمة فى التقطيع الشعرى للفظ (الرجل) بفتح الآخر على سبيل المثال فى حالة الوقف وبين وزن الكلمة كذلك للفظ (الرجلة) ، ولو لم تكن التاء علامة على التأنيث لما كان هناك داع لما يسمى بترخيم المنادى العلم وغير العلم المنتهى بتاء التانيث مثل يا فاطم ويا جارى ، ولو كان الامر كذلك لاصبح تثنية الفعل المذكر فى مثل قال (قالتا) ، ولو كان الأمر كذلك لجاء رسم التاء او الهاء فى آخر كثير من الكلمات مثل ان ، حاش ، عم ، كان ، كيف ، لك ولو كان الامر كذلك لكان آخر الكلمات المفردة المؤنثة بالعلامة أيانية مبنيا على الفتح فى كل الأحوال ٠ ويرى علامة سامراء ايضا ان الهمزة فى كلمة سامراء على سبيل المثال جيىء بها لاستقرار الصوت لا على انها علامة على التانيث مع سابقتها فعلامة التانيث عنده الفتح لما قبله ، لو كان الأمر كذلك لجاءت التاء او الألف المقصورة فى لفظ (سر) على سبيل المثال من قولك (سر من راى) اى سامراء ٠

لقد اغفل بعض علماء الصوتيات اساس الصوت فى اللغة اى نغم الحروف وجرسها وتمسكوا بحركات الحروف فقط ، بينما حركات الحروف تابعة لنغم الحروف وجرسها ، فالصوت يستقر على منتهاه من نغم الحرف وجرسه والا كان امتداد الصوت فى آخر كل لفظ حتى ينام أو يموت المتلفظ به ، فلا يحتاج حرف الكلمة فى اظهار حركته الى حرف آخر يستقر عليه صوت حركته ، ولو كان الامر غير ذلك لاحتيج الى هاء السكت لفظا ورسما فى نهاية كل كلمة متحرك الآخر ان كان اسما او فعلا او حرفا ، ولكان مجيىء التاء لازما حين جمع كلمة جارية على سبيل المثال ليصبح جمعها ــ على حد قول العلامة السامرائى ــ جاريتتان .

مواضع اخرى لاغراض جديدة لتاء التانيث :

هناك مواضع اخرى قليلة لتاء التانيث لم يقررها علماء اللغة العربية ضمن المواضع التى عرضوا لها فى كتب النحو والصرف ، لانهم حصروا مجيىء التاء هذه كما وضحنا فيما سبق فيما اصطلح عليه الاقدمون الا انه يستفاد من تفسير بعض الالفاظ أن هناك بعض المعانى الأخرى لتاء التأنيث تاتى منها على النحو الآتى :

(أ) افادة التشبيه فى الكلمات الآتية :

بحرة : اسم بلد معروف فى الحجاز .

ربعة : المعتدل والمعتدلة من الرجال والنساء ، لتصور حجم كتفى الانسان الربعة كانهما أربع اكتاف اى عريض المنكبين .

ساقة الجيش : مؤخر الجيش ، ساقة الشعراء : الطبقة الدنيا منهم ، الساقة : سيور الركاب .

الظفرة : مرض غشائى ينبت تلقاء المـآقى كالظفر بياضا وصلابة .

فوهة : فم الطريق ، ومدخل الشيىء .

القرصة : الخبزة ، كالقرص .

النونة : النقرة فى خد الصبى ، كالنون .

الحلقة : حديدة كالحلق .

الكعبة : لتربعهـا .

(ب) افادة النسبة فى الكلمات الآتية : من بابه الظرفاء . حربة : الرمح القصير ، من أسلحة الحرب .

السفرة : طعام المسافر ثم اطلقت على السماط .

الرجلة : البقلة الحمقاء ، لانها تنبت فى المسيل ، فى مسار الأرجل ، وهى من الفصيلة الرجلية ومنسوب اليها .

الصدرة : لباس الصدر .

عرقة : ذات عرق .

(جـ) افادة التصغير فى الكلمات الآتية :

الطبلة : الطبل الصغير .

الصندوقة : الصندوق الصغير .

الغصنة : الغصن الصغير .

(د) افادة التكبير فى مثل الدارة ، الصخرة :

(هـ) لصياغة الاسم من الصفة نحو المعجزة ، الذليفة .

(و) لافادة الصفوة من الشىء نحو اللبنة : لطائفة من اللبن ، الشهدة ـ صفوة الشهد :

(ز) لافادة القطعة من الشيىء ، نحو الشحمة ، اللحمة .

(ح) لأخذ الاسم من المصدر نحو الضمة ، الفتحة ، الكسرة .

١٥

الكلمات العربية ذات تاء التانيث فى اللغة الفارسية :

الكلمات العربية ذات تاء التانيث التى استعملت فى اللغة الفارسية كثيرة كثرتها فى اللغة العربية ، بل ان نسبتها فى اللغة الفارسية أكثر من نسبة غيرها من الكلمات العربية الاخرى ، وقد كان تصرف الفرس فى هذه الكلمات عبر الازمنة على نحو فريد من الناحية اللغوية والصوتية ، ونوضح فيما يلى طرق استعمال هذه الكلمات فى اللغة الفارسية .

(ا) التغيير اللفظى :

١ ـ تلفظ وترسم تاء التانيث من الكلمات العربية المستعملة فى اللغة الفارسية غالبا تاء مفتوحة فى حالتى الوقف والوصل ، وذلك لتلفظهم الغالب لها(١٨) . لكثرة تلقى الفرس اياها من العرب فى حالة الوصل ، اضف الى ذلك تلفظ بعض العرب كذلك فى حالة الوقف(١٩) وجاء رسمها على النسق الفارسى فى رسم تاء الضمير المتصل للمفرد الغائب الساكنة المفتوح ما قبلها فى آخر الكلمات الفارسية مثل يابت : قدمك جانت ، روحك ، دستت ، يدك . وغالبية الكلمات الفارسية ساكنة الأواخر فلذلك اظهروا التاء ساكنة . كما رسمت تاء التانيث ممدودة احيانا فى الرسم العربى القديم .

ونورد فيما يلى امثلة لهذا النوع من الالفاظ العربية المستعملة فى اللغة الفارسية :

آخرت : الآخرة ، آفت : الآفة ، آلت : الآلة .

اجابت : الاجابة ، اجرت : الأجرة ، استراحت : الاستراحة .

بركت : البركة ، بدايت : البداية ، بشارت : البشارة .

تربيت : التربية ، تلاوت : التلاوة ، تهمت : التهمة ، ثروت : الثروة

جبلت : الجبلة ، جنايت : الجناية ، جنت : الجنة .

حاجت : الحاجة ، حرارت : الحرارة ، حماقت : الحماقة .

خدمت : الخدمة ، خصلت : الخصلة ، خيانت : الخيانة .

دعوت : الدعوة ، دهشت : الدهشة ، دنائت : الدناءة .

راحت : الراحة ، رحمت : الرحمة ، ركعت : الركعة .

زراعت : الزراعة ، زيارت : الزيارة ، زينت : الزينة .

ساعت : الساعة ، سرعت : الرسرعة ، سنت : السنة .

شجاعت : الشجاعة ، شركت : الشركة ، شهوت : الشهوة .

صباحت : الصباحة ، صراحت : الصراحة ، صنعت : الصنعة .

ضرورة : الضرورة ، ضلالت : الضلالة ، ضيافة : الضيافة .

طاعت : الطاعة ، طبيعت : الطبيعة ، طهارت : الطهارة ، ظرافت : الظرافة .

عادت : العادة ، عبادت : العبادة ، عبرت : العبرة .

غربت : الغربة ، غفلت : الغفلة ، غنيمت : الغنيمة .

فرصت : الفرصة ، فضيلت : الفضيلة ، فلاحت : الفلاحة .

قامت : القامة ، قدرت : القدرة ، قناعت : القناعة .

كرامت : الكرامة ، كدورت : الكدورة ، كفارت : الكفارة .

لذت : اللذة ، لعنت : اللعنة ، لياقت : اللياقة .

مبايعت : المبايعة ، فخامت : الفخامة ، ملاطفت : الملاطفة ، مهلت : المهلة ، مودت ، المودة .

نبوت : النبوة ، نصيحت : النصيحة ، نظافت : النظافة ،

هجرت : الهجرة ، هدايت : الهداية ، هزيمت : الهزيمة .

وحدت : الوحدة ، ولادت : الولادة ، وصيت : الوصية ، يبوست : اليبوسة (٢٠) .

وقد جاء رسم بعضها أحيانا فى المخطوطات القديمة على نحو التاء المربوطة المنقوطة مثل : حضرة ، عادة ، قوة بدلا من حضرت ، عادت ، قوت(٢١) ٠

وصاغوا على غرارها بعض الكلمات مثل :

حفاظت فى معنى المحافظة ، الحراسة ، خجالت ، خجلت فى معنى الخجل ٠

سكونت فى معنى السكنى ، ان يسكن ، مشابهت فى معنى الشبه ٠

قضاوت فى معنى التحكيم وابداء الرأى ، كثافت فى معنى الوساخة ٠

كسالت فى معنى الكسل ، التوعك المرضى ، هلاكت فى معنى الحتف والهلاك ٠

٢ ـ كما تلفظ وترسم بعض الكلمات الاخرى ذات تاء التانيث على غرار الكلمات الفارسية ذات الهاء غير الملفوظة اى بحذف تاء التانيث على قول آخر(٢٢) ٠ والمعروف ان صوت هاء التانيث خفى فى الوقف عند التلفظ العربى فى اكثر الاستعمالات(٢٣) ، ولا سيما فى العصور المتأخرة ، أى منذ نشأة الفارسية الحديثة الى يومنا هذا ٠ فلذلك جاء رسمها على نحو الرسم الفارسى لعدم وجود مشابه لرسم التاء المربوطة المنقوطة فى الرسم الفارسى ، وهناك امثلة لهذا القسم من الالفاظ العربية المستعملة فى اللغة الفارسية :

اداره : الادارة ، ادامه : الادامة ، اسلحة : الاسلحة ٠

بركه : البركة ، بقعة : البقعة ، بقية : البقية ٠

تبرئة : التبرئة ، تتمه : التتمة ، ترجمه : الترجمة ٠

جائزة : الجائزة ، جزيرة : الجزيرة ، جنازة : الجنازة ٠

حادثة : الحادثة ، حاسة : الحاسة ، حشره : الحشرة

خاتمة : الخاتمة ، خطبة : الخطبة ، خليفة : الخليفة ٠

درجة : الدرجة ، رفعه : الرفعة ، دقيقه : الدقيقة ٠

ذخيره : الذخيرة ، ذره : الذرة ، ذريه : الذرية ٠

رتبه : الرتبة ، رشوه : الرشوة ، رقعه : الرقعة .

زاويه : الزاوية ، زرافه : الزرافة ، زوجه : الزوجة .

سابقة : السابقة ، سجاده : السجادة ، سجده : السجدة .

شعبه : الشعبة ، شغله : الشغلة ، شيعه : الشيعة .

صحابه : الصحابة ، صدقه : الصدقة ، صله : الصلة .

ضربه : الضربة ، ضمه : الضمة .

طائفة : الطائفة ، طبقه : الطبقة ، طريقه : الطريقة .

عجله : العجلة ، عقده : العقدة ، عمامه : عمامة .

غبطه : الغبطة ، غرفه : الغرفة ، غمزه : الغمزة .

فاتحه : الفاتحة ، فتحه : الفتحة ، فقره : الفقرة .

قاعدة : القاعدة ، قبيله : القبيلة ، قطره : القطرة .

كسره: الكسرة ، كعبه : الكعبة ، كلمة : الكلمة .

لحظه : اللحظة ، لقمه : اللقمة ، لهجه : اللهجة .

مبالغه : المبالغة ، متعه : المتعة ، مجله : المجلة ، محادثه : المحادثة.

مدرسه : المدرسة ، مشاهده : المشاهدة ، مسخره : المسخرة .

نظريه : النظرية ، نفقه : النفقة ، نقطه : النقطة ، هديه : الهدية ، هضبه : الهضبة .

والده : الوالدة ، وديعه : الوديعة ، وسوسه : الوسوسة ، يتيمه : اليتيمة .

يوميه : اليومية(٢٤) ة.

وصاغوا على غرارها كلمات عدة منها :

غرقه : الغريق ·

غيره : المغرور ·

فيصله : البت فى الامر ، الانتهاء من الشيىء ·

واهمه : الوهم ·

كما وردت صياغة بعض الكلمات الفارسية على غرار الصفة المؤنثة العربية المنسوبة بعد حذف موصوفها نحو :

بهاريه : ربيعية ·

يندية : نصيحية ·

فهلويه : الفهلوية (٢٥) ·

كذلك وقع تطور فى بعض الكلمات التى جاءت فيها تاء التأنيث تاء ممدودة فى الرسم واللفظ فاستعملت بصورتين فى النصوص القديمة ثم تم نقلها الى نحو الهاء غير الملفوظة نظرا لانتهاء فترة التأثير ولكثرة الكلمات ذات الهاء غير الملفوظة فى اللغة الفارسية من اللغة الفارسية نفسها ومن اللغة العربية ايضا ، وكان هذا النقل محصورا فى فئات خاصة من مواضع تاء التانيث(٢٦) · كما يتضح من الامثلة الآتية :

اجارت واجاره فى النصوص القديمة واجاره فى النصوص المتاخرة والحديثة ·

احاطت واحاطه فى النصوص القديمة واحاطه فى النصوص المتأخرة والحديثة

استفادت واستفاده فى النصوص القديمة واستفادهفىالنصوصالمتأخرة والحديثة

اشارت واشاره فى النصوص القديمة واشاره فى النصوص المتاخرة والحديثة

بقيت وبقية فى النصوص القديمة وبقيه فى النصوص المتأخرة والحديثة

تجربت وتجربه فى النصوص القديمة وتجربه فى النصوص المتأخرة والحديثة

توبت وتوبه فى النصوص القديمة وتوبه فى النصوص المتأخـــره والحديثة

ثمرت وثمره فى النصوص القديمة وثمره فى النصوص المتأخرة والحديثة

حرفت وحرفه فى النصوص القديمة وحرفه فى النصوص المتأخـرة والحديثة

خبرت وخبره فى النصوص القديمة وخبره فى النصوص المتأخرة والحديثة

رشوت ورشوه فى النصوص القديمة ورشوه فى النصوص المتأخرة والحديثة

سجيت وسجيه فى النصوص القديمة وسجيه فى النصوص المتأخرة والحديثة

شبهت وشبهه فى النصوص القديمة وشبهه فى النصوص المتأخرة والحديثة

صدمت وصدمه فى النصوص القديمة وصدمه فى النصوص المتأخرة والحديثة

عقيدت وعقيده فى النصوص القديمة وعقيده فى النصوص المتأخرة والحديثة

كنيت وكنيه فى النصوص القديمة وكنيه فى النصوص المتأخرة والحديثة

مبالغت ومبالغة فى النصوص القديمة ومبالغه فى النصوص المتأخرة والحديثة

محاورت ومحاوره فى النصوص القديمة ومحاوره فى النصوص المتأخرة والحديثة

مجلت ومجله فى النصوص القديمة ومجله فى النصوص المتاخرة والحديثة

مرتبت ومرتبه فى النصوص القديمة ومرتبه فى النصوص المتأخرة والحديثة

مشاهدت ومشاهده فى النصوص القديمة ومشاهده فى النصوص المتاخرة والحديثة

معالجت ومعالجه فى النصوص القديمة ومعالجه فى النصوص المتأخرة والحديثة

ناحيت وناحيه فى النصوص القديمة وناحيه فى النصوص المتأخرة والحديثة

هديت وهديه فى النصوص القديمة وهديه فى النصوص المتاخرة والحديثة(٢٧) .

وعلى وجه الاستثناء تاتى بعض الكلمات على عكس ماسبق نحو :

فضيحه فى النصوص القديمة وفضيحت فى النصوص الحديثة .

موافقه وموافقت فى النصوص القديمة وموافقت فى النصوص الحديثة .

ومن الفروق اللهجية أن فى اللهجة الافغانية المعاصرة كلمات قليلة على خلاف الكلمات نفسها فى اللهجة الايرانية نحو :

تربيه فى اللهجة الافغانية المعاصرة وتربيت فى القديم والحديث فى اللهجة الايرانية .

حكمه فى اللهجة الافغانية المعاصرة وحكمت فى القديم والحديث فى اللهجة الايرانية .

خساره فى اللهجة الافغانية المعاصرة وخسارت فى القديم والحديث فى اللهجة الايرانية .

حمايه فى اللهجة الافغانية المعاصرة وحمايت فى القديم والحديث فى اللهجة الايرانية .

شده فى اللهجة الافغانية المعاصرة وشدت فى القديم والحديث فى اللهجة الايرانية .

موافقه فى اللهجة الافغانية المعاصرة وموافقت وموافقه فى القديم وموافقت فى الحديث فى اللهجة الايرانية .

٤ ـ بقيت منها الفاظ عدة بصورتين نحو :

اجازت واجازه ، استفادت واستفاده ، اشارت واشاره ، تجربت وتجربة درايت ودرايه ، رويت ورويه ، مراسلت ومراسله ، مكاتبت ومكاتبه .

الا ان الغلبة فيها بالهاء غير الملفوظة(٢٨) . وهى فى لغة التخاطب بين الخاصة والعامة ، ايضا بالهاء غير الملفوظة ، ويظهر هذا التمايل فى استعمالهم الهاء غير الملفوظة بدلا من التاء المدودة من بعض الكلمات حين مجيئها فى الفارسية على النمط العربى نحو :

(ا) تحت الحماية ، خرق العاده ، دار السلطنة ، عدة المطالبة ، فوق العادة ما بعد الطبيعة ، مال التجاره .

(ب) بالضرورة ، بالطبيعه .

بينما استعمال هذه الكلمات فى غير هذا النمط بالتاء المدودة(٢٩) .

(ج) حذف تاء التانيث من غالبية المصادر معتل الآخر من باب المفاعلة نحو :

مجارا : المجاراة ، محابا : المحاباة ، محاكا : المحاكاة ، مدارا : المداراة .

(د) وحذفها من بعض الكلمات نحو :

واحد بدلا من الوحدة في قولهم واحد هاى خبرى : الوحدات الاخبارية ، فرض كفائى : فرض كفاية ، نظرى به آن افكند : القى عليه نظرة الجوجى بدلا عن لجاجت : اللجاجة .

٥ ـ وجاء بعضها على النسق العربى لفظا ورسما وذلك على النحو التالى :

(ا) غشاة ، غلاة ، كراة ، نحاة .

(ب) توراة (تورات) حيوة (حيات) زكوة (زكات) صلوة (صلات) مشكوة (مشكات) .

(جـ) حقيقة . غفلة ، ندرة ، نسبة . وذلك حين اظهارهم التنوين احيانا على مثل تلك الكلمات .

(د) وفى بعض التركيبات العربية نحو :

آية الكرسى ، رحمة الله عليه ، زامرة المعارف ، سورة المنتهى ، فاكهة البستان ..

(هـ) وفى اسماء الاعلام المركبة نحى : رحمت الله (رحمة الله) ، نعمت الله (نعمة الله) آيت الله ، حجت الله ، حجت الاسلام ، عزت الله ، حشمت الدولة(٣٠) .

(ب) التغيير اللفظى والمعنوى :

على الرغم من حصول التغيير اللفظى والمعنوى فى كلمات عدة فانها تظل ذات دلالة واضحة على التصرف الفارسى فى بعض الكلمات العربية ذات تاء التأنيث المستعملة فى اللغة الفارسية فيما يلى بيان هذا النوع من التغيير :

١ ـ استعملت بعض تلك الكلمات بصورتين فى معنيين متقاربين نحو:

١ ـ استعملت بعض تلك الكلمات بصورتين فى معنيين متقاربين نحو :

ارادت : خلوص النية ، التعلق ، وارادة : الارادة .

اقامت : الاقامة فى المكان ، واقامه نماز : اقامة الصلاة .

اعانت : المعاونة الجسميه ، واعانه : المعاونة المالية .

تجزيت : التقسيم ، وتجزيه : التحليل .

حليت : التحلى بالفضائل ، وحليه : الحلى .

قوت : القوة الجسمية ، وقوه : القوة المعنوية .

مراجعت : العودة ، ومراجعه : المراجعة الى الاشخاص والدوائر .

مساعدت : المعاونة الجسميه ، ومساعده : المساعدة المالية .

مسئلت : الطلب فى الدعاء ، ومسئله : المسألة .

مصاحبت : المصاحبة ، ومصاحبه : المقابلة (الصحفية مثلا) .

معاملت: التعامل السلوكى ، ومعامله : البيع والشراء ، التجارة .

ميمنت : اليمن ، وميمنه : الميمنة (٣١) .

٢ ـ واستعملوا بعضها بالتاء المفتوحة بمعنيين متقاربين نحو :

صحبت : الصداقة ، والتحدث او المحادثة .

قسمت : القسمة ، والقسم او الجزء .

كفايت : كاف ، وكفء فى قولهم : باكفايت .

لغت : اللغة ، والكلمة .

هيئت : هيئة الشخص ، والهيئة أو اللجنة .

شهادت : الاستشهاد ، والشهادة(٣٢) .

٣ ـ واستعملوا بعضها بالهاء غير الملفوظة بمعنيين متقاربين نحو :

صفحه : صفحة الورق ، واسطوانة الغناء .

قوه : القوة ، وحجز الكشاف .

مرتبه : الرتبة ، ومرتبه يكان : (خانة الآحاد) .

مساله : المسالة ، والمشكلة(٣٣) .

المصادر الصناعية فى اللغة الفارسية :

المصدر الصناعى واستعماله : يطلق المصدر الصناعى - فى اللغة العربية - على كل لفظ جامد او مشتق اسما كان و غير اسم زيد فى آخره حرفان هما ياء النسبة المشدة مردفة بتاء التانيث . وهو قياس للدلالة على معنى جديد من صفة فيه على ان لا يذكر الموصوف والا فهو اسم منسوب (٣٤) وقد رسمت تاء تانيثه فى الرسم الفارسى تاء ممدودة لتلفظهم كذلك فى كل الاحوال .

وفيما يلى نبين طرق استعمال المصادر الصناعية فى اللغة الفارسية :

١ - شيوع غالبية المصادر الصناعية العربية فى اللغة الفارسية نحو :

ابديت ، ارجحيت ، ازليت ، اسبقيت ، انسانيت ، اولويت ، اهليت ، جزئيت ، حساسيت ، حريت ، حيثيت ، خاصيت ، خصوصيت ، شخصيت ، طفوليت ، عموميت ، عيسويت ، فعاليت ، قابليت ، كميت ، كيفيت ، ماموريت ، مسئوليت ، معنويت ، معيت ، هويت (٣٥) .

٢ - وصياغة كذلك من الالفاظ العربية مصادر صناعية غير رائجة او غير مستعملة فى اللغة العربية نفسها نحو :

آدميت ، امنيت : الامن ، انيت : الانية ، بشريت : الانسانية ، تماميت جامعيت ، جذابيت ، جنيت ، عربيت ، قاطعيت ، محبوبيت ، محروميت مديريت ، ممنوعيت .

٣ - وصياغة بعض المصادر الصناعية من الالفاظ الفارسية على وجه القلة نحو :

ايرانيت ، دوئيت : الثنائية ، رهبريت : القيادية ، زنيت : الزوجية جاودانيت : الخلودية ، خشكيت : الجفافية ، خوبيت : الطيبة ، مرديت: الرجولية الا ان هذه المصادر لم تجد رواجا ذيوعا كالمصادر العربية (٣٦) .

٤ - صياغة المتأخرين بعض المصادر الصناعية من الالفاظ الفارسية على مستوى لغة العامة نحو : خريت : الحمارية ، سكيت : الكلبية (٣٧) .

٧

الصفة المؤنثة فى اللغة الفارسية :

١ ـ لا توجد فى اللغة الفارسية الاسلامية علامة من الحروف تفرق بين اللفظ تذكيرا وتأنيثا وتعرف الكلمة من مدلول معناها من حيث التذكير والتأنيث ، فيصفون كلا منهما بصفة لا تحمل أى علامة للتفريق بينهما مثـل :

مردانا : الرجل العالم ، وزن دانا : المرأة العالمة(٣٨) .

٢ ـ هناك الفاظ خاصة بالمذكر او بالمؤنث من غير أن يختص أى منهما بعلامة تفرق بينهما من حيث التذكير والتأنيث عدا الكلمات من اللغة العربية نحو :

خواجه من الفاظ الالقاب بمعنى السيد وكذلك آقا من اللغة التركية المغولية بمعنى السيد خانم من اللغة التركية المغولية بمعنى السيدة ، وبانو بمعنى السيدة . ومرد بمعنى الرجل وزن بمعنى المراة وشوهر : الزوج ، همسر : الزوجة وبرادر : الاخ ، وخواهر : الاخت ، وپسر الابن ، ودختر : البنت .

ووالد : الوالد ، ووالده : الوالدة ، عمو : العم ، وعمه : العمة ، وخالوا : الخال ، وخاله : الخالة ، ومن أسماء الذكور والاناث مثل : محمد جمشيد ، رستم ، مهران ، ومن أسماء الاناث مثل فاطمة ، زيبا شهناز مهنـاز .

٣ ـ تجد على وجه الندرة نحو : خروس : الديك ، ماكيان : الدجاجة شير : أسد ، يابو : لبوءة .

وان احتمل اسم الحيوان أن يكون للمذكر والمؤنث تضاف كلمة نر : ذكر ، بعد الكلمة للدلالة على أنها للمذكر وتضاف كلمة ماده : أنثى للدلالة على انها للمؤنث نحو : كبوترنر : حمامة ذكر ، كبوترماده : حمامة أنثى .

كما تضاف كلمة مرد : الرجل وكلمة زن : المراة فى وصف العاقل نحو اشزمرد : الطباخ ، آشيززن : الطباخة ·

٤ ـ واستعملوا بعض الالفاظ العربية نحو :

مشار اليه ، مشار اليها ، ملكه : الملكة ، حامله : الحامل ، باكرد: البكر

د ـ واستعملوا كذلك الصفة المؤنثة من الالفاظ العربية احيانا للموصوفات المؤنثة العربية المستعملة فى اللغة الفارسية مع جعل تاء التانيث فيها على نحو الهاء غير الملفوظة ولا سيما فى التركيبات العربية المشهورة نحو :

اجسام لطيفة ، حاسة لامسه ، قرون خاليه ، قوه عاقله ، مدارس جديدة ، دول متحابه ، الا ان الغالب فيها مجيىء الصفة مجردة من علامة التانيث نحو : اراده قوى ، قريحه وقاد ، رطوبت جليدى ، حواس ظاهر ، محسوسات جزئى امور عجيب (٣٩) ·

٦ ـ واحيانا استعملت الصفة المؤنثة من الالفاظ العربية للموصوفات من الالفاظ الفارسية نحو :

سود حاصله:الفائدة المجنية ، نامه شكوائيه:الرسالة الشكوائية(٤٠)·

كزارش واصله : التقرير الوارد او الخبر الواصل ، سالهاى معدوده : السنوات المعدودة.·

وارى ان الهاء فى بعض هذه الصفات ليست للتانيث فى مثل كارش واصله بل هى على نسق الصفة الفاعلية التى يصاغ من الافعال اللازمة على هيئة اسم المفعول فى اللغة الفارسية · فجملة كزارش واصله بدل كزارش رسيده ، فالهاء فى (رسيده) ليست لتانيث وانما هى لصياغة اسم الفاعل فهم يستعملون هذه الصيغة بعد الموصوف المذكر العربى نحو : حكم صادره : الحكم الصادر ·

٨

تاء التانيث العربية فى اللغة الفارسية عند الوصل :

اولا ـ احكام ما عوملت معاملة التاء الممدودة :

( ) تبقى عند اتصالها بياء النسب فى بعض الكلمات نحو :

صنعتى : الصناعى ، دولتى : الحكومى ٠

(ب) تحذف فى كلمات اخرى نحو :

صحى : الصحى ، فطرى : الفطرى ٠

(ج) وفى بعضها الآخر على الوجهين نحو :

تجارى وتجارتى : التجارى ، زراعى وزراعتى : الزراعى(٤١) ٠

(د) وتبقى عند اتصالها بعلامة الجمع (ها) نحو :

صنعتها : الصنائع ، لغتها : اللغات ٠

(هـ) وجاء جمعها كما فى اللغة العربية أيضا نحو :

صنايع : الصنائع ، لغات : اللغات(٤٢) ٠

ثانيا ـ احكام ما عوملت معاملة الهاء غير الملفوظة :

(ا) فى حالة الاضافة يرسمون فوقها همزة او يرسمون بعدها حرف الياء لاظهار كسرة الاضافة فيها اذ لا يمكن تحريك الهاء وهى غير ملفوظة نحو :

مكة معظمة ، مكه ى معظمة : مكة المكرمة ، مسابقه فوتبال : مسابقهى فوتبال :مباراة كرة القدم ٠

(ب) وعند اتصالها بياء النكرة يرسون الالف بينهما للوقاية نحو :

مسابقه اى : مسابقة ما(٤٣) ٠

(ج) وعند اتصالها بعلامة الجمع (ان) تعود الكاف الفارسية المحذوفة الى مكانها حيث الهاء غير الملفوظة نحو :

خليفكان : الخلفاء ، وقد اظهرت تاء التانيث فيها احيانا مراعاة للاصل فيها نحو :

خليفتان : الخلفاء ، كما ان جمع كلمة حره على حرتان : الحرائر . مراعاة للاصل فيها وهذا الاظهار خاص بالاسلوب القديم كما ان جمع مثل هذه الكلمات قليل فى النصوص القديمة والحديثة اذ يبنى الجمع فيها كما فى اللغة العربية نحو خلفاء(٤٤) .

(د) وعند اتصالها بعلامة الجمع (ها) تظل هذه الهاء نحو :

مسابقه ها : المسابقات ، المباريات ، صفحه ها : الصفحات .

وجمعت ايضا كما فى اللغة العربية نحو :

صفحات ، كلمات ، مسابقات(٤٥) .

(هـ) وعند اتصالها بالياء المصدرية تعود الكاف الفارسية حيث تكون الهاء فيها ومن ذلك : حاملگى : الحمل ، خاصگى : الخاصة .

(و) وتحذف الهاء عند النسبة نحو : حماسى : الحماسى ، ادارى : الادارى (٤٦) .

بعض صور الجمع بعلامة الجمع المؤنث السالم فى اللغة الفارسية :

٩

(ا) يكون جمع المصادر الصناعية المستعملة فى اللغة الفارسية بالألف والتاء نحو : جزئيات ، خصوصيات ، كيفيات .

(ب) جمعت كذلك بعض الصفات المؤنثة التى حلت محل موصوفاتها نحو :

ادبيات ، رباعيات ، غزليات ، ويعدونها جمعا للكلمات ادب ، رباعى ، غزل وهى فى الاصل جمع للكلمات ادبية ، رباعية ، غزلية(٤٧) .

(ج) وتسربت كلمات معدودة على هيئة الجمع بالالف والتاء فى أثناء الترجمة من اللغات الافرنجية لكلمات مفردة فيها نحو :

- تبليغات . من (PROPAGANDE) بمعنى الدعاية .
- صادرات . من (EXPORTATION) بمعنى التصدير .
- واردات . من (IMPORTATIONT) بمعنى الاستيراد(٤٨) .

١٠

الالتزام العروضى مع تاء التأنيث فى الشعر الفارسى :

لقد التزم اكثر الشعراء البارزين ما قبل تاء التانيث فى القافية نحو قول الشاعر :

خداى عز وجل جون زبنـــده طاعــت خواســت
بكـــرد از أول أرزاق بنـــدكان قســـمت

رسول امت خود راجوســــنتى فرمـــــود
هـــم ازنخســـت ضمـــان شـــد شفاعت امت

امر الله عباده ان يعبـدوه وحـــده وقد ضمن لهم ارزاقهم منذ الازل
كما ضمن لهم رسوله الشفاعة عنده وهو يطلب منهم اتباع أوامره ونواهيه

وموضع الشاهد فى كلمتى (قسمت وامت) فى قافية البيتـين المذكورين حيث التزم الشاعر فيهما باتيان (الميم) قبل تاء التأنيث ، وليس هذا الالتزام من قبل الشعراء من باب صعة الاعنات اى (لزوم ما لا يلزم) فعلى الرغم من ان تاء التأنيث ليست من حروف القافيـة الا ان الاصل فى الشعر الفارسى مراعاة التزام ما قبل التاءات الاصليـة مثل التاء فى (دست) : اليد ، (رفت) : ذهب ، (خواست) : طلب . كذلك تعاملوا مع تاء التانيث العربية ولا سيما ان الشعراء العرب التزموا بما قبل حروف الضمائر فى القافية ومع ذلك ذهب بعض الشعراء الى الجوا زفى هذا الالتزام حيث لم يتم الالتزام فى هذا الموضع من قـول . أحدهم :

دنيا سراى آفت وجـــاى مخافتســـــت

آرامكاه نكبتـــنت ومـــاواى محنتست

الدنيا دار بلاء وابتـــلاء ومـوطن المحن والارزاء

ومرضع الشاهد فى كلمتى (مخافت ومحنت) حيث لم يلتزم الشاعر بما قبل تاء التانيث فى قافية الشطرين عن البيت المذكور(٤٩)..

* * *

الهـــــوامش

١ ـ بهر ، سبكشناسى ١٤٣/١ ـ ١٤٥ ، ٢٣١ ـ ٢٣٤ ، ٢٦٨/٢ .

٢ ـ صف ، تاريخ ادبيات درايران ١٤١/١ ، المصرى ، صلات بين العرب والفرس والترك . ١١٤ ، ١٩٨ .

٣ ـ رزى ، المعجم فى معايير اشعار العجم ٢٤ ، صفا ، تاريخ ادبيات ايران ١٥٤/١ ـ ١٥٥ .

٤ ـ ٠٠٠ ؟ تاريخ سيستان ، تصحيح بهار ٢٠٩ ، ٢٢٠ .

٥ ـ بهر ، سبك شناسى ٩٥/١ ، ١٤٤ ، صفا ، تاريخ ادبيات درايران ١٥٤/١ ، ١٦٣ .

٦ ـ ابن النديم ، الفهرست ٩ ، بهار ، سبك شناسى ١٩/١ ، صفا ، تاريخ ادبيات در ايران ١٩٥٧/١ .

٧ ـ ٠٠٠ ؟ تاريخ سيستان ، تصحيح بهار ٢١٠ ، رازى ، المعجم فى معايير اشعار العجم ٦٨ ، ٢٠٠ ، عومى ، لباب الألباب ٢٠/١ ـ ٢١ ، صفا ، تاريخ ادبيات در ايران ١٤٧/١ ، خانلرى ، وزن شعر فارسى ٢٤ ـ ٢٧ ، ٤٢ ـ ٥٦ .

٨ ـ بهار ، سبك شناسى ٢٦٤/١ ، ٢٧٤ ـ ٢٧٥ ، صفا ، تاريخ ادبيات در ايران ١٥٢/١٥١/١ .

٩ ـ المصدر السابق ١٥٣ .

١٠ ـ بهار ، سبك شناسى ٢٥١/١ ـ ٢٢ ، صفا ، تاريخ ادبيات در ايران ١٥٣/١ ، فرشيد ورد ، عربى در فارسى ١٦٩ .

١١ ـ سيبويه ، كتاب سيبوية ٢٤١/٣ ، حسن ، النحو الوافى ١/ ١٦٤ ـ ١٦٥ ، ١٤٧/٣ ، ٥٨٦ .

١٢ ـ ابن فارس ، المذكر والمؤنث ٢٧ ، الهروى ، كتاب الازهية

١٣ ـ سيبويه ، كتاب سيبويه ٢٣٨/٣ ، ٣١٧ ـ ٣١٩ ، ٤٥٦ ، ابن ٢٥٠ .
جنى النحوى ، المنصف ١٦٠ ـ ١٦١ ، الفارسى ، التكملة ٩٤ ، الانبارى ، البلغة ١٨٠ .

١٤ ـ سيبويه ، كتاب سيبويه ٥٣٢/٣ ، ابن جنى النحوى ، المنصف ١٥٥/٢ .

١٥ ـ ابن عقيل ، شرح ابن عقيل ، ٤٠٨/٢ ، ٤١٣ ، قباوة ، المورد الكبير ٥٧ .

١٦ ـ السامرائى ، مع المصادر ٧٤/٢ ـ ٧٥ ، فى التذكير والتانيث ١٣٩ .

١٧ ـ حسن ، النحو الوافى ٧٥٣/٤ .

١٨ ـ بهار ، سبك شناسى ٢٥٢/١ ، خزائلى ، شرح گلستان ٢٦٦ ، رهبر ، شرح گلستان ٢٤ ، ١٨٢ ، ١٨٣ .

١٩ ـ الأنبارى ، كتاب المذكر والمؤنث ١٨٠ ، ابن هشام ، مغنى اللبيب ٤٥٥ .

٢٠ ـ خزائلى ، شرح گلستان ، (فهرست الفاظ) ، كشاورز ، هزارسال نثر فارسى ج ١ ، ٢ ، ٣ (لغتنامه ها) صفا ، گنج سخن ج ١ ، ٢ ، ٣ (معانى كلمات) ، محقق ، الكلمات العربية المستعملة فى اللغة الفارسية .

٢١ ـ رازى ، المعجم فى معايير اشعار العجم ٢٥ ، كشاورز ، هزارسال نثر فارسى ٥٧/١ ، ٥٩ ، ٦٠ .

٢٢ ـ بهار ، سبك شناسى ٢٥١/١ ـ ٢٥٢ ، خزائلى ، شرح گلستان ١٢٧ ـ ١٢٨ ، رهبر شرح گلستان ١٢٩ .

٢٣ ـ سيبويه ، كتاب سيبويه ٢/٤٢١ .

٢٤ ـ خزائلى ، شرح گلستان (فهرست الفاظ) كشاورز ، هزارسال نثر فارسى ج ١ ، ٢ ، ٣ (لغتنامه ها) ، صفا ، گنج سخن ج (معانى كلمات) ، محقق ، الكلمات العربية المستعملة فى اللغة الفارسية .

٢٥ ـ معين ، مفرد وجمع ٩٤ .

٢٦ ـ خزائلى ، شرح گلستان ١٢٧ ـ ١٢٨ ، رهبر ، شرح گلستان ١٨٢ ـ ١٨٣ .

٢٧ ـ خزائلى شرح گلستان (فهرست الفاظ) ، كشاورز ، هزارسال نثر فارسى ج ١ ، ٢ ، ٣ ، (لغتنامه ها) ، صفا ا گنج سخن ج ١ ، ٢ ، ٣ (معانى كلمات) ، محقق ، الكلمات العربية المستعملة فى اللغة الفارسية .

٢٨ ـ فرشيد ورد ، عربى در فارسى ٥٩ ، خزائلى ، شرح گلستان ١٢٧ ـ ١٢٨ ، رهبر شرح گلستان ١٨٢ ـ ١٨٣ .

٢٩ ـ فرشيد ورد ، عربى در فارسى ١٣٤ ، ١٣٦ ـ ١٣٧ .

٣٠ ـ بهار ، سبك شناسى ٢/٧٠ ـ ٧١ ، رهبر ، شرح گلستان ٥١٠ ، فرشيد ورد ، عربى در فارسى ١٧٦ ـ ١٨٤ .

٣١ ـ رهبر ، شرح گلستان ١٢٩ .

٣٢ ـ خزائلى ، شرح گلستان ٢٨٥ .

٣٣ ـ رهبر ، شرح گلستان ١٨٢ ـ ١٨٣ .

٣٤ ـ الهاشمى ، القواعد الأساسية ٣٠٧ ، حسن ، النحو الوافى ٣/١٨٢ ، ١٨٦ ، ٢٣١ .

٣٥ ـ مينوى ، « نيت » مصدرى ١ ـ ٥ ، معين ، مفرد وجمع ٩٤ ، خزائلى ، شرح گلستان ٢٧١ ، فرشيدورد ، عربى در فارسى ٥٧ .

٣٧ ـ نفيسى ، در مكتب استاد ١٠١ ، فريشيد ورد ، عربى در فارسى ٥٨ ٠

٣٨ ـ مشكور ، دستورنامه ٢٣ ـ ٢٤ ٠

٣٩ ـ بهار ، سبک شناسى ٢٠٦/٢ ـ ٢٠٧ ، ٢٤/٣ ـ ٢٥ ، ٣٠ ، ٦٣ ، ٧٠ ، ٢٢٨ ٠

٤٠ ـ فرشيدورد ، عربى در فارسى ٢٣ ٠

٤١ ـ المصدر السابق ١٠٧ ، ١٤٨ ـ ١٤٩ ، خزائلى ، شرح گلستان ١٢٨ ٠

٤٢ ـ معين ، مفرد وجمع ١٢٦ ، ١٢٨ ٠

٤٣ ـ قريب وديگران ، دستور زبان فارسى ١٠/١ ـ ١١ ، معين ، اضافة ٢٣٣ ٠

٤٤ ـ معين ، مفرد وجمع ٦٤ ٠

٤٥ ـ المصدر السابق ١٢٨ ٠

٤٦ ـ معين ، اسم مصدر ١٣٢ ، فرشيدورد ، عربى در فارسى ١٤٩، ١٧٩ ٠

٤٧ ـ معين ، مفرد وجمع ٩٤ ٠

٤٨ ـ فرشيد ورد ، عربى در فارسى ١٥٠ ٠

٤٩ ـ رازى ، المعجم فى معايير اشعار العجم ٢١٦ ـ ٢١٧ ٠

* * *

المصـــــادر

الانبارى ، ابو البركات محمد :

البلغة فى الفرق بين المذكر والمؤنث ، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور رمضان عبد التواب ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة : ١٩٧٠م ٠

الانبارى ، ابو بكر محمد بن القاسم :

كتاب المذكر والمؤنث ، تحقيق الدكتور طارق الجنابى ، طبعة اولى ، مطبعة العانى ، بغداد : ١٩٧٨م ٠

بهار ، محمد تقى :

سبک شناسى ج ١ ، ٢ ، ٣ جاب دوم ، مؤسسة انتشارات امير كبير ، تهران : ١٣٣٧ هـ / ش ٠

تاريخ سيستان ، تصحيح بهار،مؤسسه خاور ، تهران:١٣١٤هـ/ش٠

ابن جنى ، ابو الفتح عثمان ابن جنى النحوى :

المنصف ، شركة مكتبة ومطبعة البابى الحلبى واولاده بمصر ، طبعة اولى : ١٣٧٣هـ ٠

حسن ، عباس :

النحو الوافى ج ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، دار المعارف ، طبعة ثانية : ١٩٨٦ م ٠

خانلرى ، برويزناتل :

وزن شعر فارسى ، بنيادفرهنگ ايران ، تهران : ١٣٥٢هـ/ش ٠

خزائلى ، محمد :

شرح گلستان ، جاب اول ، مؤسسه انتشارات احمد علمى ، تهران: ١٣٤٤هـ / ش ٠

رازی ، شمس الدین محمد بن قیس :

المعجم فی معاییر اشعار العجم ، تصحیح قزوینی ورضوی ، کتابفروشی تهران : ١٣٣٨هـ/ش ٠

رهبر ، خلیل خطیب :

شرح گلستان ، بنگاه مطبوعاتی صفی علیشاه ، تهران : ١٣٤٨هـ / ش ٠

السامرائی ، ابراهیم :

مع المصادر فی اللغة والأدب ج ٢ ، الدار الوطنية للتــوزيع والاعلانات ، بيروت : ١٩٨١ م ٠

فی التذكير والتانيث ، مجلة مجمع اللغة العربية الاردنی ، العدد المزدوج ٨ ٢ــ ٢٩ شوال ١٤٠٥هـ ، ربيع الثانی ١٤٠٦ هـ ، الســــنة التاسعة ، تموز كانون أول ١٩٨٥م ٠

سيبويه ، ابو بشر عمرو بن عثمان ابن قنبر ٠

كتاب سيبويه ج ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ تحقيق وشرح عبد السلام هارون، طبعة ثانية ، الهيئة العربية العامة للكتاب ، القاهرة : ١٩٧٧م ٠

صفا ، ذبیح الله :

تاریخ ادبیات در ایران ج ١ جاب جهارم کتابفروشی ابن سینا ، تهران : ١٣٤٢هـ / ش ، گنج سخن ج ١ ، ٢ ، ٣ ٠

عوفی ، محمد :

لباب الألباب ، النصف الاول ، تصحیح ادوار برون ، لیدن : ١٩٠٦م

ابن فارس ، ابو الحسن احمد :

المذكر والمؤنث ، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور رمضان عبد التواب ، طبعة اولى ، مكتبة الخانجی ، القاهرة : ١٩٦٩م ٠

فرشيدورد ، خسرو :

عربى درفارسى ، كتابخانه طهورى ، تهران : ١٣٤٨هـ / ش .

قباوة ، فخر الدين :

المورد الكبير ، طبعة ثانية ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت : ١٣٩٨هـ – ١٩٧٨ م .

قريب ، عبد العظيم ، وديگران :

دستور زبان فارسى ج ١ كتابفروشى مركزى ، تهران : ١٣٥٠ هـ / ش .

كشاورز ، كريـم :

هزارسال نثر فارسى ج ١ ، ٢ ، ٣ ، سازمان كتابهاى جيبى ، تهران : ١٣٤٥هـ/ش .

ابن عقيل ، بهاء الدين عبد الله ابن عقيل العقيلى الهمزانى المصرى :

شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك ج ٢ ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة : ١٣٧٠هـ .

ابن مالك ، جمال الذين ابى عبد الله محمد بن عبد الله :

شرح الكافية الشافية ، تحقيق وتقديم الدكتور عبد المنعم احمـــد هريدى : جامعة ام القرى ، مكة المكرمة .

محقق ، حســـين :

معجم الكلمات العربية المستعملة فى اللغة الفارسية ، مطابع ضـــوت الخليج ، الكويت : ١٩٨٠م .

مشكور ، محمد جـــواد :

دستور نامه ، جاب جهارم ، انتشارات مؤسسة مطبوعاتى شرق ، تهران : ١٣٤٥هـ/ش .

المصرى ، حسين مجيب :

صلات بين العرب والفرس والترك ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة: ١٩٦٩م ٠

معين ، محمـد :

مفرد وجمع ، انتشارات دانشگاه تهران : ١٣٢٧هـ / ش اضافة ، جاب جهارم ، مؤسسه انتشارات امير كبير تهران : ١٣٦٣هـ / ش ٠

مينوى ، مجتبى :

« ثيت » مصدرى ، جايخانه مجلس ، تهران : ١٣٢٩هـ/ش

ابن النديم ، محمد بن اسحاق :

الفهرست ، دار المعارف للطباعة والنشر ، بيروت : ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م

نفيسى ، سعيد :

در مكتب استاد ، جاب دوم ، مسسةؤ مطبوعاتى ، تهران : ١٣٤٤ هـ / ش ٠

الهاشمى ، السيد أحمد :

القواعد الاساسية للغة العربية ، دار الكتب العلمية ، بيروت:١٣٥٤هـ٠

الهروى ، على بن محمد النحوى :

كتاب الازهية فى علم الحروف ، تحقيق عبد المعين الملوحى ، مطبوعات مجمع اللغة العربية ، دمشق ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م ٠

ابن هشام ، جمال الدين ابن هشام الأنصار ى ٠

مغنى اللبيب عن كتب الاعاريب ، تحقيق وتعليق الدكتور مازن المبارك ومحمد على حمد الله ، راجعه سعيد الافغانى ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت : ١٩٧٩م ٠

The Arabic « tà ' of feminization in Persian. »

BY

Muhammad Siddiq Al - C Awadi,
Ph. D.,

Associate Professor of Persian
Dept. of Arabic,
College of Arts,

King Saud University, Riyadh,
SAUDI ARABIA .

ABSTRACT

This Paper starts with an introduction on mutal influences between languages in general, and Arabic and persian in Particular, and on Arabic loan words which found their way to Persian after the Arab - Islamic conquest of Iran. The official language of pre - Lslamic Iran disappeared gradually following the conquest and was eventually replaced by a new Persian language which has been highly inlaid with Arabic vocabulary. Arabic loan words hove been assimilated intopersian with phonological and semantic modifications some of which I refer to in this Paper. 1 then Point out in detail when the « tà ' of feminization » occurs in Arabic whether or not Such occurrence produces a modifieation in meaning. 1 also point out meanings of this « tà' » which Arab grammarians and morphologists have overlooked. I also assert that the « tà ' of fominization » is a « Particle of meaning in its own right and that it does not occur as a mere indication of a suffixed « fathah » (« Short ' a ' ») which professor Samarrà' I claims is the original marker of feminization in Arabic. There follows , then, a detailed discussion of the use in persian of Arabic loan words ending with the « tà' of feminization » , whether « mamdudah » (« open » , « uncoiled » or « extended ») or in the form of a « silent hà' » and the shift from one form to the other which has occurred over the years in certain Arabic loan words, Producing pairs with different but closely related meanings. I also point out how the Persians have coined Arabic words (with the « tà' of feminization » at the end) which do not exist in Arabic, including some afstract infinitive nouns

formed by the use of the « Yà ' of relation » (Yà ' an - nisbah) and the « tà' of fominization » (i.e. masàdir Sinà c iyyah). Some of these « tà s » , I point out however, are not really always makers of feminization but are used in persian to derive active participles (as adjectives qualifying certain Arabic loan words) from intransitive verbs. I end by referring to the fact that the « tà ' of meminization » is not normally used on its Own as a fundamental rhyme - letter in prosodic Islamic - Persian poetry : when it occurs at the end of a line in a poem, the penult-imate constant or long vowel must also rhyme in most of such cases.

* * *

الطريق عند عين القضاة الهمدانى
المقتول عام (٥٢٥ هـ)
من خـــلال رســـالته فى الطريق

د . محمد علاء الدين منصور

الطريق عند عين القضاة الهمدانى
المقتول عام (٥٢٥ هـ)
من خلال رسالته فى الطريق

ابسط ما يقال فى تعريف الطريق الصوفى انه مجموعة الآداب والأخلاق التى ينبغى للسالك الصوفى التحلى بها حتى ينتهى به هذا الطريق الى حالة الفناء او هو بتعريف القشيرى ويذكره عن ابى على الدقاق قوله « الشجرة اذا نبتت بنفسها من غير غارس فانها تورق لكى لا تثمر كذلك المريد اذا لم يكن له أستاذ يأخذ من طريقته نفسا فنفسا فهو عابد هواه لا يجد نفاذا » (١) وقريب من قول الدقاق قول عين القضاة فى مقام العزلة عن ضرورة اعتزال الصوفى الخلق الا صحبة الشيخ الكامل المكمل الذى هو مربيه والمتصرف فيه تصرف الغاسل فى الميت لكى يغسل نفس المريد بما الولاية من جنابة الغيرية ويصقل مرآة سره من صدأ الغير . واستخدم أوائل الصوفية الى جانب مصطلحى الطريقة والطريق اصطلاحى السلوك والسير أى السير فى الطريق الصوفى ، فيتصرون الطريق الى الله تعالى مكونا من مراحل هى المقامات والأحوال ، والمقامات كالتوبة والصبر والمحبة والرضا والتوكل واليقين وما اليها والأحوال كالقبض والبسط والفناء والبقاء والهيبة والسكون والكمون والأنس وما اليها وهذه جميعا فضائل نفسية ثمرة المجاهدة النفسية والرياضة الروحية يرتقى بها السالك للطريق حتى يصل الى حال فناء التوحيد أو المعرفة بالله وهو آخر مقامات الطريق .

ويعرف الجرجانى فى (التعريفات) الطريقة بنفس هذا المعنى بقوله : « الطريقة هى السيرة المختصة بالسالكين الى الله تعالى مع قطع المنازل والترقى فى المقامات » (٢) .

---

(١) الرسالة القشيرية لأبى القاسم عبد الكريم هوازن القشيرى (مصر ١٣٠٤ هـ) ص ١٨١ .

(٢) التعريفات للجرجانى (١٢٨٣ هـ) .

المقامات والأحوال والتى تختلف عددا فى المصادر الصوفية اخلاق نفسية بدأ الحديث عنها فى القرنين الثالث والرابع الهجريين حين كان التصوف يعنى به الأخلاق الدينية أساسا ووقت أن ارتبطت الأخلاق الصوفية بالحديث فى النفس الانسانية وبيان قواها الخيرية وآفاقها وطرق زيادة الخير والخلاص من الشر بالتحلى والتخلى أى التحلى بالفضائل والتخلى عن الرذائل .

ومن أول من تكلم فى الأخلاق ومعانيها والنفس وعللها والسلوك وآدابه (الحارث بن الأسد المحاسبى) المتوفى عام (٢٤٣ هـ) وقد جمع بين الشريعة والحقيقة ويعد مؤسس مدرسة بغداد الصوفية التى ينتمى اليها الجنيد المتوفى عام (٢٨٩ هـ) وابو الحسين النورى المتوفى عام (٢٩٥ هـ) والسر السقطى المتوفى عام (٥٢٢ هـ) وغيرهم . وقد تأثر من جاء بعد المحاسبى بكتابة « الرعاية لحقوق الله (٣) فى النفس والسلوك ومقاماته واحواله من قبيل الغزالى الذى أفاد منه عند وضعه كتابه الشهير الأحياء » .

ويأتى بعد المحاسبى السرى السقطى المشار اليه فى حديثه فى آداب السلوك وهو أول من تكلم ببغداد فى لسان التوحيد وحقائق الأحوال (٤) . وبعد ابو سعيد الخراز المتوفى عام (٢٧٩ هـ) من الصوفية الذين تكلموا فى مقامات الطريق الى الله واحواله كما يظهر جليا فى كتابه « الطريق الى الله » او كتاب « الصدق » الذى عرض فيه لمقامات الأخلاق والصبر والورع والزهد والتوكل والخوف والحياء والشكر والرضا والشوق والأنس . وعلى هذا فان وضع قواعد السلوك الصوفى بدأ فى هذين القرنين الثالث والرابع الهجريين كما يشير اليه نيكولسون بقوله « اما تقعيد القواعد وتنظيم رسوم الطريق الصوفى فانك تلمحهما واضحين كل الوضوح فى احوال مشايخ ذلك العصر اينما قرأتها . فانهم قسموا الطريق الى سلسلة من المراحل بل ميزوا بين أنواع مختلفة من الطريق . يقول يحيى بن معاذ

---

(٣) انظر هذا الكتاب تحقيق مارجريت سميث ، سلسلة جب (١٩٤٠ م) .

(٤) طبقات الصوفية لابى عبد الرحمن السلمى تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة الطبعة الثانية (القاهرة ١٩٦٩) ص ٤٨ .

الرازى المتوفى عام (٢٥٨ هـ) اذا رايت الرجل يعمل الطيبات فاعلم ان طريقه التقوى اذا رايته يحدث بآيات الله فاعلم انه على طريق الابدال واذا رايته يحدث بآلاء الله فاعلم انه على طريق المحبين واذا رايته عاكفا على ذكر الله فاعلم انه على طريق العارفين » (٥) .

يظل السالك يرتقى الطريق بآدابه الخلقية من المقامات والاحوال حتى ينتهى الى الفناء ويعنى به فناء الصفات المذمومة للنفس ، او خروج السالك كما يرى عين القضاة عنها اختياريا خروجه عنها بالموت اضطراريا ، ومن يفن عن أوصافه المذمومة تظهر عليه الصفات المحمودة . ويعنى بالفناء ايضا الفناء عن ارادة السوى اى فناء الانسان عن اراداته وبقاؤه بارادة الله . كما يعنى به الفناء عن شهود السوى اى الفناء عن رؤية الاغيار وهم الخلق او ما غير الله .

والصوفى حين يفنى نفسه وصفاته يبقى الحق فاذا فنى عن صفات الحق شهد الحق فاذا فنى عن شهود فنائه استهلك فى وجود الحق استهلاكا لا وعى فيه (٦) . ويتفاوت الصوفية فى حال الفناء فمنهم من يرجع منه الى حال البقاء ويفرق بين الله والعالم حسبما تقضى الشريعة ، وآخرون ينطلقون منه الى القول بالاتحاد أو الحلول او وحدة الوجود التى لا تفرقه فيها بين الانسان والله وبين العالم والله . ويمثل الجنيد (سيد هذه الطائفة امامهم) بقول القشيرى وعين القضاة الهمدانى الفناء فى التوحيد ، بينما يمثل أبو يزيد البسطامى المتوفى عام (٢٦١ هـ) الفناء والاتحاد ، والحسين ابن منصور الحلاج المقتول عام (٣٠٩ هـ) الفناء والحلول ومحيى الدين ابن عربى المتوفى عام (٦٣٨ هـ) الفناء ووحدة الوجود .

وما يعنينا من ضروب الفناء الضرب الأول أو الفناء فى التوحيد الذى

---

(٥) رينولد نيكولسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى (القاهرة ١٩٤٧) ص ٢٠ .

(٦) الرسالة القشيرية ص ٣٧ .

يتبعه عين القضاة فى الأغلب فى رسالته هذه موضوع البحث . وقد مهد السرى السقطى خال الجنيد وأستاذه له هذا النوع من الفناء وقيل ان أول من تكلم فيه أبو سعيد الخراز تلميذ السقطى الا أن الجنيد كان أعمقهم كلاما يروى القشيرى عنه قوله فى التوحيد بما يشبه المتكلمين فيه : « افراد الموحد بتحقيق واحدانيته بكمال احديثه بانه الواحد الذى لم يلد ولم يولد بنفى الأضداد والأنداد والأشباه وما عبد من دونه بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » (٧) والتوحيد الحقيقى عنده بأن يكون العبد شبحا بين يدى الله عز وجل تجرى عليه تصاريف تدبيره وهذا لا يكون الا بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له بذهاب حسه وحركته بقيام الحق له فيما أراد منه (٨) .

وقد انتصر هذا الاتجاه الى التصوف السنى فى القرن الخامس الهجرى بغلبة مذهب أهل السنة والجماعة الكلامى واتخذ التصوف فى هذا القرن اتجاها اصلاحيا واضحا بارجاعه الى الكتاب والسنة . وممن اتجه بالتصوف اتجاها سنيا اصلاحيا وأنكر على أصحاب الشطح مثل البسطامى والحلاج القشيرى صاحب الرسالة القشيرية وأبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الهروى المعروف فى قومه الفرس بالخواجة والمتوفى (٤٨١ هـ) . وللهروى نظرية فى الفناء فى التوحيد متأثر فيها بالجنيد (٩) وقد شرحها ابن القيم ودافع عنها فى « مدارج السالكين » ونبه الى الفرق بينها وبين الاتحاد ووحدة الوجود (١٠) .

ويصف الهروى فى كتابه « منازل السائرين الى رب العالمين » مقامات الطريق الصوفى أو منازله ويجعل لها بدايات ونهايات . هذان فضلا عن

---

(٧) سورة الشورى الآية (١١) والرسالة لقشيرية ص ١٣٥ .

(٨) اللمع للطوسى تصحيح رينولد نيكولسون ، ليدن (١٩١٤) ص ٤٩ .

(٩) راجع نظرية الهروى فى كتابه العربى منازل السائرين (القاهرة ١٢٣٨ هـ) ص ٣ وما بعدها .

(١٠) مدارج السالكين (القاهرة ١٩٥٦) جـ ١ ص ١٤٩ ــ ١٥٥ .

السلمى صاحب الطبقات واستاذ القشيرى والمتوفى (٤١٠) وعلى بن عثمان الجلابى المتوفى (٤٧٥ هـ) صاحب كشف المحجوب ، وكلا الكتابين فى التصوف السنى ورجاله واقوالهم ومذاهبهم . بيد ان التصوف السنى لقى الدفاع والسيادة على غيره من المذاهب العقلية على يد الامام ابى حامد الغزالى الصوفى ومنار السالك له بقوله : « والعلم بآفات الطريق وغوائله وجميع ذلك قد اودعناه كتب احياء علوم الدين (اى العبادات والعادات والمهلكات والمنجيات) فيعرف (السالك) من ربع العبادات شروطها فيراعيها وآفاتها فيتقيها ، ومن ربع العادات اسرار المعايس ، وما هو مضطر اليه فيأخذ بأدب الشرع وما هو مستغن عنه فيعرض عنه ، ومن ربع المهلكات يعلم جميع العقبات المانعة من طريق الله ، فان المانع من الله الصفات المذمومة فى الخلق ، فيعلم المذموم ويعلم طريق علاجه . ويعرف ربع المنجيات الصفات المحمودة التى لابد وان توضع خلفا للمذمومة بعد محوها . . . واصل ذلك ان يغلب حب الله على القلب ويسقط حب الدينا معه حتى تقوى به الارادة وتصح به النية ولا يحصل ذلك الا بالمعرفة التى ذكرناها » (١١) .

وفى اواخر هذا القرن الخامس ولد ابو المعالى عبد الله بن محمد ابن على الميانجى الهمدانى المعروف بعين القضاة الهمدانى اخذ عن احمد الغزالى اخى الامام الغزالى الأصغر المتوفى عام (٥٢٠ هـ) ، وكانت بينهما مراسلات من بينها رسالة احمد الغزالى المعروفة بالرسالة العينية ثم تلاقى الاثنان فى همدان بعد ذلك بمدة . وعلى هذا فان عين القضاة رغم ما ينسب اليه من شطحات كانت سبب ثورة الفقهاء عليه فاتهمود وشنق بهذه التهمة فى همدان (٥٢٥ هـ) الا انه يمكن عامة أن يدرج من بين تلامذة الامام الغزال عن طريق تتلمذه لاخيه الأصغر ، وكان الغزالى الأصغر تابعا وتلميذا للأكبر ، ذلك ان لم يكن واقعا للغزالى الأكبر . وصفوة القول ان عين القضاة كان تليذا تابعا لروح التصوف فى عهده والذى لم يخل قط من تأثيرات بسطامية وحلاجية ومذاهب ممهدة للقول بوحدة

---

(١١) احياء علوم الدين (القاهرة ١٣٢٤ هـ) جـ ٣ ص ٣٥٤ .

الموجود ، وسوف يتبدى هذا جليا حين نقدم لترجمة رسالته بدراسة موجزة لها . وكان ديدنه فى رسالته هذه ان يبدأ كلامه بالحديث المروى عن الرسول صلوات الله عليه ثم يستشهد بآيات من القرآن الكريم ثم يغلب عليه حال الفناء فيصبغ كلامه السنى بصبغة من أهل الشطح فى نهاية الامر . لكن الابتداء بالشرع والانتهاء به وعدم المغالاة فى فهم الآيات القرآنية يشفع له فى عده ضمن أهل التصوف السنى ويخرجه تقريبا من اصحاب الغلو والشطح ، وما رسالته المدروسة الا شرح لحديث واحد مروى عن الرسول صلوات الله عليه كما سيظهر فى ترجمتها .

نسب الى عين القضاة مؤلفات بالعربية والفارسية وذكر له منها التمهيدات او زبدة الحقائق والمكاتب وهى رسائل بالفارسية الى كبار متصوفة عهده . اما رسالته هذه فلم تعنون باسمها اللهم الا نسبتها اليه فى أولها ، وهى مخطوطة بين مجموعة مخطوطات تحت رقم (٩٢٤ فارسى) بمكتبة جامعة القاهرة ، كما لم تذكر من ضمن ما ذكر للمؤلف من تواليف وهذا ما يضفى عليها اهمية خاصة ، فضلا عن انها رسالة اوجزت أهم ما يمكن ان يثبت فى الطريق الصوفى بلا اسهاب واملال .

بدأ المؤلف بعد الحمد والصلاة تبيان أن طرق طلاب الحق اكثر من أن تحصر لكنها تندرج تحت اقسام ثلاثة هى طريق عامة المسلمين او (ارباب المعاملات) بحد قوله ويتعذر وصولهم به الى الفناء ، ثم طريق (أرباب المجاهدات) أو الأبرار وقليل منهم الواصلون ثم طريق السائرين الى الحضرة الصمدية أشرف الطرق مبنى على الموت الاختيارى مؤسس على عشر قواعد أو مقامات هى بالترتيب : التوبة والزهد والتوكل والقناعة والعزلة والذكر والصبر والمراقبة والرضا .

أما التوبة فهى الخروج عن كل الحظوظ الدنيوية والأخروية التى تحول بين العبد والحق بل هى خروج العبد حتى عن وجوده الانسانى . ونرى أن التوبة وهى المقام الأول للسالك بمعناها هذا وهو الخروج عن الوجود أمر صعب على البادىء للسلوك وغير منطقى اذا اخذنا الترتيب للمقامات :ـ وهى مراحل يفضى بعضها الى البعض ويعظم اللاحق عن

السابق ـ فى الاعتبار . واذا تاب السالك أى مات بالاختيار عن الاغيار عليه ن يزهد الدنيا والآخرة جميعا ، واذا تم له ذلك انفصل عن رؤية الوسائط والاسباب والتعلقات الدنيوية والخلوص الى الله تعالى بالتوكل . واذا خرج السالك عن الجرى وراء الأسباب والوسائط بات يسيرا عليه خلع لباس الرغبات البهمية الا ما قام عليه الأود بالقناعة والعزلة عن الناس الا عن الشيخ المربى الكامل وبعزلة الحواس عن محاستها فتكل اهواء النفس وتفشل محاولات الشيطان . ومقام الذكر كانه منفصم عما قبله وبعده من المقامات قائم بنفسه طريق كامل لوحده ينتهى بالسالك الى الفناء بل يتجاوزه الى الحلول ووحدة الموجود . وهو يقوم عند عين القضاة على ذكر الله ذكرا ينسى به الاغيار ثم تصفية القلب والروح والبدن الى ان يتبدل الثلاثة غير الثلاثة والوحدة بالكثرة ثم فناء الذاكر فى المذكور وتلاشى رسوم الذاكرة فى شمس وجود المكور ...

ويستشهد عين القضاة ببيت من بيتين مشهورين للحلاج فى الحلول وهما :

نا من اهوى ومن اهوى انـا   نحن روحـان حللنـا بدنـا
فاذا أبصرتنى ابصرتـه   واذا ابـصرته أبصرتنـا

كما يقول اشارة الى وحدة الموجود فى الشطر الاخير للمثنوى المذكر حيث (الذكر) (لكنك حين تفنى ترى الجميع أحدا) .

ويأتى المقام السابع وهو التوجه بالكلية الى الحق لما يشعر به السالك ن السعادة التامة . ومع هذا يعود المؤلف الى وضع الصبر مقاما تاليا هو عنده الانفصال عن الحظوظ النفسية والثبات فى المجاهدة وقد سبق ذا فى المقامات التوبة والقناعة والعزلة . اما المقام التالى وهو المراقبة هو أدخل الى الحال منه الى المقام فهو سكون وكمون ينتهيان الى الفناء على هذا فان المؤلف لا يدقق فى التفريق بين المقام والحال ويخلط بينهما ما خلط بين المقامات نفسها . فهو قد انتهى الى الفناء فى المقام السادس ذكر ثم المقام التاسع المراقبة بل يكاد انتهى اليه فى المقام الأول التوبة ، لا يبقى مدعاة بعد الى اعادة الحديث فى الفناء فى المقام الأخير وهـو

الرضا الذى جعل السالك فيه يفنى عن صفاته بصفات الحق . وهكذا يشعر المرء ان الغاية فى السلوك أو الفناء كانت متغلبة على عين القضاة الى درجة أنها كانت تسبق الوسيلة سبق ظهور الثمار استواء السوق واستغلاظها . وهذا يدلل على انه كان متعجلا فى الوصول الى آخر الطريق دون تريث فى طى مراحله وتمثل آدابه على مكث . واذا كان هذا جائزا فى عرف أهل الذوق والباطن فهو مثار للريبة ومدعاة للتهمة عند أرباب المعاملات والمجاهدات ومتوسطى السلوك ، وهذا التعجل هو نفس ما أودى به وعجل بحياته القصيرة التى لم تدم أكثر من ثلاث وثلاثين سنة .

وهذا وقد كانت رسالة الطريق لعين القضاة ذات اثر وأسر فيمن تلا من الصوفية البارزين ومنهم نجم الدين الكبرى المتوفى فى حدود (٦١٠ هـ) وهو من كبار مشايخ الصوفية وأصحاب التواليف فى العرفان ومؤسس السلسلة الكبروية . وقد راده الشيخ نجم الدين الرازى وبهاء الدين ولد والد الصوفى والشاعر المشهور جلال الدين الرومى . افاد نجم الدين من رسالة عين القضاة فنقلها تقريبا بالعربية موجزا وان اضاف بعض الشواهد القرآنية والصوفية من لدنه . لكنه اباح لنفسه حرية الاستفادة فغير فى النص كما يرى فى المقام التاسع وهو المراقبة ، يقول فيها بقول مختلف :

(هى الخروج عن حوله وقوته كما هو بالموت مراقبا لمواهب الحق متعرضا لنفحات الطافه معرضا عما سواه مستغرقا فى بحر هواه مشتاقا الى لقائه اليه قلبه يحن ولديه روحه يأن وبه يستعين عليه ومنه يستغيث اليه حتى يفتح الله باب رحمة لا مغلق لها ويغلق عليه باب عذاب لا مفتح له فيفوض بنور ساطع من رحمة الله على النفس تزول به ظلمة امارية (١٢) النفس فى لحظة ما لا يزول بثلاثين سنة بالمجاهدات والرياضيات كما قال الله تعالى (الا ما رحم ربى) وهم (١٣) الأخيار بل يتبدل حسنات الروح

---

(١٢) سورة يوسف الآية ٥٣ .

(١٣) فى الاصل خطا : (وهو) .

بسيئات النفس (١٤) لقوله تعالى « يبدل الله سيئاتهم حسنات » (١٥) ، فهم الأبرار ، بل تكون حسنات الأبرار سيئات المقربين فيبدل حسنات الطافة بسيئات المقربين (١٦) لقوله تعالى « للذين أحسنو الحسنى وزيادة »(١٧) وهذه الزيادة حسنات الطاف الحق و « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » (١٨) ٠ وقل مثل ذلك فى تعريف مقام الرضا آخر المقامات ٠ وقد صادفت هذه الرسالة منسوبة اليه فى العدوان والمتن ومخطوطة بين مجموعة من المخطوطات تحت رقم (٩٢٧ فارسى) بمكتبة جامعة القاهرة وهى دون الورقتين بنصف صفحة ٠

واليك نص رسالة عين القضاة مترجما :

---

(١٤) فى الأصل وهو خطأ شائع : (بل يتبدل سيئات النفس بحسنات الروح) والمفروض ان المبدل أو المتروك تلحقه الباء مثل قوله تعالى (ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل) البقرة الآية ١٠٨ ٠

(١٥) سورة الفرقان الآية ٢٥ ٠

(١٦) نفس الخطأ الموضح صوابه بالحاشية رقم (٣) ٠

(١٧) سورة يونس الآية ٢٦ ٠

(١٨) سورة الجمعة الآية ٤ ٠

رسالة عين القضاة الهمدانى قدس سره العزيز

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد والثناء غير المتناهيين لرب العالمين الذى جعل استحكام قواعد الاسلام منجى طالبى السعادات الملكوتية ، وجعل اتمام تزكية النفوس معراج سالكى الدرجات الجبروتية ، وصير الاعتصام بجذبات العنايات الربانية جناح طائرى فضاء الساحات اللاهوتية ، والصلوات الثرات والتحيات غير المحصيات لخلاصة العالم وزبدته واعظم اولاد آدم وافضلهم سيد الأصفياء محمد المصطفى وعلى أهل بيته عظام الدين وائمة اهل اليقين رضوان الله عليهم اجمعين .

اعلم ايها العزيز ان طرق طالبى الحق الى جناب بلاط الأحدية اكثر من أن يمكن حصرها لأن (الطرق الى الله بعدد انفاس الخلائق) ، لكن جميعها ينقسم الى ثلاثة اقسام :

القسم الأول : طريق ارباب المعاملات بكثرة الصيام والصلاة وتلاوة القرآن والحج والغزو وغير ذلك من الأعمال الظاهرة ، وهذا هو طريق عامة المسلمين وموجب نجاتهم من العذاب الأبدى ، ولكن الوصول الحقيقى يتعذر من عبور هذا النوع من العبادات .

القسم الثانى : ارباب المجاهدات فى تبديل الأخلاق وتزكية النفس وتصفية القلب وتحلية الروح والسعى فيما يتعلق بعمارة الباطن وهذا هو طريق الأبرار وهؤلاء القوم هم اخيار الأمة ، ويقال لهذه الطائفة (المقتصدون) والواصلون من هذه الجماعة قليلون .

القسم الثالث : سائرو الحضرة الصمدية الذين يطيرون فى فضاء بيداء الساحات اللاهوتية بأجنحة عناية الحضرة التى لا تزول . ووصول هؤلاء القوم فى بداية الأمر اسبق من الآخرين فى نهاية الأمر . وهذا الطريق وهو اشرف الطرق مبنى على الموت الاختيارى كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم (موتوا قبل ان تموتوا) .

وظهور آثار هذه السعادة مؤسس على عشر قواعد :

القاعدة الأولى التوبة :

وحقيقة التوبة هى الانابة الى الحضرة الالهية بالاختيار كالانابة الى حضرة الحق بالموت بغير اختيار . اذن فالتوبة هى الخروج عن الذنوب وعن كل ما يحول بين العبد والحق من المراتب الدينية والأخروية وهى هـذه الذنوب ، ويتوجب على الطالب الخـروج عن كل شيء حتى عن وجوده أيضـا .

اذا رمت قلنسـوة الفقـر فاقطـع هامتـك
وانفصل عن وجودك وجملة الدنيا بأسرها
وما علاج هذا ؟ هو الدخول فى (بحر) الدم
والخـروج عـن وجـودك
فهذه القلنسوة يا بنى قلنسوة من لا رؤوس لهم
وانـى تعطـاها طالمـا تتدلل براسـك

القاعدة الثانية الزهد :

وحقيقة الزهد هى الانسلاخ عن الدنيا ورغائبها بدون تعلق بها من المـال والجاه والناموس بالاختيار مثلما سوف يكون الانسلاخ بالموت عن كل شيء بالاضطرار . بل ان حقيقة الزهد هى تجاوز طلب درجات الآخرة الباقية ايضا كما جيز طلب اللذات الفانية الدنيوية لأن (الدنيا حرام على اهل الآخرة والآخرة حرام على اهل الدنيا وهما حرامان على اهل الله) .

مـن المثنـوى المعنـوى

لمـا أن كل اللذائذ فى الدارين تصير لك فى حضرته وزيادة

فلمـــاذا لا تســـلك تــرك الــدارين

وتقتــفى كالمشـــتاقين الآثــر اليــه ؟ !

ان كــل من لا يخسر العــالمين كليهمــا

لا يكون محــرما فى الحــريم الخــاص

القاعدة الثالثة التوكل :

وحقيقة التوكل هى الانفصال عن رؤية الوسائط والاسباب بالكليـة بالاختيار كما سوف يكون الانفصال بالموت عن جميع التعلقات والأسباب بالاضطرار • الا ان الانفصال الذى يتم باختيار العبد يوجب رضاء الله بالاعتماد على الكرم الالهى والانفصال القهرى الذى يتم بعد الموت يقرب الى العذاب والسخط والغضب نعوذ بالله منه •

القاعدة الرابعة القناعة :

واصل القناعة النضو عن المرء لباس الرغائب النفسانية والتمتعات البهيمية كمثل ما سوف يقع بالموت عن كل الرغبات اللهم الا ذاك المقدار الذى هو قوام حيــاة البدن واصلها من المــاكول والملبوس ورعاية حد الاعتــدال فيه •

مثنوى

اذا كــان لك خبز وخــــرقة فان كل شعرة من راسك سلطان

فهيىء لك ما تحتاج اليه هنا وداو ما ينبغــى لك هنــا

القاعدة الخامسة العزلة :

ومعنى العزلة هو الانفصام عن الاختلاط بالخلق والانعزال بالنفس عن صحبتهم وكما سوف يكون الانفصام بالموت عن الجميع يكون الانزواء والانقطاع الاختياران مالوفين للمرء الا صحبة الشيخ الكامل المكمل الذى هو مربيه والمتصرف فيه تصرف الغاسل فى الميت لكى يغسل نفس المريد

بماء الولاية من جنابة الغيرية ويصقل مرآة سره من صدا الغير . واصل العزلة هو عزل الحواس بالخلوة اى منع العين من الرؤية والأذن عن السمع واللسان عن القول ، لأن كل آفة وبلاء يصيب الروح وكل حجاب يحجبها عن حضرة الصمدية أصلها يدخل من روزنة الحواس . اذن فبواسطة العزلة ومنع الحواس ينقطع مدد النفس عن الدنيا والشيطان ومعاونة الهوى والرغائب الجسمانية ، مثلما يامر الطبيب فى معالجة المريض بالوقاية أول الأمر مما يضر المريض ويزيد فى علته لكى ينقطع بواسطة الوقاية والتطهير مدد المواد الفاسدة عن المريض ، ثم يعطيه الدواء المسهل لكى يندفع أصل المرض ، وبعد زوال المرض يستعيد الحرارة الطبيعية ويجتذب الصحة ؛ فكذلك الوقاية والتنقية للسالكين هما العزلة والمسهل هو دوام الذكر .

مثنوى

تحملت الآلام بالليل والنهار فى عمرى الطويل

حتى فتح لى باب بكثير النواح

فكيف انت تصل بهذه السرعة الى ذاك الباب

وكيف تبلغ القمة فى الدرجة الأولى

وطالما لم يبد عليك آلام هذا الأمر

فلن يمكنك سماع قصة هذا الألم

وحين يأخذ هذا الألم بثوبك

فانه يفتح اغلاقك طرا

واذا لم يأخذ الألم هذا بذيلك سريعا

فلا جدوى من مقالتى قط

القاعدة السادسة الذكر :

ومعنى الذكر تجاوز ذكر كل ما هو غير الحق بالاختيار كما سوف يكون تجاوز تذكر كل شىء بالموت المحتم ، يقول الحق جل وعلا « واذكر

ربك اذا نسيت »(١٩) اى اذكر ربك حين تنسى غيره . والذكر معجون معنوى مركب من النفى والاثبات لكى يلقى عن النفس بالنفى وهو (لا اله) بالمواد الفاسدة المقوية للنفس الامارة والمربية لصفاتها من الشهوات الحيوانية والأخلاق الذميمة النفسانية مثل الكبر والحقد والحسد والبخل والعجب والحرص والرياء وغير ذلك من الصفات التى كل واحدة منها غل من اغلال الروح ومرض (من أمراض) القلب ويصفى هواء فضاء ميدان القلب وهو محل بلاط الكبرياء ومطلع شمس الفردانية من غبار الحدوث وظلمات الكثرة ، ويحصل اثبات (الا الله) صحة القلب وسلامته من الرذائل الاخلاقية ويكسب الدنيا بالحياة الطيبة ويهزم بسطوات ظهور نور الوحدة ظلمات الكثرة حتى يجلى ملك الروح وهو خليفة الحق جمل جماله على سرير الايقان بشواهد الحق وتنير ارض البدن بنور هداية ذاك الجمال ويشهد سر « يوم تبدل الأرض غير الأرض »(٢٠) ، وتتلاشى رسوم وجود الذاكر الموهوم فى شمس وجود المذكور وينهزم غبار ادبار وجود الذاكر والذكر ويتبدى جمال المذكور فى عين الذاكر وتتحقق اشارة « وهو معكم اينما كنتم »(٢١) .

فاذا ابصرتنى ابصرته واذا ابصرته ابصرتنا

مثنوى

طالما ان ذكر الغير فى الحساب

فان ذكر المولى عنك فى حجاب

وما دامت ذرة من الوجود قائمة

فهذا هو الكفر ولو خطوت فى العشق بخطاك

---

(١٩) سورة الكهف الآية ٢٤ .

(٢٠) سورة ابراهيم الآية ٤٨ .

(٢١) سورة الحديد الآية ٤ .

ولو كان كل العالم جزاءً لك وثوابا

فانه عـــذاب لك مادمت موجـــودا

وحين توطأ فى الطريق كمثـل التراب

حـزت الكمـــال لروحـــك أبـــدا

ومادمت مع نفسك (موجودا) فانك ترى الجميع عددا

لكنـك حين تفنى ترى الجميـع احـدا

القاعدة السابعة التوجه :

ومعنى التــوجه هو توجيه الوجه الى حضرة الصــمدية والانفصال بالكلية عن جميع الدواعى التى تدعو السالك الى ما غير الحق انفصالا اختياريا مثلما يحدث بالموت اذن فعلو همة السالك تقتضى الا يلتفت الى محبوب ومطلوب غير الحق فى زاوية النظر قط ، ولا يمدن عينية الى شىء ولو عرض عليه مقامات كل الرسل فلا ينشغل بها عن الحق . يقول سيد الطائفة أبو القاسم الجنيد قدس الله اسراره (لو اقبل صديق على الله تعالى الف الف سنة ثم اعرض عنه لحظة فما فاته أكثر مما ناله) اى لو ان سالكا صادقا خطا الف الف عام فى طريق الحق ثم غفل لحظة عن تلك الحضرة فان مقدار السعادة التى فاتته فى تلك اللحظة اعظم من الألف الف عام التى حصلها فى طريق الحق .

القاعدة الثامنة الصبر :

وحقيقة الصبر هى الفصال عن الحظوظ النفسانية وحبس النفس فى محنة العبادات وثبوت القدم على بساط المجاهدات كما يحدث بالموت لان السالك اذا لم يقم بتزكية النفس الامارة فى بوتقة المجاهدة فلابد بالضرورة من تحمله بعد الموت الوان العذاب فى بوتقة السعير ، اذن فلا ريب ان تحمل محنة العبادات والصبر على انفطام النفس عن المأكولات والمحبوبات وهمـــا يوجبـــان تزكية القلب وتصــــفية الروح اولى من الصـــبر على العـــذاب الخالد .

القاعدة التاسعة المراقبة :

والمراقبة هى ترقب حصول المطلوب ، وحقيقة المراقبة هى الخروج عن حركات النفس وقوتها بالاختيار مثلما يحدث بالموت والسكون بعد تصفية القلب وتزكية النفس فى انتظار انفتاح ابواب مواهب الحضرة الالهية والكمون على معبر نسيم نفحات الألطاف غير المتناهية فى ميدان الموت مع وضع قدم الهمة على رأس المرادات والغوص فى بحر الاحدية والقاء فراش الوجود على شمع جلال الأحدية وقطع المنازل الأمداد منه (تعالى) وازالة كليم حجاب الادبار عن نفسه والاختلاء به وطى بساط المجاهدات واحياء قلبه الميت بأنوار المشاهدات وتبدل حسنات الروح بسيئات النفس والهروب منه اليه والتعلق بحلقة عصمته ، ورؤية انوار صحراء القدم والجموح من ظلمة مضيق الحدوث « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم »(٢٢) ٠

مثنوى

(كن) دائما فى حضور مع الهك

حين ينير قلبك الضيق بشمعه ذاك

اذا احببت ان تكون من اهل السر

فلا تنظر الى ما سواه بعد ذلك

لأنك اذا التقيت بنظرك فى مكان ما

فلسوف تلقى برأسك الى جانبك

وكل من له مرآة وهو ملك

يصيبه الكفر اذ نظر الى نفسه فيها

---

(٢٢) سورة الجمعة الآية ٤ ٠

حين تصير نـــــذا له بجعنك مشا

ـ ذا لم تـــكن عـــرف جعنـــك عارفـــا

القاعدة العاشرة الرضـ :

وحقيقة الرضا هي الفناء عن رضاه والدخول في رضاء المحبوب كما يحدث بالموت من انسلاخ المحب عن صفته والظهور بصفة المحبوب . وهذا المقام اعظم مقام للسالكين لان كل مطلوب يتحصل من خلف حجاب الطلب يليق بحوصلة الطالب . فالسالك المبتدىء في مقام المسكنة والحقارة فما يطلبه في صورة حقير وحيث يرى طلبه ويدع الامر لعطيه ويصادف العطاء غير المتناهى فلا يليق لحب الكبرياء الا اعطاء (ما لا عين رأت ولا اذن سمعت) (أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها)(٢٣) يقول كل من يموت من ظلمات الأوصاف النفسانية وحقارة التمتعات الحيوانية فاننا نحييه بحياة جلال الأوصاف الربانية ونخصه بنور من انوار سرادقات الجناب القدسى حتى يطير بجناح النور ذلك والحياة في سعة الصحراء اللاهوتية ، وتشع شمس مراصده من مطلع الملكوت على قبور موتى مقبرة الغفلة والجهالة واجداثهم ويشاهد كل واحد في اصفاد انواع السلاسل والأغلال لهوم تصاريف امور الحس ويراه مبتلى بألوان العذاب وحياة الحرص والحسـد كيف يتساوى هذا مع من غفل في ظلمة بيداء الغفلة وجف كالماء في ساق شجرة الانسانية ولم ير عـى غصن الاخلاص لطافة زهرة الايمان وحرم لذات ثمرة الحكمة والولاية وحلاوتها (جعلنا ممن سـعد بطاعته وفاز بمحبته انه قريب مجيب) .

---

(٢٣) الأنعام الآية ١٢٢ .

رسالهٔ عین القضات همدانی قدس سره العزیز

بسم الله الرحمن الرحیم

حمد و ثنای نامتناهی حضرت کردگاری را که استحکام قواعد اسلام را منتج مطالب سعادات ملکوتی گردانید و اتمام تزکیهٔ نفوس را معراج سالکان درجات جبروتی گردانید و اعتصام بجذبات عنایات ربانی جناح طایران فضای ساحات لاهوتی گردانید صلوات بسیار و درود بیشمار بر خلاصه و زبدهٔ عالم و مهتر و بهتر اولاد آدم سید انبیا محمد مصطفی و بر اهل بیت او که مهتران دین و پیشوایان اهل یقین اند رضوان الله علیهم اجمعین بدان ای عزیز که راه های شتات طرق بجناب بارگاه احدیت بیشتر از آن که آن را حصر توان کرد که الطرق الی الله بعدد انفاس الخلایق اما جملهٔ آنها بسه قسم بازگردد قسم اول راه ارباب معاملات است به بسیاری روزه و نماز و تلاوت قرآن و حج و غزا و غیر آن از اعمال ظاهر و این راه بنای مسلک اخیار است و موجب نجات ایشان از عذاب دوزخ لیکن وصول حقیقی از بیشتر این نوع عبادات متعذر است قسم دوم ارباب مجاهدات است در تبدیل اخلاق و تزکیهٔ نفس و تصفیهٔ

دل و تحلیهٔ روح و سعی در آنچه تعلق بعمارت باطن دارد و این راه ابرار است و این قوم نیکان امت اند و این طایفه را مقتصدان خوانند و واصلان این گروه اندک باشند قسم سوم سایران بحضرت صمدیت است که در فضای بیدای ساحات هو با جنحهٔ جذبات عنایت حضرت لایزالی طیران میکنند و وصول این قوم در بدایت اکثر بیش از دیگرانست در نهایت کار و این راه که اشرف طرق است مبنی است بر موت اختیاری چنانکه رسول صلی الله علیه وسلم فرمود موتوا قبل ان تموتوا و ظهور این سعادت موقوف بر ده قاعده است

قاعدهٔ اول توبه است و حقیقت توبه بازگشتن بود بحضرت خداوند باختیار چنانکه موت بازگشتن است بحضرت حق بی اختیار پس توبه بیرون آمدن بود از گناه و هرچه بنده را از حق باز دارد از مراتب دنیوی و اخروی که آن گناه است و بر طالب واجبست از همه بیرون آمدن تا از هستی خود هم ... گر بخواهی ... وز خود و جملهٔ جهان یکسر ببر ... از وجود خویش بیرون آمدن این مقام ...

دل و

که حقیقت آن توی نازکی بسره قاعدهٔ دوم زهد است
و حقیقت زهد بیرون آمدن بود از دنیا و آرزوها
که تعلق بدو دارد از مال و جاه و ناموس
باختیار چنانکه در مرگ از همه بیرون خواهد آمد
بی‌اختیار بلکه حقیقت زهد آنست که از طلب درجات
باقی عقبی نیز بگذرد چنانکه از طلب لذات فانی
دنیی گذشته است که الدنیا حرام علی اهل الآخرة
والآخرة حرام علی اهل الدنیا وهما حرامان علی
اهل الله مثنوی مقصود تو گر لذت که در هر دو جهان
ترا در حضرت او جستن بالذات مجو پس ترک دو
جهان می نگیر چو مستان فانی آن می نگیر
هر انکو در نیاز رود وز غم [illegible] درحریم خاص محرم
قاعدهٔ سوم توکل است و حقیقت توکل بیرون
آمدن بود از رؤیت وسایط و اسباب بکلی
باختیار چنانکه در مرگ از همه تعلقات و اسباب
خروج خواهد کرد باضطرار آنچه هیچ کار باختیار
بنده بود باعتماد کرم خداوندی موکب [illegible]
خداوند است و خروج خیر و آنی که بعد از مرگ
باشد مقرب ثواب و سخط و خشم بود و نعوذ بالله منه
قاعدهٔ چهارم قناعت است و اصل قناعت بیرون
آمدن

آمدن بود از لباس آرزوهای نفسانی و تمتعات بهیمی
چنانکه در مرگ [illegible] خواهد شد مگر آنچه ضرورت
[illegible]
و رعایت حد آنچه [illegible] ضروری و
حقانی بود چنانکه سرور سلطانی بوده آنجا است
اختیار است آن [illegible] بجا [illegible] در آن بکند
قاعدهٔ پنجم عزلت است و حقیقت عزلت بیرون آمدن بود
از آمیزش خلق و خود را برکنار گرفتن از صحبت
ایشان چنانکه در مرگ [illegible] خواهد شد مگر آنکه
[illegible] باختیاری نبوده بود مگر صحبت
شیخ کامل مکمل که مربی وی و متصرف در وی
بود همچون تصرف [illegible] در مرده تا نفس مرید
بحجاب ولایت از [illegible]
دل وی را از زنگار غیر پاک گرداند و اصل عزلت معزول
کردن حواس است بخلوت یعنی باز داشتن چشم را
از دیدن و گوش را از شنیدن و زبان را از گفتن
زیرا که هر آفتی و بلائی که بروح رسیده است و هر
حجابی که وی را از حضرت صمدیت محجوب کرده است
همه از روزن حواس در آمده است پس
بواسطهٔ عزلت و بند داشتن حواس مدد نفس

از دنیا و شیطان معاونت بهوا و آرزوهای جسمانی
منقطع [illegible] [illegible]
[illegible]
[illegible] افزاید تا بواسطه [illegible] و [illegible]
فاسده از بیمار منقطع میگردد پس [illegible]
می دهد تا اصل مرض دفع میشود [illegible]
مرض حرارت غریزی میگیرد [illegible]
همچنین [illegible] بسا [illegible] است و
مسهل دوام ذکر [illegible]
تا بصر [illegible] دری [illegible]
[illegible] رسی • در [illegible]
تا [illegible] در این کار [illegible]
[illegible]
[illegible] و [illegible] داشت [illegible]
کشف و [illegible]
و معنی ذکر [illegible] از [illegible]
اختیار [illegible]
ضروری [illegible]
از آنست [illegible]
[illegible]

[illegible] و اثبات [illegible] است [illegible] فاسده
[illegible] است و [illegible] از شهوات
[illegible] نفسانی [illegible]
[illegible]
[illegible] دل است از غیر دور
[illegible] فضای میدان دل [illegible] بارگاه کبریا
[illegible] است از [illegible]
[illegible] اثبات الا الله [illegible]
[illegible] و کسب [illegible]
[illegible] ظهور نور وحدت
[illegible] پادشاه [illegible]
[illegible]
[illegible] نور هدایت
[illegible] الا الله [illegible]
[illegible] ذاکر در [illegible]
[illegible] ذاکر
[illegible] ذاکر و [illegible]
[illegible] محقق گردد
[illegible]
[illegible] حجاب

قدم میزند و تاریکی تنگنای قبر وحشت رسیده [illegible]
نفسش [illegible] بیشنا [illegible] المثقل [illegible]
مثنوی [illegible] خلاف خویش [illegible] مثنوی [illegible] چون شود
دل تنگ با آن شمع نور که تو خواهی تا شوی از زال
رازت نابد منکر بسوی هیچ بازه زانکه کرها بی نظر
نواهی نکند از کنار خویش سر خواهی فکنده [illegible] را
آیینه باشد روشنا و مکدر باشد کر لنبد در خود نگاه [illegible]
از شوق شناخت کند ورنه آگاه اکاهت کند فاشده
دیو رضاست و حقیقت رضا بیرون آمدن بود
از رضای خود به قبول در رضای محبوب چنانکه ترک
ابتلای محب از صفت خود و ظاهر شدن بصفت
خواست محبوب و این مقام اعظم مقام سالکان است
زیرا که مطلوب از پس پرده طلب حاصل شود
تا این حوصله طالب باشد و سالک مبتدی در مقام
مسکنت و افتقار نیست پس هرچه در ظهور شود خواهد
[illegible] بود و چون خواست خود از میانه برد آرد بکار
عظیم با عظیم گذارد عطای تا منتهی باید و اعطا
ما لا عین رأت ولا اذن سمعت [illegible] جناب
کبریا [illegible] انشاید او من کان میتا فاحییناه
وجعلنا له نورا یمشی به فی الناس کمن مثله
فی الظلمات لیس بخارج منها [illegible] که هر که بمیرد

از رضای

٣

از شان او [illegible] تقارت تمتعات دنیوا
[illegible]
[illegible]
انوار سر او تمامت جناب قدس [illegible]
حیات [illegible] میلند در [illegible]
[illegible] واز مطالع ملکوت [illegible]
[illegible] غفلت و جهالت می تا [illegible]
سلاسل و اغلال هموم [illegible] امور [illegible]
مشاهده میکند و بالوان عذاب و حیات
حرص و حسد بشتابی می بیند بلکه نه
برابر بود با کسی که در تاریکی بیابان
غفلت گم شده بود و چون آب در
درخت شجره انسانی خشک
شده [illegible]
ملکوتی [illegible]
[illegible] میوه [illegible]
[illegible] محروم ماند [illegible]
[illegible]
وقال [illegible]
[illegible]

تا بود یک ذره در ... [illegible] ... رد به وجود شکر
پای که ... [illegible] ...
گر شوی چون خاک در ره پایمال تا ابد شه زاده ای برابرست
آری کمال ... [illegible] ... شد دیدی چون ... شوق
فانی احد ... [illegible] ... بوده است و معنی
توجه روی آوردن بود بحضرت ... [illegible]
بیرون آمدن از جمیع دواعی که سالک را بغیر حق ... [illegible]
باختیار چنانکه بمرگ پس ... سالک ... [illegible]
کند که بگوشه نظر بهیچ محبوب و مطلوب بغیر حق التفات
نکند و اگر مقامات همه پیغمبران بروی عرضه کنند نظر
بران عمل نکنند و از حق بدان مشغول نشود .
سید الطایفه ابوالقاسم جنید قدس الله سره ... [illegible]
فرماید لو اقبل صدیق علی الله تعالی الف الف سنة ثم
اعرض عنه لحظة فما فاته اکثر مما ناله فرمود که اگر
سالک صادق هزار هزار سال در راه حق ... [illegible]
پس یک لحظه از آن حضرت غافل ماند آن ... [illegible]
... سعادت که در آن یک لحظه از وی فوت شود
بیشتر از آن بود که در آن هزار هزار سال در راه
حق حاصل کرده بود قاعده هشتم صبر است
و حقیقت صبر بیرون آمدن بود از ... [illegible]

... [illegible] ... عبادات و ثبوت
... [illegible] ... چنانکه ... [illegible]
نفس ... [illegible] ... تزکیه حاصل نکند
ضرورت بعد از مرگ در ... [illegible] ... الوان عذاب
تحمل باید کرد پس هر آینه تحمل بر محنت عبادات
و صبر بر انقطاع نفس از مألوفات و ... که
موجب تزکیه قلب و تصفیه روح است اولی از
صبر بر عذاب جاودان قاعده نهم مراقبه است
و مراقبه چشم داشتن بود بحصول مطلوب و حقیقت
مراقبه بیرون آمدن بود از حرکات و قوت خود
باختیار چنانکه بمرگ و آرام گرفتن بعد از تصفیه
دل و تزکیه نفس ... [illegible] ... انفتاح ابواب
مواهب حضرت الهی و کمین داشتن بر ره گذر
نسیم ریاح نفحات الطاف نامتناهی در مید ... [illegible]
... [illegible] ... بر سر مرادات زده و در ... [illegible]
... [illegible] ... بر شمع جلال الهی
زده با مداد او منازل ... [illegible] ... کرده ... [illegible]
... [illegible] ... از خود ... [illegible] ... برداشته بساط ... [illegible]
کرده دل ... [illegible] ... را با نوار مشاهدات ... کرده سیئات
نفس بحسنات روح مبدل گشته ... [illegible]
... [illegible] ... انوار آفتاب ... [illegible]

موشيه شميلانسكى
وصورة العربى فى القصة العبرية فى فلسطين
فى أوائل القرن العشرين

« بقلم دكتور محمد محمود ابو غدير »

موشيه شميلانسكى
وصورة العربى فى القصة العبرية فى فلسطين
فى أوائل القرن العشرين
« بقلم دكتور محمد محمود أبو غدير »

هناك صلة وثيقة بين القصة والحياة التى تدور فيها احداثها . فالقصة هى فى واقع الأمر رد فعل للحياة وللعالم المحيط بالانسان ولكل ما يحدث للفرد (١) . لذلك يستطيع من يريد التأريخ لحقبة تريخية معينة ان يجد فى بعض النصوص المكتوبة فى تلك الحقبة مادة مساعدة له . خاصة اذا كان المؤلف ممن عايشوا أحداث تلك الحقبة وسجلوا بعض ما دار فيها بموضوعية وبدون تشويه وتزييف للحقائق .

وعندما انتقل بعض الأدباء اليهود الى فلسطين منذ أواخر القرن التاسع عشر مع بدء الهجرات اليهودية الحديثة اليها كان من الطبيعى ان يتناولوا هذا العالم الجديد فى اعمالهم الأدبية عامة وفى القصة خاصة . وكان رفض العرب لهذه الهجرات اليهودية هو احد الموضوعات الرئيسية فى الأدب العبرى الذى كتب فى فلسطين منذ بداية هذا القرن . فالصدام كان حتميا بسبب سعى اليهود الى اقامة قرى زراعية والاستيلاء بشتى الطرق على أراضى يمتلكها العرب ويتوارثونها ابا عن جد . وأدت المقاومة العربية الى فقدان الامن والاستقرار داخل التجمعات اليهودية فى فلسطين (٢) . كما أدى الرفض العربى المستمر للنشاط الاستيطانى اليهودى الى جعل اغلب هؤلاء اليهود يفضلون الاستقرار فى المدن حيث الأمان فى ظل مؤسسات السلطة القائمة سواء فى عهد الأتراك او فى عهد الانتداب البريطانى بعد ذلك . واختار جزء آخر النزوح عن فلسطين . وتؤكد ذلك الاحصاءات اليهودية عن حركة الهجرة الى فلسطين واماكن استقرار المهاجرين فيها . ففى عام ١٩١٤ مثلا بلغ عدد اليهود فى فلسطين حوالى ٨٥ الف شخص موزعين على النحو التالى : ـ ١٢٫٠٠٠ يعيشون فى القرى

الزراعيه و نباقون يعيشون فى المدن الكبرى كما يلى : ــ فى القدس يعيش ٠٠٠ر٤٤ شخص ، وفى يافا ٠٠٠ر١٠ ، وفى صفد ٠٠٠ر٧ ، وفى طبرية ٠٠٠ر٥ ، وفى حيفا ٠٠٠ر٣ شخص(٣) ٠ وكان من الطبيعى والوضع هكذا ان يحمل المهاجرون الجدد الى فلسطين مشاعر العزلة والكراهية تجاه العرب أو كما يقول الناقد الاسرائيلى دكتور جرشون شاقيد من أن الواقع الذى واجهه اليهود فى فلسطين كان استمرارا لعقدة النكبة وعقدة ـــــة(٤) ٠

وقد عبر الادب العبرى فى فلسطين فى اوائل هذا القرن عن الهوة التى تفصل بين المصالح العربية والمصالح اليهودية وتحدث عن الصدامات المستمرة بين الطرفين(٥) ٠ وقد عمق الرفض العربى لمحاولات الاستيطان اليهودية فى فلسطين الشعور لدى اليهود بأنهم انتقلوا الى جيتو جديد ، وأن الحياة فى فلسطين هى بالنسبة لهم استمرار لحياة العزلة فى أوربا ٠ حتى ان الجزء الأكبر من القصص العبرية التى كتبت فى فلسطين فى بداية هــذا القرن كانت استمرارا للقصص العبرية التى كتبت فى الخارج من حيث الشــكل والمضمون(٦) ٠

واذا كان الشعور الذى ترسخ لدى كثير من اليهود فى فلسطين هو انهم ما زالوا يعيشون فى الجيتو فمن الطبيعى أن يتخبط الأدباء اليهود بين تناول الواقع الجديد فى فلســطين وبين تناول حياتهم الســابقة ٠ وقد انتصر الاتجاه الأخير حتى ان غالبية القصص العبرية التى كتبت فى تلك الفترة تجاهلت الاشارة الى الحياة الجديدة فى فلسطين ، واستمرت فى تناول حياة الغربة اليهودية فى الخارج ٠ وشغلت هــذه الظاهرة مؤرخو الأدب العبرى فحاولوا تفســيرها بصور شتى ٠ فيرى النــاقد الاسرائيلى بن أور أن غالبيــة القصص العبرية التى كتبت فى فلسطين فى بداية القرن استمرت فى تناول الحياة اليهودية فى الخارج للأسباب التالية :

١ ــ تكونت لدى الأدباء اليهود منذ أيام الطفولة والصبا انطباعات ومشاعر عن الحياة التى عاشوها فى أوطانهم فى الخارج ولذلك استمروا فى تناول هذه الحياة فى قصصهم التى كتبوها فى فلسطين ٠

٢ ــ اعتبر الأديب اليهودى نفسه مبعوث اليهود فى كل مكان وليس مبعوث سكان اليهود فى فلسطين فقط ٠

٣ ـ شعر الاديب العبرى بن الفناء يهدد اليهود فى العالم فأراد ان يسجل فى أعماله حياة أجزاء من هؤلاء اليهود فى الخارج(٧) ٠

ومن التفسيرات الأخرى لهذه الظاهرة ان مجىء الأدباء اليهود الى فلسطين من بلاد تتسم بثراء الحياة واستقرارهم فى عالم غريب عنهم يفتقر الى هذا الاستقرار ادى الى اضمحلال المادة الخام التى يقوم عليها الأدب بالاضافة الى أن الحياة فى فلسطين لم تكن قد تبلورت بصورة كافية تساعد على ظهور نثر أدبى مقبول(٨) ٠

والحقيقة التى يتجاهلها مؤرخو الأدب العبرى هى أن الأديب اليهودى انتقل الى فلسطين جسديا فقط كما أنه لم يجد فى الواقع الجديد فى فلسطين تحديا حقيقيا يترجم الى أعمال أدبية ٠ كما لم يجد الأديب اليهودى فى الدوافع الصهيونية سببا كافيا للدخول فى مجابهة مستمرة مع العرب(٩) بل لم يكن هناك مجال لظهور ادب عبرى حقيقى فى فلسطين فى بداية هذا القرن لأنه لم تكن توجد حياة يهودية فى ذلك الوقت(١٠) ٠ ومع ذلك فان القصص العبرية التى تحدثت عن الواقع الجديد فى فلسطين تناولت التجربة المريرة التى خاضها اليهود من أجل التعود على الواقع الجديد بالاضافة الى الكفاح الذى خاضه العرب ضد المستوطنين اليهود(١١) ٠ ولقد وجد الأدباء اليهود انفسهم أمام واقع جديد زاخر بالمشاكل والتعقيدات والدوافع والقضايا المتباينة(١٢) ٠ وهو واقع يلعب فيه العربى الدور الرئيسى ٠ لذلك احتلت شخصية العربى مكانة بارزة فى القصص العبرية التى تدور حول حياة اليهود فى فلسطين فى بداية القرن ٠

ويرى بعض النقاد ان تناول الأدباء اليهود لشخصية العربى يقوم على اعتبارين متباينين :

١ ـ ان اسلوب حياة المواطن العربى فى فلسطين هو استمرار فى نظر الاديب العبرى لأسلوب حياة اليهود القدامى ولذلك يجب النظر الى العربى على اساس انه نموذج يجب محاكاته وتبجيله ٠

٢ ــ أن المجابهة المسلحة مع العرب هى عملية دافعة لتحقيق التعايش معهم ٠ بما لدى العرب من ماض عريق فى المنطقة(١٣) ٠

كان طبيعيا اذن أن تحتل شــخصية العربى فى الأدب العبرى فى فلســطين وضعا هاما ليس فقط لأنه طرف فى صراع بل ايضا لأنه جعل اليهودى الذى هاجر الى فلســطين يشعر بأنه ما زال يعيش داخل أسرار الجيتو الأوربى ٠

ان المواطن العربى هو فى نظر الأديب اليهودى ابن المكان الذى تعيش الأقلية اليهودية فى مجابهة مستمرة معه بل هو يمثل كما قلنا بيئة كاملة ترفض الرضوخ لمحاولة اقتحام خارجية ٠ ومن هنا شعر الأدباء اليهود انهم جاءوا الى أرض لها صاحب مما دفع بعض المفكرين اليهود الى وصف الشعب العربى الفلسطينى بأنه الشعب الذى لا يحتاج الى حركة ٠ فهو هائل العدد ولا حاجة به الى البعث لأنه لم يمت ابدا ولم يتوقف عن الحياة لحظة واحدة ولا يجب ان نتحرش بأسد نائم ولا يجب أن نثق بالرماد الذى يغطى الجمرة ٠ فشرارة واحدة تكفى لاشعال حريق لا يمكن اخماده(١٤) ٠

« موشيه سميلانسكى وشخصية العربى »

أصبح العربى يحتل منذ أوائل هذا القرن ركنا أساسيا لدى ادباء القصة العبرية فى فسلطين عندما يتحدثون عن الواقع الجديد الذى يعيشونه بالاضافة الى الموضوعات الأخرى مثل مشاكل الاستيطان ، والصراع بين اليشوف القديم واليشوف الجديد ، والصراع بين المتدينين والعلمانيين وكذلك الحديث عن القرية اليهودية فى الخارج ٠ ولكن الأديب والقصاص موشيه سميلانسكى(١٥) يتفرد بين هؤلاء بالاكثار من تناول عالم الانسان العربى فى مجموعات من قصصة أفردها بالكامل للحديث عن هذا الانسان العربى ٠ وقد بلغ عدد قصصه عن الانسان العربى أكثر من خمسين قصة جمعها فى مجموعتين تحت בני ערב أبناء العرب ٠ العرب وذلك غير قصصه الأخرى عن حياة اليهود سواء فى فلسطين أو فى الخارج ٠ ووقع الاختيار عليه ليكون ممثلا للادباء اليهود فى تناولهم لشخصية العربى فى فلسطين فى بداية هــذا القرن لاسهابه فى تناول هــذا الجانب ولاعتباره مؤسسا

للقصة العبرية فى فلسطين(١٦) . ولما كان سميلانسكى ينتمى تاريخيا الى فترة الهجرة الأولى (١٨٨١ - ١٩٠٤) التى اهتمت بالنشاط الزراعى والاستيطان فى فلسطين فقد ركز على حياة القرية الزراعية وعلى النشاط الزراعى اليهودى فى فلسطين . وبسبب معارضة العرب لذلك فانهم يمثلون لديه الجانب الشرير خاصة عندما يلجأون الى النضال المسلح(١٧) . ومن هنا جاء تركيزه على حياة العرب لفهم نفسية المواطن العربى فى فلسطين الذى اصبح يلعب بالنسبة لليهود نفس الدور الذى كان يلعبه غير اليهود فى الخارج(١٨) . انه دور الخصم والعدو الذى كان على اليهودى اليهود فى الخارج(١٨) . انه دور الخصم والعدو الذى كم على اليهودى ان يتعامل معه . ويركز فى قصصه عن العربى على مظاهر الريبة والعداء والخوف الغامض من جانب العرب تجاه اليهودى القادم من الخارج . كما وصف الحياة اليومية للعرب على اختلاف فئاتهم وتحدث عن العشائر والبدو الرحل وعن المراة العربية ككيان هامشى عديم الأهمية ويعانى القهر والتخلف وظلم وتعنت الرجل .

لقد حدد سميلانسكى لنفسه دور الموصل والناقل لصور حياة العربى الى الطرف اليهودى . وكان بديهيا ان تتأثر هذه الصورة عنده بدوافعه الصهيونية . لذلك كان يسترجع خلال حديثه عن العرب مشاهد دخول اليهود الى فلسطين تحت قيادة يشوع خليفة موسى بعد رحيل اليهود عن مصر(١٩) . كما تمثل التاريخ اليهودى القديم وسيرة الأبطال كما وردت فى العهد القديم . لذلك ابتعدت الصورة المرسومة عن العربى عن الصدق والمنطق فى غالب الأحيان واتسمت بالتشويه المتعمد والتزييف ايضا .

ففى قصته ___ גואל הדם ___ «سافك الدماء»(٢٠) يتحدث سميلانسكى عن العرب وكأنهم من القبائل البدائية التى تعيش فى غابات واحراش افريقيا لدرجة ان العم يعشق ابنة شقيقه ويرغب فى الزواج منها والفتاة تبادله الحب ولكن شقيقه ، اى والد الفتاة ، يزوجها لابن شيخ ثرى واسع المال . ونعرف ذلك عندما يتحدث المؤلف عن مراسم العرس التى اقيمت لنفس الفتاة وهى تزف الى ابن ذلك الرجل الثرى حيث أخذت الفتيات تتهامسن فيما بينهن عن علاقة الغرام بين العروس وعمها . فقد جاء فى القصة :

« اليوم حفل قران الابن الوحيد الحاج ابراهيم على ابنـة الشـيخ عبد الله الصلاحى زعيم قرية « دهرية » أكبر القرى فى منطقة الجبل . جموع الضيوف اقبلت من المنطقة القريبة ومن المناطق البعيدة . جـاء الضيـوف على اقدامهم او ممتطين صـهوة خيولهم . كل ابناء قريتى « عيون » و « دهرية » ... كل شـاب وكل عجوز .. امتطوا صـهوة خيولهم ومعهم أسلحتهم كان الفرح الذى اقيم فى هذا اليوم وفى المكان الذى تجمع فيه ابناء عائلة الصلاحى ومعهم العروس وابناء عائلة الايوبى ومعهم العريس لا مثيل له . آلاف الطلقات اطلقت فى الهواء . عشرات الخيول سقطت من الاعياء . اثنان هما البطلان فى هذا اليوم وهما اللذان جذبا اليهما كل القلوب وكل الاعين . انهما العريس نفسه ثم الشقيق الاصغر لوالد العروس . كان من الصعب تحديد ايهما اكثر جمالا من الاخر ، وايهما اكثر خفة ونشاطا فوق فرسه ، وايهما اسرع فى اصابة الهدف . عيون الفتيات تطلعت بغيرة واضحة الى العروس التى مرت. اما الجمع المبتهج وهى تجلس فوق هودج الجمل وعيناها الجميلتان السـوداوان تتطلعان الى الجمهور الكبير . تهامست الفتيات فيما بينهن : كم هى محظوظة هذه العروس بهذا العريس وبهذا العم . بعض الفتيات اضفن بحنق : ربما تعشق العروس عمها اكثر من حبها للعريس . كان معروفا لدى الفتيات ان عينى العم تتربصان بابنة شقيقه منذ سنوات عديدة بل وكان قلبها يميل اليه . لكن والد الفتاة بدد احلام صباهما حين حرص على مصاهرة اثرى الاثرياء ... الحاج ابراهيم الايوبى ... »(٢١) .

فتشويه صورة العربى ليس قاصرا على تصور اشياء لا تحدث الا فى المجتمعات البدائية مثل هذه العلاقة الآثمة بين العم وابنة شقيقه . بل ويتضح ذلك فى اظهار المراة العربية وكأنها دمية تباع وتشترى . بالاضافة الى مخالفة

هذا لاحكام الشريعة الاسلامية وللعرف والعادات والتقاليد الاسلامية التى عرفها المؤلف حين خالط عن قرب ٠

واكد سميلانسكى هذه الصورة السلبية عن المراة العربية فى العديد من قصصه ومنها قصة باسم « لطيفة » (٢٢) حيث يتضح ذلك من الحوار التالى الذى دار بين شخص يهودى وبين الفتاة العربية « لطيفة » التى كانت تعمل فى الحقل الخاص به ٠ يقول اليهودى ٠

« ركبت حمارى الصغير الرمادى اللون واخذت طريقى الى الحقل ٠ بجوار بئر ماء التقيت بلطيفة وعلى راسها قدر المـاء قلت لها : ـ

ـ كيف الحال يا لطيفة ٠

ـ قالت : والدى يرفض السماح لى بالذهاب الى العمـل فى الحقل ٠

ـ قلت لها : أليس من الافضل لك البقاء فى البيت ؟

ـ نظرت نحوى لطيفة حيث اختفى بريق عينيها ٠ صمتت لحظة ثم قالت : ابى يريد أن يزوجنى من ابن الشيخ « معجر » ٠

ـ قلت : وانت ؟

ـ قالت : من الافضل لى ان اموت ٠

ـ عادت الى صمتها ثم قالت ـ يا خواجة ٠٠٠ احقـا يتزوجون لديكم من امراة واحدة ؟

ـ نعم ٠٠٠ من امراة واحدة يا لطيفة ؟

ـ أحقا ٠٠ لا يعتدون لديكم على المراة ؟

ـ لا ٠٠ وكيف يمكن الاعتداء على من نحب ٠

ـ هل الفتاة لديكم تختار من تحب ٠

ـ بالتـاكيد ٠

ـ هنا قالت لطيفة : لدينا يعتدون على المراة كما يعتدون على الحمير » (٢٣) ٠

واضح هنا جهل او تجاهل المؤلف للمكانة الهامة التى حفظها القرآن الكريم للمراة المسلمة بالاضافة الى جهله لحكمة تعدد الزوجات ، والضوابط التى وضعها الاسلام لضمان حق الزوجة عندما يرغب الزوج فى الاقتران باخرى ٠ كما حفظ الاسلام للمراة مشاعرها وارادتها عند الزواج وعند اختيار شريك حياتها بدون اكراه ٠

وفى قصة اخرى بعنوان « الحاج ابراهيم » (٢٤) يحاول المؤلف تشويه صورة العربى المتمسك باسلامه ويجعله محل سخرية من الآخرين من بنى جنسه وبالذات بسبب ورعه وتدينه وتواضعه ٠ فعن شخصية الحاج ابراهيم وما يعانيه من الآخرين جاء فى القصة : ـ

« عندما تقدم فى العمر قليلا وخالط الشباب الذين فسدت اخلاقهم بتاثير من سوق القرية ومن التجار الذين لا يتمسكون بالدين كان ابراهيم موضع سخريتهم واستهزاءهم بسبب ورعه وتواضعه » (٢٥) ٠

كما ان هذه العناصر الفاسدة تتهم الحاج ابراهيم فى رجولته لانه لا يرتاد اماكن تواجد الراقصات كما يفعلون هم :

« لم يكن يتردد على الطاحونة التى تقع فى الوادى حيث كانت الراقصات المصريات يرقصن هناك فى أيام السوق ٠ لقد سخر منه رفاقه وقالوا عنه : ليس لابراهيم قلب رجل » (٢٦) ٠

والعربى عند موشيه سيملانسكى مرابى ومصاص دماء كما فى شخصية « حمدان » احد أبطال قصة الحاج ابراهيم ٠

« الجميع مدينون له • الجميع عبيد عنده هم واراضيهم وبهائمهم وكل ما يملكون • كان حمدان رجلا بخيلا وصعب المراس كالحديد • كان يمتص دماء الفلاحين الذين يقعون فى قبضته مثلما يفعل العنكبوت » (٢٧) •

وفى قصة اخرى باسم « عبد القادر » (٢٨) • يشوه المؤلف نضال العرب وكفاحهم ضد اليهود ورفضهم لمحاولات السيطرة على أراض عربية فى فلسطين • فعندما يسمع أبناء القرية التى ينتمى اليها عبد القادر عن سعى اليهود لشراء اراضى قريتهم يتجمعون فى دار شيخ القرية الشيخ ابو حطب الذى يخطب فى الحاضرين : –

« اسمعونى ياعجائز ومشايخ سطرين (اسم القرية) ••• لقد جمعتكم وحضرتكم الى هنا نظرا لفداحة الأمر وضخامته اننا نزرع هذه الارض منذ اربعين عاما • اكلنا من ثمارها ودفعنا الايجار لاصحابها • والآن جاء اليهود لشراء الارض وبعد ذلك سيطردوننا منها »(٢٩) •

ولكن المجتمعين لا ينتهون الى شىء ويختلفون فى الراى بين رافض لمحاولة شراء اليهود لاراضى قريتهم وبين مستكين وقانع • وبسبب هذه الخلافات فى الراى وتفرق الصفوف ولتدخل السلطة لصالح اليهود يتم طرد العرب من القرية لتقام عليها قرية يهودية زراعية بل ويعمل جزء من العرب كاجراء عند اليهود • ولا ينسى المؤلف الحديث عن العمل الذى قام به اليهود فى المكان الجديد : –

« عالم جديد ظهر فى المكان الذى كانت تقوم عليه القرية العربية • الحجارة كومت والآبار حفرت • الجمال احضرت الاخشاب وقوالب الطوب من يافا • كما احضرت المعدات المختلفة • المبانى الجديدة اخذت تظهر الى الوجود كما لو انها نباتات تنبت من الارض • جاء الشباب العرب لمساعدة عمال البناء مقابل اجر • اقيمت منازل طليت باللون الابيض كما طليت الاسقف باللون الاحمر • الابواب ضخمة وعالية »(٣٠) •

ويرسم سميلانسكى عدة مشاهد تشكل فى مجملها سيناريو يوضح فشل العرب فى التصدى بالقوة للقرية اليهودية التى اقيمت فوق القرية العربية فيقول على لسان عبد القادر فى المشهد الاول : ـ

« فى صبيحة اليوم التالى وحين مالت الشمس الى المغيب شاهد عبد القادر وهو يقف اعلى الهضبة عشرات الفرسان العرب فوق جيادهم وهم ينطلقون من قرية « سطرية » وفى اعقابهم جمع من المترجلين يمسكون بالعصى والبنادق » (٣١) ٠

وفى المشهد الثانى يقـول : ـ

« منالناحية الاخرى للهضبة بدت له القرية اليهودية فوق خائفا مشدوها واضطرب قلبه وحفق » (٣٢) ٠

لـماذا خاف واضطرب قلبه حين نظر الى القرية اليهودية ؟ نعرف ذلك من المشهد التالى : ـ

« اقبل اليهود من كل صوب وفى يدى كل واحد عصا غليظة والبعض يمسك بقضبان من الحديد بعضهم تسلح بالبنادق ٠ كانت السيدات تهرول خلف الرجال وهن يجمعن الحجارة » (٣٣) ٠

وبفشل العرب فى مجابهة سكان القرية اليهودية وقبل ان يسـدل المؤلف الستار عن هذا المشهد يورد على لسان عبد القادر عبارة تعكس دهشته للمقدرة القتالية لليهود حين يقول « انهم ابطال حرب »(٣٤) ٠

وهكذا يتنكر موشيه سيلانسكى فى حديثه عن مقاومة العرب لحقائق التاريخ المعروفة له جيدا او التى عايشها بنفسه باعتباره واحدا من ابناء تلك الفترة ٠ بل ويتنكر او يتجاهل الحقائق والوثائق اليهودية والتى جاء بعض منها « ترددت بين العرب منذ اواخر القرن التاسع عشر صيحة التصدى لمحاولات اليهود شراء اراضى فى فلسطين ٠ وتصاعد هذا الرفض

العربى وتحول الى نشاط مسلح والى هجمات على القرى الزراعية اليهودية حتى ان الوضع الامنى فيها ساء وتدهور » (٣٥) ٠

لا يمكن ان النظر الى قصص موشيه سميلانسكى على أساس انهـا سجل صادق للاحداث التى شاهدتها فلسطين فى بداية هذا القرن ٠ ولكنها توضح العقلية اليهودية فى تناولها الشخصية العربى ٠

لقد تاثرت صورة العربى كما جاءت فى القصص الغبرية فى اوائل هذا القرن بالصرار الذى خاضه العرب ضد اليهود ومن عدم تخلص الادباء اليهود من مشاعر الغربة التى لازمتهم فى أوربا لاجيال عديدة ٠ فالانتقال الى فلسطين كان انتقالا جسديا فقط حتى انهم رأوا ان العرب فى فلسطين يحتل نفس الوضع الذى كان يحتله غير اليهود فى ارجاء العالم ٠ لذلك شوهوا صورة العربى كما حاولوا فى السابق تشويه صورة غير اليهودى فى الخارج على اساس ان كل من يتصدى لاهدافهم هو عدو لدود وهذا بلا شك خروج بالادب عن دوره الاساسى كفن جميل يهتم بالحقيقة ويؤكدها ٠

***

المصادر والمراجـــع

(1) [illegible] ;המוסף הספרותי של העתון מעריב.15/4/1983.

(2) [illegible] כרך שלישי;תל אביב,1969,[illegible]

(3) שם ע"209 .

(4) [illegible] מקום אחר;תל אביב ;תשמ"ב.ע" 68.

(5) [illegible] עת לצירה ,[illegible] תל אביב 1982 ע" 190.

(6) אין מקום אחר;ע" 70 .

(7) בן אור ,; אהרון :תולדות הספרות העברית החדשה;כרך שלישי;[illegible]

(8) הספרות;גליון 29;דיצמבר 1979;ע"1 .

(9) העתון דבר;המוסף הספרותי;13/1/1981.

(10) הספרות;גליון 29;ע"2.

(11) שקד:גרשון:הספרות העברית 1880 - 1980,כרך א,ע"30.

(12) בן אור,כרך שלישי,ע"15.

(13) זיהרת,ע"198.

١٤ ـ لقاء ٠ مجلة عبرية للابداع « ٥ » ١٩٨٤ ص ٢٠ ٠

١٥ ـ ولد فى اوكرانيا فى عام ١٨٧٤ وهاجر الى فلسطين فى عام ١٨٩١ وتوفى فى عام ١٩٥٣ ٠ بدأ منذ عام ١٨٨٢ فى نشر القصص عن حياة العرب ومشاكل المستوطنات اليهودية فى فلسطين وكان يوقع على قصصه باسم « الخواجة موسى » ٠

(16) בן אור,כרך שלישי,ע"224.

(17)הסיפורת העברית 1880 - 1980,כרך שני ע"54.

(18) אין מקום אחר,ע"69.

(19)בן אור,כרך שלישי,ע"225.

٢٠ ـ كتب موشيه سميلانسكى هذه القصة فى عام ١٩٢١ .

٢١ ـ قصة « سافك الدماء » ص ٢٤٢ .

٢٢ ـ كتبت للمرة الأولى فى عام ١٩٠٦. واعيد طبعها فى عام ١٩١٠ .

٢٣ ـ قصة « لطيفة » ص ٦ .

٢٤ ـ كتبت فى عام ١٩٠٨ .

٢٥ ـ قصة الحاج ابراهيم ص ١٣٨ .

٢٦ ـ قصة الحاج ابراهيم ص ١٣٩ .

٢٧ ـ قصة الحاج ابراهيم ص ١٤٠ .

٢٨ ـ قصة عبد القادر كتبت فى عام ١٩٠٩ .

٢٩ ـ » « ص ٣١٤ .

٣٠ ـ » « ص ٣٢٠ .

٣١ ـ » « ص ٣٢٢ .

٣٢ ـ » « ص ٣٢٢ .

33 — See H. J. HARBORTH, Dissoziation .... Op. Cit., p.p. 17.

34 — J. GALTUNG, Aeternative lif styles in rich societies, Uppsale 1977, p.p. 115 — 120 .

٣٥ ـ التكوين الراسمالى : هو رصيد المجتمع من وسائل الانتاج المتمثلة فى راس المـــال ـ العمل ـ لارض ـ الادارة .

٣٧ ـ انظر اسماعيل عبد اله : نـحو نظام اقتصـــادى . . . مرجع سبق ذكره . ص ١٢٨ .

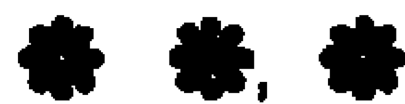
36 — E. BRUN , J. HERSH, Socitlist korea , Op. Cit., p. 154

36 — See U. STEHR. Soziooekomlsche Bedingungen des Aussenverhaltens. Frankfurt 1977, p.p. 32 — 45.

93 — See J. BLANSCHIKE, Bruchstellen Industriahisierung und Plannung. Op. Cit.. p. 168.

40 — K. W. DEUTSCH, Nationaliam and Communication. an lnguiry into the Foundations of Nationality . Cambridge 1966, p.p. 6 .

41 — K. W. DEUTSCH, Nation enbildung - Nationalsiodt - inegration, Duesseldorf 1972, p. 134.



الوصـــــلة
فى أســـاليب اللغـــة

نجاة عبد العظيم الكوفى

مقدمة :

الوصلة فى اللغة ما يتوصل به الى غيره ، واعنى بها تلك المعابر اللفظية التى استعان بها العرب لتحقيق اغراض معنوية او لفظية .

وحديث النجاة عن هذا الموضوع ياتى موجزا ومتفرقا فى بعض الأبواب النحوية ، مع انه من الظواهر اللغوية التى تبين كيف طاعت الفاظ العربية لخدمة المعانى .

وقد لفت « السيوطى » الى الوصلة ، وعنون لها ، واشار الى بعض انواعها ، ولكن فى حديث موجز . قال تحت عنوان الوصلة :
[من ذلك (ذو) ، دخلت وصلة الى وصف الأسماء بالأجناس ونظيرها (الذى واخواته) ، دخلت وصلة الى وصف المعارف بالجمل ، و (أى) وصلة الى نداء ما فيه الالف واللام ، واسم الاشارة وصلة الى نقل الاسم من تعريف العهد الى تعريف الحضورة والاشارة ...

ويجوز ان يتوصل بهذا الى نداء ما فيه الألف واللام فتقول : يا هذا الرجل ، كما تقول : يا أيها الرجل ...

ومن ذلك قول بعضهم : ان (ايا) وصلة الى اللفظ بالمضمر الذى هو الياء والكاف والهاء لمّا أريد فصلها عن العامل اما بالتقديم أو بالتأخير ، ولم تكن مما تقوم بانفسها لضعفها وقلتها ادغمت بايا وجعلت وصلة الى اللفظ بها] (١) .

---

(١) الأشباه والنظائر ١ / ٣١٠ .

والوصلة تختلف عن الصلة التى تنص عليها كتب النحو فى باب الاسم الموصول ، وتبين أنواعها وأحكامها تصريحا لا تلميحا ، فالصلة جملة خبرية معهودة لدى المخاطب ، تحدد المراد بالاسم الموصول نحو (قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى الى الله ٠ ٠ ٠) (٢) فلفظ (التى) مبهم رغم كونه معرفة ، وهو يفتقر الى صلة توضحه تزيل ابهامه ، وجملة (تجادلك فى زوجها) هى التى حددت المراد بالتى ، ولابد فى هذه الجملة من ضمير ظاهر او مقدر يعود على الموصول ويطابقه من جنسه وعدده ٠

وقد تقع صلة الموصول ظرفا او جارا ومجرورا وحينئذ تستغنى عن الرابط ، ولا تكون الصلة بعد الموصولات الاسمية الا جملة او شبه جملة لا محل لها من الاعراب ٠

ويشترط فى جملة الصلة ان تكون خبرية ، غير انها تختلف عن الخبر ، لأن الغرض من الخبر افادة المخاطب شيئا من احوال من يعرفه ، فينبغى أن يكون مجهولا ، أما جملة الصلة فينبغى ان تكون معلومة(٣) ٠

واكثر النحويين يسمى ما بعد الموصول صلة ، « وسيبويه » يسميها حشوا ، بمعنى انها ليست اصلا وانما هى زيادة يتم بها الاسم وتوضح معناه ٠

وقيل : [الصلة تقال بالاشتراك عندهم على ثلاثة اشياء :

صلة الموصول ٠

وهذا الحرف صلة اى زائد ٠

وحرف الجر صلة بمعنى وصلة ، كقولك : مررت بزيد ، فالباء صلة ، اى وصلة] (٤) وتلزم الوصلة فى بعض المواضع لوصل الكلام ، لأن ما قبلها

(٢) المجادلة ٢ ٠

(٣) شرح المفصل ٣ / ١٥٤ ٠

(٤) الأشباه والنظائر ٣ / ٤٠ ٠

وما بعدها يرتبطان من حيث المعنى ولا يتتابعان من حيث اللفظ ، فتاتى الوصلة فاصلة للألفاظ واصلة للمعانى .

فالمشهور فى كلام العرب ان اداة النداء لا تدخل على الاسم المتصل بـ (ال) الا فيما استثنوا ، ولا يصح ان تنعت المعرفة بالجملة او بأسماء الأجناس ، ولا يجوز ان تدخل (ان) واخواتها على الجملة الفعلية غير ان العرب توصلوا الى ذلك عن طريق الوصلة الفاصلة اسما كانت أو حرفا .

ويتناول هذا الموضوع :

أولا : الوصلة الاسمية وتشمن :

- اى : النداء .

- الموصولات الخاصة ، ويتوصل بها الى وصف المعارف بالجمل .

- (ذو) ، ويتوصل بها الى الوصف بأسماء الأجناس غير المشتقة .

ثانيا : الوصلة الحرفية ، وتشمل :

- (ما الكافة) ، التى تهىء ان واخواتها للدخول على الجملة الفعلية .

- حروف المعانى ، التى تفضى بمعانى الأفعال وما اشبهها الى المجرور بها .

- همزة الوصل ، وتزاد مع الكلمات التى تبدأ بالسكون وصولا الى وصل الكلام .

* * *

---

(٥) محمد ٣٣ .

اولا : الوصـلة الاسـمية :

(أ) اى فى النــداء

قال تعالى : (يا ايهــا الذين آمنوا اطيعوا اللــه واطيعوا الرسول . . .) (٥) .

(يا) فى الآية الكريمة حرف وضع أصالة لنداء البعيد ، ثم استعمل لنداء القريب الساهى أو الغافل ، تنزيلا له منزلة من بعد ، قــال « الزمخشرى » : [فان نودى به القريب المفاطن فذلك للتاكيد المؤذن بأن الخطاب الذى يتلوه معنى به جدا ، واما قول الداعى فى جــؤاره يارب ، ويا الله ، وهو اقرب اليه من حبل الوريد واسمع به وابصر فهو استقصار منه لنفسه ، واستبعاد لها من مظان الزلفى ، وما يقربه الى رضوان الله ومنازل المقربين ، هضما لنفسه ، واقرارا عليها بالتفريط فى جنب الله مع فرط التهالك على استجابة دعوته](١) .

و (اى) وصلة الى نداء ما فيه (الــ) ، وهو اسم مبهم يفتقر الى ما يوضحه ويزيل ابهامه . قال « سيبويه » : [يا ايها الرجل : الرجل وصف لقوله (يا ايها) ، ولا يجوز ان يسكت على (يا ايهـا) ، ضرب اسم لا يحسن عليه عندهم السكوت حتى يصفوه ، وحتى يصير وصفه عندهم كأنه به يتم الاسم ، لأنهم انما جاءوا بــ (يا ايها) ليصلوا الى نداء الذى فيه الألف واللام](٧) ويفهم من ذلك ان (اى) اعربت منادى لوقوعها فى موضعه ، وهى من حيث المعنى وصلة الى ندائه ، ومن هنا لزم أن يردفها وصف يوضح ابهامها ، والغالب ان يكون الوصف هو اسم الجنس المقصود بالنداء ، أو ما يجرى مجراه ، فان كان الوصف مؤنثا ، انث لفظ (اى) تبعا له لأنه هو المقصود بالحكم قال تعالى : (يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية)(٨) .

---

(٦) النظم القرآنى فى كشاف الزمخشرى ص ٨٩ .
(٧) الكتاب ١٠٦/٢ .
(٨) الفجر ٢٧ ، ٢٨ .

وتأتى (ها) ملازمة لـ (اى) ، تنبيها على مجىء المنادى الحقيقى ، وعوضا عما تستحقه من الاضافة .

ولم يجز فى الاختيار دخول اداة النداء على ما فيه (الـ) ، لانه لا يصح الجمع بين أداتين للتعريف فى الاسم المنادى . قال «سيبويه» : [فأما العرب فاكثر ما رايناهم يقولون : يازيد والنضر .. قال الخليل ـ رحمه الله ـ : هو القياس ، كانه قال : ويا حارث ، ولو حمل الحارث على (يا) كان غير جائز البتة ، نصب او رفع ، من قبل انك لا تنادى اسما فيه الألف واللام بـ (يا) ، ولكنك اشركت بين النضر والأول فى (يا) ، ولم تجعلها خاصة للنضر ، كقولك ما مررت بزيد وعمرو ، ولو اردت عملين لقلت : ما مررت بزيد ولا مررت بعمرو](٩) .

وانما جاز دخول اداة النداء على لفظ الجلالة ، لأن الألف واللام لزمته فصارت كانها من بنية الكلمة ، وجاز قطع همزة ووصلة لأنه معرف بالعلمية وليس باداة التعريف ، بخلاف الاسم الموصول الذى تلزمه (الـ) ، فلا تدخل عليه أداة النداء ، لأنه ليس اسما بمنزلة زيد وعمرو غالبا(١٠) .

وجاز دخول اداة النداء على (الـ) فى الجمل المحكية نحو : (يا الصلاة على النبى) ، فى نداء من اسمها (الصلاة على النبى) ، لأنه سمى به من طريق الحكاية ، وهو معرف بالعلمية وليس بالأداة .

واجاز الكوفيون فى الاختيار دخول اداة النداء على المعرف بـ (الـ)(١١) . ومن شواهدهم على ذلك قول الشاعر :

فيا الغلامان اللذان فرا ... ايا كما ان تعقبانا شرا

فديتك يا التى تيمت قلبى ... وانت بخيلة بالود عنى

عباس يا الملك المتوج والذى ... عرفت له بيت العلا عدنان

* * *

---

(٩) الكتاب ١٨٧/٢ .
(١٠) الكتاب ١٩٥٤/٢ .
(١١) همع الهوامع ١٧٤/١ .

وقد رد « ابن الأنبارى » ما احتج به الكوفيون(١٢) ، وخرج الشواهد على تقدير : (يا أيها الغلامان) (يا أيتها التى تيمت قلبى) (يا أيها الملك المتوج) .

وظنى أن العرب جاءوا بـ (أى) للفصل بين الساكنين ، سكون المد فى أداة النداء . وسكون همزة الوصل فى المنادى المعرف بـ (الـ) . فأداة النداء (يا) تنتهى بالألف وهى حرف مد ساكن ، وهمزة الوصل فى أداة التعريف حرف ساكن ، ودخول الأداة على الاسم مباشرة يؤدى إلى التقاء السلكنين ، وذلك لا يجوز الا فى الوقف ، وفى مثل (الحاقة) و (الضالين) ، إذ يكون الساكن الأول حرف مد ، والثانى مدغما فى مثله ، فيصير معه بمثابة الحرف المتحرك . ويلزم فى غير هذه المواضع التخلص من التقاء الساكنين بحذف الساكن الأول أو تحريكه ، والألف فى أداة النداء (يا) ، وفى غيرها يمتنع تحريكها ، ولا يجوز أن تحذف خطا لأن الساكنين فى كلمتين وليسا فى كلمة واحدة ، ولا يجوز أيضا أن تثبت الألف فى (يا) خطا وتحذف لفظا لأن ذلك يفيت على المتكلم مد الصوت بالنداء ، فجىء بـ (أى) فاصلا بين الساكنين .

أما البصريون فلم يجيزوا دخول أداة النداء على المعرف بـ (الـ) كيلا يجتمع تعريفان فى كلمة قال « ابن الأنبارى » : [واحتج البصريون بأن قالوا : ان الألف واللام تفيد التعريف و (يا) تفيد التعريف ، وتعريفان فى كلمة لا يجتمعان ، ولهذا لا يجوز الجمع بين تعريف النداء وتعريف العلمية فى الاسم المنادى العلم نحو (يا زيد) ، بل يعرى عن تعريف العلمية ويعرف بالنداء لئلا يجمع بين تعريف النداء وتعريف العلمية ، وإذا لم يجز الجمع بين تعريف النداء وتعريف العلمية ، فلأن لا يجوز الجمع بين تعريف النداء وتعريف الألف واللام أولى ، لأن تعريف النداء بعلامة لفظية ، وتعريف اللام بعلامة لفظية](١٣) .

---

(١٢) الانصاف فى مسائل الخلاف ٢٠٨/١ مسألة ٤٦ .

(١٣) الانصاف فى مسائل الخلاف ٢٠٨/١ مسألة ٤٦ .

ويحتج على قولهم بأن المنادى العلم يعرى عن تعريف العلمية ويعرف بالنداء ، بنحو (يا الله) .

ويرجح ان يكون الغرض من مجىء (أى) الفصل بين الساكنين :

ـ ان الاسم المستغاث المعرف بـ (الـ) ، يأتى بعد اداة النداء ولا تأتى معه (اى) ، لأن وجود اللام بين الأداة والمستغاث منع من التقاء الساكنين .

ـ الأكثر فى نداء لفظ الجلالة (يا الله) بقطع الهمزة ، أو (اللهم) بميم مشددة معوضة من حرف النداء عند البصريين(١٤) . وشذ الجمع بين العوض والمعوض كما فى قول ابى خراش الهذلى(١٥) :

انى اذا ما حدث المـا   اقول يا اللهم يا اللهما .

وقد توصل العرب الى نداء المعرف بـ (الـ) . عن طريق الفصل بين الاسم والأداة بلفظ مبهم ، لا يدل على ماهية معينة ، ويحتاج الى قرينة لازمة تزيل ابهامه ، وهى الاسم المقصود بالنداء ، وهذا التدرج من الابهام الى التوضيح ضرب من التاكيد والتشديد ، قال «الزمخشرى» : [وكثر فى كتاب الله النداء على هذه الطريقة ما لم يكثر فى غيره لاستقلاله باوجه من التاكيد واسباب من المبالغة ، لأن كل ما نادى الله له عباده من أوامره ونواهيه ، وعظاته وزواجره ، ووعده ووعيده ، واقتصاص اخبار الأمم الدارجة عليهم ، وغير ذلك مما انطق به كتابه ، أمور عظام ، وخطوب جسام ومعان عليهم ان يتيقظوا لها ، ويميلوا بقلوبهم وبصائرهم اليها وهم عنها غافلون ، فاقتضت الحال ان ينادوا بالآكد والابلغ](١٦) .

---

(١٤) الانصاف فى مسائل الخلاف ٢١١/١ مسألة ٤٧ .

(١٥) شرح التصريح على التوضيح ١٧٢/٢ .

(١٦) النظم القرآنى فى كشاف الزمخشرى ٨٩ .

وقد ورد النداء بـ (يا أيها) فى فواتح عشر سور من الذكر الحكيم ، اتفقت جميعها فى لفظ المنادى (أى) ، واختلفت فى الاسم المعرف الذى يأتى بعده ٠

فالاسم الموصول جاء مجموعا فى قوله تعالى :

- (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) المائدة ٠

- (يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله) الحجرات٠

- (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) الممتحنة ٠

وجاء لفظ الناس بعد (يا أيها) فى قوله تعالى :

- (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ٠٠) النساء ٠

- (يا أيها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شىء عظيم) الحج ٠

ونودى النبى بلفظ يا أيها فى قوله تعالى :

- (يا أيها النبى اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين) الأحزاب ٠

- (يا أيها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) الطلاق ٠

- (يا أيها النبى لم تحرم ما أحل لك تبتغى مرضات أزواجك والله غفور رحيم) التحريم ٠

ونودى المزمل مرة واحدة وكذلك المدثر ، قال تعالى :

- (يا أيها المزمل قم الليل الا قليلا) المزمل ٠

- (يا أيها المدثر قم فانذر ٠٠٠) المدثر ٠

ولم يأت نداء الكافرين فى مستهل السور اعراضا عنهم ، بل جاء تاليا لكلمة (قل) فى قوله تعالى : (قل يا أيها الكافرون) ، ولم يتكرر نداء الكافرين فى القرآن الكريم الا مرة واحدة فى سورة التحريم ، قال تعالى :

(يا ايها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم انما تجزون ما كنتم تعملون)(١٧)، بينما جاء لفظ (اى) في النداء والتخصيص فى مائة وخمسين موضعا اكثرها فى نداء الذين آمنوا ، واستعملت فى نداء الناس فى عشرين موضعا(١٨) ، وفى نداء النبى فى ثلاثة عشر موضعا(١٩) ، وفى نداء الملأ فى خمسة مواضع ، منها قوله تعالى فى الاخبار عن الملك الذى استفتى سيدنا يوسف فى رؤياه : (يا ايها الملأ افتونى فى رؤياى ان كنتم للرؤيا تعبرون)(٢٠) وجاء اللفظ مرتين فى نداء الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكذا فى نداء الانسان ، وفى نداء العزيز قال تعالى :

- (يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر)(٢١) .

- (يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم)(١٢) .

- (قالوا يا ايها العزيز ان له ابا شيخا كبيرا فخذ احدنا مكانه)(٢٣) .

---

(١٧) التحريم : ٧ .

(١٨) البقرة : ٢١ ، ١٦٨ ـ النساء : ١ ، ١٧٠ ، ١٧٤ ـ الأعراف : ١٥٨ ـ يونس : ٢٣ ، ٥٧ ، ١٠٤ ، ١٠٨ ـ الحج : ١ ، ٥ ، ٤٩ ، ٧٣ ـ النمل : ١٦ ـ لقمان : ٢٣ ـ فاطر : ٣ ، ٥ ، ١٠ ـ الحجرات ١٣ .

(١٩) وهى : الأنفال : ٦٤ ، ٦٥ ، ٧٠ ـ التوبة : ٧٣ ـ الأحزاب : ١ ، ٢٨ ، ٤٥ ، ٥٠ ، ٥٩ ـ الممتحنة : ١٢ ـ الطلاق : ١ ـ التحريم : ١ ، ٩

(٢٠) المائدة : ٤١ والثانى فى المائدة : ٦٧

(٢١) الانفطار : ٦ والثانى فى الانشقاق : ٦

(٢٢) يوسف : ٧٨ والثانى فى يوسف ٨٨ .

(٢٣) المؤمنون : ٥١

واستعملت (أى) مره واحدة فى نداء :

ـ الرسل ، (يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا)(٢٤)

ـ الذى ، (وقالوا يا ايها الذى نزل عليه الذكر انك لمجنون)(٢٥)

ـ الذين اوتوا الكتاب : (يا ايها الذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم)(٢٦) .

ـ الذين هادوا (قل يا ايها الذين هادوا ان زعمتم انكم اولياء الله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين)(٢٧) .

ـ النمل ، (يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده)(٢٨) . النمل ١٨

وجاء اللفظ فى نداء المؤنث فى موضعين فقط ، قال تعالى :

ـ (ثم اذن مؤذن ايتها العير انكم لسارقون)(٢٩) .

ـ (يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية)(٣٠)

وقد أطلق « ابن الحاجب » (اى) فى النداء اسم (اى الموصوفة) قال : (ولا اعرف كونها معرفة موصوفة الا فى النداء واجاز « الأخفش » كونها نكرة موصوفة)(٣١) .

---

(٢٤) الحجر : ٦
(٢٥) النساء : ٤٧
(٢٦) الجمعة : ٦
(٢٧) يوسف : ٧٠ .
(٢٨) الفجر : ٢٧ .
(٢٩) شرح الكافية ٥٦/٢ .
(٣٠) الصاحبى : ١٩٩ .

ولم يشر « ابن فارس » الى استخدام (اى) فى النداء وذهب الى أنهـا :

ـ تكون استفهاما فى مثل : اى الرجلين عندك .

ـ وتكون للترجيح بين امرين نحو ايا ما فعلت فلى كذا ، اى ان فعلت هـذا وان فعلت هـذا .

ـ وتكون للتعجب ، نحو (اى رجل زيد)(٣٢) .

واطلق « ابن هشام » على (اى) الترجيحية اسم (اى الشرطية) واستدل على ذلك بقوله تعالى : (ايا ما تدعو فله الأسماء الحسنى)(٣٣)، (ايما الأجلين قضيت فلا عدوان على)(٣٤) .

وذكر من انواعها غير الشرطية والاستفهامية :

ـ الموصولة ، نحو (ثم لننزعن من كل شيعة ايهم اشد على الرحمن عتيا)(٣٥) .

ـ الدالة على معنى الكمال ، فتقع صفة للنكرة ، نحو : زيد رجل اى رجل ، أى كامل فى صفات الرجال .

ـ أن تكون وصلة الى نداء ما فيه (الـ)(٣٦) .

وتكون (أى) فى النداء مبنية على الضم لأنها منادى أو نكرة مقصودة ، وتلزمها (ها) التنبيه لتكون عوضا عما فاتها من الاضافة ، ويلزم تابعها الرفع لأنه هو المقصود بالنداء ، و (اى) وصلة الى ندائه

(٣٢) القصص : ٢٨ .

(٣٤) مغنى اللبيب ٧٢/١ .

(٣٥) شرح الاشمونى ١٥٠/٣ .

واجاز « المازنى » نصب التابع قياسيا على غيره من توابع المنادى المضموم ، قال « الزجاج » : [ولم يجز هذا المذهب احد قبله ولا تابعه احد بعده](٣٧) ٠

ويحسن فى تابع (اى) ان يعرب صفة ان كان مشتقا ، ويعرب عطف بيان ان كان جامدا وهو الأكثر ٠

وذهب « الأخفش » فى احد قوليه الى ان المرفوع بعد (اى) خبر لمبتدأ محذوف ، واى موصولة بالجملة ، (فاى) فى النداء عنده هى الموصولة التى حذف صدر صلتها ، وهى التى تنفرد بحكم البناء على الضم دون سائر انواع (اى) ٠

واعترض النحاة على راى « الأخفش » بان المرفوع بعد (اى) فى النداء لو كان خبرا لمحذوف لجاز ظهور المبتدأ ، لأن هذا الوضع ليس من مظان وجوب حذفه ، ولجاز وصل اى بالجملة الفعلية والظرف(٣٨) ٠

ورد « الصبان » على ذلك بان النداء باب حذف وتخفيف بدليل جواز الترخيم فيه دون غيره ولهذا التزموا حذف المبتدأ ، والتزموا ضربا من الصلة ، كما التزم المعترضون على رأى الأخفش بضرب من الوصف(٣٩) ٠

وراى « الأخفش » يحتاج الى تقدير ما لا يدفع اليه قصور لفظى او معنوى ، والقول بان الاسم المعرف بـ (الـ) تابع (لأى) لا يحتاج الى تكلف التقدير ، فالأخذ به اولى ٠

* * *

وقد ياتى اسم الاشارة وصلة الى نداء المعرف بـ (الـ) مثل : (يا هذا الرجل المعلم غيره) الا انه قد ياتى مقصودا بالنداء بخلاف

---

(٣٩) شرح الاشمونى ١٥١/٣ ٠

(اى) ، قال : السيوطى فى اعراب الاسم المعروف بـ (الـ) بعد اسم الاشارة : [ويجب رفع هذا الوصف اذا قدر اسم الاشارة وصلة الى نداء ما فيه (الـ) ، فان استغنى عنه بأن اكتفى بالاشارة فى النداء ، ثم جاء بالوصف بعد ذلك جاز فيه الرفع على اللفظ والنصب على الموضع](٤٠) .

(ب) وصف المعرفة بالاسم الموصول المتصل بـ (الـ) :

قال « ابن مالك »(٤١) :

ونعتــوا بجمــلة منـــكرا   فاعطيت ما اطيته خـــبرا

يشير البيت الى أن الجملة تقع نعتا كمــا تقع خبرا ، وهى مؤولة بنكرة ، ولذلك لا ينعت بها الا نكرة لفظا ومعنى نحو (واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله)(٤٢) .

وذهب « الزمخشرى »(٤٣) الى ان المعرف بـ (الـ) الجنسية يجوز نعته بالجملة لأنه فى حكم النكرة معنى لا لفظا ، وجعل من ذلك قوله تعــالى :

- (وآية لهم الأرض الميتة احييناها)(٤٤) .

- (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار)(٤٥) .

---

(٤٠) همع الهوامع ١٧٥/١ .

(٤١) التوضيح والتكميل ٦٦/٢ .

(٤٢) البقرة : ٢٨١ .

(٤٣) البحر المحيط ٣٣٤/٧ .

(٤٤) يس : ٣٣ .

(٤٥) يس : ٣٧ .

فجملة (احييناها) يجوز اعرابها صفة للأرض ، وجملة (نسلخ منه النهار) يجوز أن تكون صفة لليل .

ومنه قول الشاعر (٤٦) :

ولقد امر على اللئيم يسبنى فمضيت ثمت قلت لا يعنينى

ورد « ابو حيان » رأى « الزمخشرى » بقوله : « وهذا هدم لما استقر عند ائمة النحو من ان النكرة لا تنعت الا بالنكرة والمعرفة لا تنعت الا بالمعرفة »(٤٧) .

والوجه أن تكون الجمل فى هذه المواضع نعتا ، لأن الموصوف لا يراد به معين ، فصار لعمومه شبيها بالنكرة ، يضاف الى ذلك ان الحال وصف مؤقت ، واحياء الأرض بعد موتها لا يكون فى حال دون حال ، وسلخ النهار من الليل انما يكون فى كل حال ، والشاعر يؤكد انه حليم شديد الاحتمال لأنه كلما مر بجنس اللئام أمطروه بوابل من السب والأذى فيكظم غيظه ويمضى كريما .

والملحظ أن الجمل بعد المعرف بـ (الـ) الجنسية جاءت فعلية ، قيل : « والوصف بالجملة الفعلية اقوى منه بالجملة الاسمية لاشتمالها على الفعل المناسب للوصف فى الاشتقاق ، واما الأسمية فقد تخلو عن المشتق »(٤٨) .

واذا كانت الجملة بعد المعرف بـ (الـ) الجنسية تحتمل الوصفية والحالية فقد توصل العرب الى نعت المعرفة بالجملة عن طريق الاسم الموصول . قال « الزمخشرى » : « و (الذى) ، وضع وصلة الى وصف المعارف بالجمل ، وحق الجملة التى يوصف بها أن تكون معلومة للمخاطب »(٤٩) .

---

(٤٦) التوضيح والتكميل ١٤٧/٢ .
(٤٧) البحر المحيط ٣٣٤/٧ .
(٤٨) شرح الاشمونى ٦٤/٣ .
(٤٩) شرح المفصل ١٥٤/٣ .

وقد جاء الوصف بـ (الذى) فى قوله تعالى :

- (الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها)(٥٠) ، فجملة (رفع السموات بغير عمد ترونها هى الوصف المراد ، وقد جئ بها فى حيز الاسم الموصول ، ولولاه لأعربت خبرا ، قال « أبو حيان » : « والجلالة مبتدأ ، والذى هو الخبر بدليل قوله تعالى (وهو الذى مد الأرض) . ويجوز أن يكون صفة ، وقوله : (يدبر الأمر يفصل الآيات) خبرا بعد خبر ، وينصره ما تقدمه من ذكر الآيات ، قال الزمخشرى »(٥١)

« وجاء الاسم الموصول وصفا للمعرف بالاضافة فى قوله تعالى : (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ...)(٥٢) » .

وجاء الوصف بـ (التى) فى قوله تعالى : (ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق)(٥٣) . ووصف بالذين فى قوله تعالى : (ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ....)(٥٤) .

قال « ابن الانبارى » : « الذين يحتمل أن تكون فى موضع جر ورفع ونصب ، فالجر على انه صفة (للمتين) أو بدل منهم ، والرفع على أنه مبتدأ ، وخبره (أولئك على هدى) . والنصب على تقدير (أعنى) » (٥٥) .

وجاء (اللائى) وصفا فى قوله تعالى : (ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه وما جعل أزواجكم اللائى تظاهرون منهن امهاتكم) (٥٦) .

---

(٥٠) الرعد : ٢ .
(٥١) البحر المحيط ٣٥٩/٥ .
(٥٢) النساء : ١ .
(٥٣) الأنعام : ١٥١ .
(٥٤) البقرة : ٢ ، ٣ .
(٥٥) البيان فى غريب اعراب القرآن ٤٦/١ .
(٥٦) الاحزاب ٤ .

وتأتى (ذو) بمعنى الذى فى لغة (طىء) ، وتوصف بها المعارف (٥٧) ومن كلامهم بالفضل ذو فضلكم الله به ، وهى عند جمهورهم مبنية ، ملازمة للواو ، يستوى فيها المثنى والجمع والمذكر والمؤنث ، ومنهم من يثنى ويجمع ويؤنث ويعربها اعراب (ذو) التى بمعنى صاحب .

(جـ) (ذو) الموصلة الى الوصف بأسماء الاجناس :

قال « الزركشى » : « وانما وضعت وصلة الى وصف الاشخاص بالأجناس ، كما ان (الذى) وضعت وصلة الى وصف المعارف بالجمل .

وسبب ذلك ان الوصف انما يراد به التوضيح والتخصيص : والأجناس أعم من الأشخاص فلا يتصور تخصيصها لها ، فانك اذا قلت : مررت برجل علم أو مال أو فضل ، ونحوه لم يعقل ، ما لم يقصد به المبالغة ؟ فاذا قلت : بذى علم ، صح الوصف وافاد التخصيص ، ولذلك كانت الصفة تابعة للموصوف فى اعرابه ومعناه] (٥٨) .

وقال « ابن يعيش » : « وأما (ذو) فلا تستعمل الا مضافة ، ولا تضاف الا الى اسم جنس من نحو مال وعقل ونحوهما ، ولا تضاف الى صفة ولا مضمر ، فلا يقال : ذو صالح ولا طالح ، ولا يجوز ذوه ولا ذوك لأنها لم تدخل الا وصلة الى وصف الأسماء بالأجناس ، كما دخلت (الذى) وصلة الى وصف المعارف بالجمل ، وكما أتى بـ (اى) وصلة الى نداء ما فيه الالف واللام »(٥٩) .

وتعرب (ذو) ، بالواو رفعا ، والألف نصبا ، والياء جرا ، ويتفرع عنها :

(ذات) ، مع المفردة المؤنثة ، وتعرب بالحركات الأصلية الظاهرة .

---

(٥٧) شرح المفصل ١٤٧/٣ .

(٥٨) البرهان فى علوم القرآن ٢٧٧/٤ .

(٥٩) شرح المفصل ٥٣/١ .

(ذوان) ، مع المثنى المذكر ، و (ذواتان) مع المثنى المؤنث ، ويعربن اعراب المثنى ويجوز فى الشعر (ذاتا مال) فى مثنى المؤنث ، والتمام احسن (٦٠) .

(ذوون) مع الجمع المذكر ، ويعرب بالواو رفعا ، والياء جرا ونصبا .

(ذوات) مع الجمع المؤنث ، ويعرب اعرابه .

ونقل « السيوطى »(٦١) عن « ابن القيم » اقسام الوصلات فى كلام العرب ، ومنها (ذو) ، الذى وضعوه وصلة الى وصف النكرات بأسماء الأجناس ، وتؤكد الشواهد ان هذه الألفاظ تأتى وصفا للمعرفة اذا اضيفت الى معرفة ، ووصفا للنكرة اذا اضيفت الى نكرة ، وقد جاءت وصفا للمعرفة فى قوله تعالى :

- (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) (٦٢) .
- (اصبر على ما يقولون واذكر عبدنا داود ذا الأيد انه اواب) (٦٣) .
- (ص . والقرآن ذى الذكر) (٦٤) .

وجاء وصفا لنكرة فى قوله تعالى :

- (ان لدينا انكالا وجحيما وطعاما ذا غصة وعذابا أليما) (٦٥) .
- (أو اطعام فى يوم ذى مسغبة يتيما ذا مقربة او مسكينا ذا متربة) (٦٦) .

---

(٦٠) لسان العرب مادة (ذو) .
(٦١) الأشباه والنظائر ٣١٢/١ .
(٦٢) الرحمن ٢٧ .
(٦٣) ص ١٧ .
(٦٤) ص ١ .
(٦٥) المزمل ١٣ .
(٦٦) البلد ١٥ .

واستعملت (ذات) وصفا للمعرفة فى قوله تعالى :

ـ (والسماء ذات الرجع ، والأرض ذات الصدع) (٦٧)

وجاءت وصفا للنكرة فى قوله تعالى :

ـ (وآويناها الى ربوة ذات قرار ومعين) (٦٨) ٠

وجاء المثنى المذكر وصفا للنكرة فقط ، قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم) (٦٩) ٠

كذلك جاء المثنى المؤنث وصفا للنكرة فقط ، قال تعالى :

ـ (ولمن خاف مقام ربه جنتان ، فبأى آلاء ربكما تكذبان ، ذواتا افنان) (٧٠) ٠

ـ (وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتى اكل خمط ٠ ٠ ٠) (٧١) ٠

واذ خرجت (ذو) عن أن تكون وصلة الى الوصف بأسماء الأجناس جاز اضافتها الى الضمائر والأعلام وما أشبهها فجاءت مضافة الى الضمير فى قول الشاعر (٧٢) ٠

* انما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه ٠

وروى عن العرب قولهم : (هذا ذو زيد) (٧٣) ، أى هذا صاحب هذا الاسم ، قال الكميت :

---

(٦٧) الطارق ١١ ، ١٢ ٠
(٦٨) المؤمنون ٥٠ ٠
(٦٩) المائدة ١٠٦ ٠
(٧٠) الرحمن ٤٨ ٠
(٧١) سبأ ١٦ ٠
(٧٢) شرح المفصل ١/٥٣ ٠
(٧٣) لسان العرب مادة (ذو) ٠

اليــكم ذوى آل النبى تطــلعت نوازع من قلبى ظمــــاء والبب

اى : اليكم اصحاب هذا الاسم .

وروى « ابن منظور » قولهم : لقيته أول ذى يدين ، وذات يدين ، اى : أول كل شىء ، وافعله ذى يدين وذات يدين ، وقولهم : اما اول ذات يدين فانى احمد الله .

وقد يقطع اللفظ عن الاضافة ويعرف بـ (ال) ، قال الكميت :

فــلا اعنى بذلك اسـفليكم ولكنى اريــد به الذوينــــا

والذوون (٧٤) : اى الملقبون بذى كذا ، يريد التبابعة ، ملـوك اليمن من قضاعة وهم ذو يزن ، وذو رعين ، وذ وقائش ، وذو جـدن ، وذو نواس ، وذو أصبح ، وذو الكلاع .

* * *

وخلاصة القول إن الوصلة الاسمية تشمل :

(اى) فى النداء ، والموصول بـ (ال) ، و (ذو) بمعنى صاحب ، وتكون فى منزلة الاسم الذى حلت محله من حيث الاعراب .

ثانيا : الوصلة الحرفية وتشمل :

(أ) (مـا) الزائدة .

تزاد (ما) مع بعض عوامل الأسماء وصولا الى معان جديدة لم تكن من اختصاص العامل . وهى عند النحاه على نوعين : كافة وغير كافة ، والكلام فى هذا المقام عن الكافة التى تلزم زيادتها لتغير وجه الكلام ، وهذه عند « ابن هشام » على ثلاثة اقسام اشهرها ، الكافـة عن عمل النصب والرفع وهى المتصلة بان واخواتها ، والثانية ، الكافة عند عمل الرفع ولا تتصل الا بثلاثة افعال (قل وكثر وطال) . والثالثة ، الكافة عن عمل الجر وتتصل باحرف وظروف .

---

(٧٤) لسـان العرب مادة (ذو) .

- وصل (ما) بـ (ان) واخواتها :

ان واخواتها حروف ناسخة تختص بالدخول على الجملة الاسمية فتنصب المبتدأ ويسمى اسمها ويبقى الخبر مرفوعا ويسمى خبرها ، وانما عملت هذه الحروف لانها اشبهت الفعل (٧٥) فى اللفظ والمعنى ، فهى تقتضى الاسم بعدها مثل الفعل ، وهى مبنية على الفتح كالفعل الماضى ، ويجوز اتصالها بنون للوقاية مثل : اننى وكأننى وليتنى ، كما ان فيها معنى الفعل قيل . [لان (ان ، وان) بمعنى اكدت ، و (كأن) بمعنى شبهت ، ولكن بمعنى استدركت ، و (ليت) بمعنى تمنيت ، و (لعل) بمعنى (ترجيت)] (٧٦) .

ويتغير بعد (ان) واخواتها حكم المعمول القريب بخلاف (كان) لانها فرع فى الفعل .

وقد تخرج بعض هذه الأدوات عن شبه الفعل فينعكس تأثير ذلك على عمل الحرف ، وذلك فى (ان وان وكأن ولكن) حيث يجوز تخفيفها بحذف النون المتحركة فتهمل (ان) كثيرا ، و (لكن) غالبا ويجوز فى (كأن) الاعمل والاهمال ، ويبقى لـ (أن) عملها لكن بشروط تختلف عما كان لها من قبل (٧٧) .

ولعل الغرض من تخفيف هذه الحروف ابعادها عن شبه الفعل وتهيئتها للدخول على الجمل الفعلية التى يكون فعلها دعائيا أو جامدا أو مسبوقا بحرف نفى (٧٨) او تنفيس او تحقيق أو تاليا لأداة شرط .

واذا كان التخفيف مقصورا على الحروف التى تنتهى بالنون فقد جاز وصل جميع الحروف الناسخة بـ (ما) الزائدة تحقيقا لنفس الغرض ،

---

(٧٥) شرح المفصل ١٠١/١ .

(٧٦) الانصاف فى مسائل الخلاف ١٣٩/١ مسألة ٢٦ .

(٧٧) شرح شذور الذهب ٢٨٢ .

(٧٨) والمسوغ النفى بـ (لن) و (لم) و (لا) شرح شذور الذهب ٢٨٣ .

بمعنى أن الحرف يتهيأ للدخول على الجملة الفعلية فيزول اختصاصه ويبطل عمله ، الا (ليت) فيبقى اختصاصها بالجملة الإسمية ويجوز اهمالها حملا على اخواتها ، واعمالها على اصل الوضع .

وشاهد ذلك قول « النابغة الذبياني » :

قالت الا ليتمـــا هذا الحمــام لنـــا الى حمــامتنـــا أو نصــفه فقـــد

وهو من داليته المشهورة ، واولها :

يا دار مية بالعلياء فالســند

وهى أولى قصائد ديوانه ، ورواية « الأصمعى » للشاهد برفع (الحمــام) (٧٩) .

وقال « التبريزي » : « يروى : الحموم ، والحمام ، وكذلك نصفه ونصفه ، فاذا نصبته تكون ما زائدة ، واذا رفعته تكون كافة لـ (ليت) عن العمل ، ويصير ما بعدها مبتدا وخبرا »(٨٠) .

وقاس « الفراء » (لعل) على (ليت) فى جواز الاعمال والاهمال لانها اقرب اليها لتضمنها معناها ، فكلتاهما للانشاء : (ليت) للتمنـى و (لعل) للترجى (٨١) .

وجوز « الزجاج » الاعمال فى (لعل) و (ليت) و (كان) ، ومنعه فى (ان) و (ان) و (لكن)(٨٢) .

---

(٧٩) الديوان ط دمشق ص ١٦ .

(٨٠) شرح القصائد العشر ص ٣٠٩ المنيرية .

(٨١) شرح التصريح على التوضيح ٢٢٥/١ .

(٨٢) همع الهوامع ١٤٤/١ .

وذهب « الزجاجي » الى انه يجوز الاعمال فى الجميع اذا اتصلت بها (ما) الزائدة ، وحجته ان اعمال (انما) مسموع من لسان العرب فى قولهم ، انما زيدا قائم ، ويقاس ذلك فى البواقى (٨٣) .

ولو كان الغرض من زيادة (ما) كف (ان) واخواتها عن العمل لما جاز اعمال (ليت) او غيرها من اخواتها ، وانما استهدفوا تهيئة هذه العوامل للتاثير على الجملة الفعلية فضلا عن الاسمية .

اما الغاء العمل فكان نتيجة لا غاية ، لأن زوال الاختصاص يبطل العمل غالبا (٨٤) ، وهذا يفسر جواز اعمال (ليت) بعد اتصالها بـ (ما) ، فهى الحرف الوحيد الذى لا يزول عنه اختصاصه ، فمن اعملها فلبقاء اختصاصها بالجملة الاسمية ، ومن اهملها فقد حملها على حكم اخواتها .

والدليل على ان الغرض من زيادة (ما) وصل الحروف الناسخة بالجملة الفعلية ما ذكره « أبو حيان » فى تفسير قوله تعالى : (انما حرم عليكم الميتة ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به) (٨٦) .

قال : « قرأ الجمهور حرم مسند الى ضمير اسم الله وما بعده نصب فتكون (ما) مهيئة فى (انما) ، هيأت (ان) لولايتها الجملة الفعلية »(٨٧) .

---

(٨٣) المرجع السابق .

(٨٤) الاحتراز عن مثل (ما) التى يعملها الحجازيون رغم زوال اختصاصها .

(٨٥) دراسات لأسلوب القرآن الكريم ، محمد عبد الخالق عضيمة ٣٣٩/٢ .

(٨٦) المائدة ٣ .

(٨٧) البحر المحيط ٤٨٦/١ .

ومن شواهد ذلك ايضا قوله تعالى :

- (انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب) (٨٨) ٠

- (انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) (٨٩) ٠

- (انما يؤمن بآياتنا الذين اذا ذكروا بها خروا سجدا وسبحوا بحمد ربهم) (٩٠) ٠

- (افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون) (٩١) ٠

- (يجادلونك فى الحق بعد ما تبين كانما يساقون الى الموت وهم ينظرون) (٩٢) ٠

واذ اتصلت (كان) بـ (ما) فلا يليها الا الجملة الفعلية وهو فى القرآن الكريم(٩٣) ٠ وهذا يرجح ان (ما) لم تزد لمجرد الكف عن العمل وانما زيدت لاغراض معنوية فى الجملة الاسمية والفعلية ٠ اذ تتحول (ان) بعد زيادة (ما) الى حرف يفيد القصر ، وهو قريب من معنى الحصر الذى يستفاد من النفى والاستثناء ، والفرق بينهما عند اهل البيان كما اوضح « الزركشى » ان القصر انما يستعمل اصالة فيما يعلمه المخاطب ولا ينكره مثل : انما الصلاة واجبة ، واما الحصر فيكون فيما يجهله المخاطب او ينكره نحو (وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها) (٩٤) ، الا أن ينزل المعلوم منزل المجهول أو العكس فتكون المبادلة بين الأداتين (٩٥) ٠

---

(٨٨) الزمر ١٠ ٠

(٨٩) التوبة ١٨ ٠

(٩٠) السجدة ١٥ ٠

(٩١) المؤمنون ١١٥ ٠

(٩٢) الأنفال ٦ ٠

(٩٣) دراسات لأسلوب القرآن الكريم ٢/٣٣٩ ٠

(٩٤) هـود ٦ ٠

(٩٥) البرهان فى علوم القرآن ٤/٢٣١ ٠

وتصير (ان) بعد زيادة (ما) صالحة للدخول على الجملة الفعلية ، وكذا باقي اخواتها الا (ليت) ٠

***

زيادة (ما) مع احرف الجـر ٠

تتصل (ما) ببعض حروف الجر ، فما بقى له اختصاصه بالأسماء لم يبطل عمله ، ومازال عنه الاختصاص قد يلغى عمله ومنه (رب) ، وهى حرف جر شبيه بالزائد ، تجر الاسم ظاهرا ومضمرا ويكون الظاهر نكرة موصوفة ، وشرط المضمر أن يكون هاء الغائب ، مفسرا بتمييز يزيل ابهامه الناشىء عن عدم تقدم ما يفسره ٠

وتتهيأ (رب) بعد زيادة (ما) للدخول عن الفعل ، وقد تدخل على الاسم فيبقى لها عملهـــا ، من ذلك قـــول عدى بن الرعـــلاء الغسانى (٩٦) ٠

ربمــــا ضربة صقيــــــــل بين بصرى وطعنة نجــــــــلاء

ومن دخولها على الفعل قوله تعالى : (ربما يود الذين كفرو لو كانوا مسلمين) (٩٧) ٠

قال « ابو حيان » : « الظهر ان (ما) فى (ربما) مهيئة ، وذلك انها من حيث هى حرف جر لا يليها الا الأسماء ، فجىء بـ (ما) مهيئة لمجىء الفعل بعدها ٠

وجوزوا فى (ما) ان تكون نكرة موصوفة و (ربّ) جارة لها . والعائد من جملة الصفة محذوف تقديره : رب شىء يوده الذين كفروا ، و (لو كنوا مسلمين) بدل من (ما) على ان (لو) مصدزية »(٩٨) ٠

---

(٩٦) شرح شواهد المغنى ٤٠٥/١ ٠

(٩٧) الحجر ٢ ٠

(٩٨) البحر المحيط ٤٤٤/٥ ٠

وقد قرأ « عصم » و « نافع »بتخفيف الباء فى (ربما)،وباقى السبعة بالتشديد وقرأ « طلحة بن مصروف » و « زيد بن على » (ربتما) بزيادة تاء (٩٩) .

والراجح ان (ما) فى الآية الكريمة زائدة مهيئة ، ويبعد أن تكون نكرة موصوفة لأنها داخلة على الفعل ، وانما يلزم تقدير (ما) نكرة موصوفة اذا دخلت (ربما) على الجملة الاسمية لأن المكفوفة لا تدخل اصلا على الجملة الاسمية ، ومنه قول الشاعر :

ربمـا الجامـــل المـــؤبل فيهم وعنـا جيـج بينهـن المهـــار

والتقدير : رب شىء هو الجامل المؤبل .

والآية الكريمة شاهد على صحة دخول (ربما) على الفعل المضارع وان شاع دخولها على المـاضى ، ويكفى أن يرد الشاهد فى القرآن الكريم ليكون البرهان والدليل على صحة القاعدة .

وتكلف بعض المفسرين اضمار كان (١٠٠) والتقدير : (ربما كان يود الذين كفروا) .

وضعف « ابو حيان » هذا الرأى ، قال : « واما من تـأول ذلك على اضمار (كان) ، اى (ربما كان يود) فقوله ضعيف وليس هـذا من من مواضع اضمار كان] (١٠١) .

ورد كذلك على تاول (يود) فى معنى (ود) ، قال « ولما كانـت (رب) عند الأكثرين لا تدخل على مستقبل ، تأولوا (يود) فى معنى (ود) ... وليس ذلك بلازم ، بل قد تدخل على المستقبل لكنه قليل بالنسبة الى دخولها على المـاضى ، ومما وردت فيه للمستقبل قول « سليم القشيرى » :

---

(٩٩) الحجة فى القراءات السبع ص ٢٠٤ .
(١٠٠) البرهان فى علوم القرآن ٤/٢٨٠ .
(١٠١) ، (١٠٢) البحر المحيط ٥/٤٤٤ .

ومعتصم بالجبن من خشية الردى سيردى وغاز مشفق سيؤب

وقول « ابى عبد الله الرازى » انهم اتفقوا على ان كلمة (رب) مختصة بالدخول على الماضى لا يصح ، فعلى هذا لا يكون (يود) محتاجا الى تأويل »(١٠٢) ٠

وظنى ان استدلال « ابى حيان » بقول « القشيرى » لا ينهض دليلا على أن (رب) تدخل على المستقبل ، لأن واو رب فى البيت داخله على الاسم المخبر عنه بالحدث المستقبل ، وانما يستفاد من البيت ان (رب) تاتى للدلالة على التوقع فى المستقبل ، وهذه دلالة ظاهرة فى (ربما) يناسبها مجىء المضارع بعدها ٠

وان صح ذلك يكون القياس مجىء الماضى بعد (ربما) ، والأفصح مجىء المضارع ٠ ولم ترد (رب) فى القرآن الكريم الا فى هذه الصورة على كثرة وقوعها فى لسان العرب (١٠٣) ٠

وتاتى (ما) متصلة بكاف التشبيه نحو (كما بدانا اول خلق نعيده) (١٠٤) ، والقول بأن (ما) فىمثل هذا الموضع كافة مهيئة رأى مرجوح ، والراجح انها مصدرية (١٠٥) وكذا المتصلة بالباء نحو (١٠٦) :

فلئن صرت لا تحير جوابا لبما قد ترى وانت خطيب

ومثلها : (ما) المتصلة بـ (بعد) و (كل) ، قال تعالى :

ـ (فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم) (١٠٧) ٠

---

(١٠٣) البحر المحيط ٤٤٢/٥ ٠
(١٠٤) الانبياء ١٠٤ ٠
(١٠٥) مغنى اللبيب ٩/٢ ٠
(١٠٦) مغنى اللبيب ٩/٢ ٠
(١٠٧) البقرة ٢٠٩ ٠

- (كلما اضاء لهم مشوا فيه) (١٠٨) .

* * *

- اتصال (ما) بعوامل الرفع .

ذكر « ابن هشام » ان (ما) تتصل بثلاثة افعال هى : (قل وطال وكثر) فتكفها عن العمل وتهيئها للدخول على الجملة الفعلية (١٠٩) . كقول الشاعر :

قلما يبرح اللبيب الى ما يورث المجد داعيا أو مجيبا

ويلزم عند النحاة دخول هذه الافعال المكفوفة على الجملة الفعلية ، ومن ثم اختلفوا فى قول « المرار الاسدى » :

صددت فاطولت الصدود وقلما وصال على طول الصدود يدوم

حيث اتصلت (ما) بالفعل (قل) ، وجاء بعده الاسم مرفوعا .

والبيت عند « سيبوية » محمول على التقديم والتأخير ، والتقدير : وقلما يدوم وصال ، لكنه قدم الاسم للضرورة (١١٠) .
وذهب « المبرد » الى ان (ما) زائدة للتاكيد وليست كافة وقوله : (وصال) ، فاعل لـ (قل) (١١١) .

ولا أحسب أن زيادة (ما) تزيل العامل من معموله الأصلى ، وانما تهيئة للدخول على الأفعال والاسماء ، فان دخل على الفعل لم يعمل لزوال الاختصاص ، وان دخل على الاسم جاز اعماله لأنه اقوى العوامل ، فكلمة (وصال) فى البيت تعرب فاعلا لـ (قل) . كما ذهب « المبرد » وجملة « يدوم » صفة للفاعل ، و (ما) زائدة مهيئة .

* * *

---

(١٠٨) البقرة .
(١٠٩) مغنى اللبيب ٣٠٧/١ .
(١١٠) الكتاب ٣١/١ .
(١١١) امالى الشجرى ٢٤٢/١ .

(ب) حـروف المعـانى :

وهى من الموضوعات التى افـردت لها المصنفات مثل : (الجنى الدانى) ، والمشهور تسميتها بحروف الجر ، ويعرفها « ابن الحجب » بقوله : « حروف الجر ما وضع للافضاء بفعل او شبهه او معنه الى ما يليه ، وهى : من والى وحتى وفى الباء واللام ورب وواوها ، وواو القسم وتاؤه وعن وعلى والكف ومذ ومنذ وحاشا وعدا وخلا »(١١٢) .

ويفهم من هذا ان حروف الجر سميت بذلك لانها تجر او توصل الفعل الى المجرور بها ، فمثلا (الى) فى قوله تعالى : (ثم اتموا الصيام الى الليل) (١١٣) ، تفيد انهاء الحدث عند الحد المنصـوص عليه وهو الليل ، وهى فى قوله تعالى : (.. فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق) (١١٤) تفيد ان المجرور بها هو الغاية التى ينتهى عندهـا الحـدث .

والملاحظ فى الآيتين ان المجرور بها فى الآية الأولى وهو (الليل) يختلف عن جنس المحدود وهو (الصيام) ، ومثل هذا يكون فيه الحد خارجا عن حكم المحدود ، بمعنى ان الصيام لا يكون شاملا الليل ، وفى الآية الثانية نجد (الحد) وهو (المرافق) من جنس الأيدى ، ومثل هذا يكون فيه الحد داخلا فى حكم المحدود بمعنى ان يكون الغسل شاملا للمرافق .

وقد يطلق على حروف الجر اسم حروف الاضافة ، قال « الرضى » : « وتسمية بعضهم حروف الاضافة ... اى تضيف الافعـال الى الاسماء ، اى توصلها اليها ، قال بعضهم : ومن هذا سميت حروف الجر لانها تجر معناها اليها »(١١٥) .

---

(١١٢) الكافية فى النحو ٣١٩/٢ .

(١١٣) البقرة ١٨٧ .

(١١٤) المـائدة ٦ .

(١١٥) الكافية فى النحو ٣٢١/٢ .

ولعل « سيبويه » هو اول من لفت الى تسمية حروف الجر بحروف الاضافة ، قال فى باب الجر : « والجر انما يكون فى كل اسم مضاف اليه ، واعلم ان المضاف اليه ينجر بثلاثة اشياء : بشىء ليس باسم ولا ظرف ، وبشىء يكون ظرفا ، وباسم لا يكون ظرفا .

فاما الذى ليس باسم ولا ظرف فقولك : مررت بعبد الله ، وهذا لعبد الله ... »(١١٦) وهو يعنى بحروف الاضافة (الباء) و (اللام) .

وذكر « المبرد » حروف الجر فى باب الاضافة ، قال: « فمن المضاف اليه ما تضيف اليه بحرف جر ، ومنها ما تضيف اليه اسما مثله .

وأما حروف الاضافة التى تضاف بها الأسماء والأفعال الى ما بعدها ، فمن والى ورب وفى .... »(١١٧) .

وذكر « السيوطى » ان هذه الحروف تسمى (حروف الصفات) قال : « لانها تحدث صفة فى الاسم ، فقولك : جلست فى الدار ، دلت (فى) على أن الدار وعاء للجلوس ، وقيل : لانها تقع صفات لما قبلها من النكرات »(١١٨) .

والمشهور تسمية هذه الحروف ، بحروف الجر أو حروف المعانى وانما تسمى حروف الجر نظرا لتاثيرها الاعرابى ، وتسمى حروف المعنى لأن دلالة العامل التى تصل الى مجرورها قد تتغير بتغير الحروف ، يقال : (١١٩)

انفرد عن الأمر : تركه وفارق الجماعة .

وانفرد به : قام فيه وحده من غير مشارك .

---

(١١٦) الكتاب ٤٢٠/١ .

(١١٧) المقتضب ١٣٦/٤ .

(١١٨) همع الهوامع ١٩/٢ .

(١١٩) شرح المفصل ٤/١ ، ١٠ .

وذهبت اليه : قصدته .

وذهبت عنه : اعرضت .

وغضبت لفلان : اذا كان حيا .

وغضبت به : اذا كان ميتا .

ونظير هذا كثير .

وهذه الحروف تهيىء ما قبلها لوصول الى ما بعدها ، ولولاها ما جاز وصل الكلام ، قال « السيوطى » : « وحروف الجر صلة بمعنى وصلة ، كقولك : مررت بزيد ، فالباء صلة اى وصلة »(١٢٠) .

(جـ) زيادة الحروف .

يزاد الحرف لتوكيد الكلام ، ويعرف عند البصريين باللغو او الزائد ، ويسميه الكوفيون صلة أو حشوا (١٢١) .

وقد اختلف فى وقوع الزائد فى القرآن الكريم ، جاء فى البرهان : « زعم المبرد وثعلب الا صلة فى القرآن ، الدهماء من العلماء والفقهاء والمفسرين على اثبات الصلات فى القرآن »(١٢٢) .

ويرجع ذلك الى اختلافهم فى مفهوم الزيادة ، فمن اثبت الصلة فى القرآن الكريم ، فالزائد عنده من جهة الاعراب لا من جهة المعنى ، ومن ينفى وجود الصلة فالزائد عنده ما يستوى فيه الذكر والحذف . وليس فى القرآن ، ولا فى كلام العرب زائد بهذا المفهوم لأنه تكلم بغير فائدة . ومن هنا يحكم على (ما) فى قوله تعالى : (فبما رحمة من الله لنت لهم) بانها زائدة ، لجواز تعدى العامل قبلها الى ما بعدها ، وليس لأنها لم تفد معنى . ؟

---

(١٢٠) الأشباه والنظائر ٤٠/٢ .

(١٢١) ، (١٢٢) البرهان فى علوم القرآن ٧٢/٣ .

ونظير ذلك قوله تعالى : (عما قليل ليصبحن نادمين) (١٢٣) ، — (مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا) (١٢٤) .

وأنما يسمى الحرف الزائد وصلة لأنه يوصل الى تاكيد النفى او الايجاب ، والأكثر زيادة : ان ، وان ، ولا ، وما ، ومن ، والباء واللام (١٢٥) ، ومواضع زيادتها مبحث مستفيض .

(د) همـزة الوصـل :

من خصائص العربية أن يتعادل آخر الكلمة مع اولها ، فلا يبدأ الا بمتحرك ، ولا يوقف الا على ساكن ، وقد يأتى الأول ساكنا فلا يصلح الابتداء به ، غير ان العرب توصلوا الى ذلك عن طريق همزة الوصل ، وكأنهم زادوها لتفصل بين الابتداء — وهو امر معنوى — وبين السـاكن بعدهـا .

يقول « المبرّد » فى التعريف بها « واما الف الوصل فانما هـى همزة كان الكلام بعدها لا يصلح ابتداؤه لأن أوله ساكن ، ولا يقدر على ابتداء الساكن ، فزيدت هذه الهمزة ليوصل بها الى الكلام بما بعدها ، فان كان قبلها كلام سقطت لان الذى قبلها معتمد للساكن مغن فلا وجـه لدخولها »(١٢٦) .

ويطرد الابتداء بالساكن فى :

١ — المـاضى من الخماسى على وزن (افتعل) و (انفعل) و (افعلّ) مثل : اعتصم ، وانفطر وابيض ، والسداسى مثل : استغفر واطمأن ، وكذا الأمر منهما .

---

(١٢٣) المؤمنين ٤٠ .
(١٢٤) نـوح ٢٥ .
(١٢٥) البرهـان ٧٥/٣ .
(١٢٦) المقتضب ٨٥/٢ .

٢ صيغة (تفعل) و (تفاعل) ، اذا ادغمت التاء الزائدة فى الفاء مثل (ادارا) (ادارك) (اطير) ، (اثاقل) .

٣ ـ فعل الأمر من الثلاثى اذا كان ثانى مضارعه ساكنا لفظا مثل : (اقرأ) (اسجد) .

وإنما لزم تسكين الفاء بعد حرف المضارعة فى نحو : (يقرأ) لئلا تتوالى اربع متحركات فى كلمة ، ولم تسكن العين لأن حركتها وضعية لمعرفة الأوزان ، ولم تسكن اللام لأنها حرف الاعراب .

٤ ـ مصادر الخماسى المبدؤة بهمزة الوصل مثل : انتصار ، انطلاق واحمرار ، ومصادر السداسى مثل استغفار واطمئنان .

٥ ـ الأسماء العشرة هى :

(ابن) ، والحقوه الهاء للتانيث فقالوا : ابنه .

(اثنان) ، والحقوه التاء للتأنيث فقالوا : اثنتان .

(امرؤ) ، ومؤنثه امراة .

و (ابنم) ، و (اسم) و (است) و (ايمن) المختصة بالقسم .

٦ ـ وتكون الهمزة موصولة فى الحرف الذى تعرف به الأسماء فى نحو (البر) و (الخبر) عند من رجح ان تكون اداة التعريف اللام وحدها ، لأنها فى مقابل التنوين فى الاسم النكرة ، والتنوين حرف واحد (١٢٧) .

والأصل اللغوى الذى احتج به « ابن جنى » ان العرب يجرون الشىء مجرى نقيضه كما يجرونه مجرى نظيره كقولهم : طويل وقصير وقائم وقاعد .

ويتضح مما سبق ان همزة الوصل لا تكون فى حرف غير (ال) ، ولا فى فعل مضارع مطلقا ، ولا فى ما مصدر ثلاثى او رباعى ، ولا فى أمر

---

(١٢٧) المنصف لكتاب التصرف ١/٦٩ .

الرباعى ، وأكثر ما تزاد فى الأفعال ، اما الأسماء فيتضح حكمها من قول « المبرد » : « ولم يكن حق الالف أن تدخل على الاسماء كما لم يكن حق الأفعال أن تعرب ، ولكن اعرب منها ما ضارع الأسماء ، وادخلت هذه الالف على الاسماء التى اختلت فنقصت عن تمكن غيرها من الاسماء »(١٢٨) .

فقد حذفت اللام من : ابن ، ابنة ، اثنين ، اثنتين ، است واسم عند البصريين ،والاصل بنو،بنوة،ثنيان،ثنتيان،سته كجبل،وسمو ،بكسر السين او ضمها وسكون الميم ، واصله عند الكوفيين (وسم) ولما قصدوا تخفيف بالحذف جعلت الفاء فى موضع اللام ، اذ الحذف بالأواخر أولى (١٢٩) .

اما امرؤ وابنم وايمن فليست بمحذوفة الاواخر ، لكن لما كانت النون فى (ابنم) والراء فى (امرىء) تتبع حركة الاعراب بعدها صار شبيها بالمعتل من الأسماء (١٣٠) .

واما (ايمن) ، فان نونه تحذف كثيرا كقولهم : ايم الله ، والقسم من مواضع التخفيف فغلب حكم النون محذوفة على حكمها ثابتة .

والاصل فى همزة الوصل ان تزاد ساكنة كما تزاد الهاء آخرا للسكت فى الفعل المجزوم الذى آخره ياء او واو ، نحو : ارمه ولم يغزه واخشه ولم يقضه ولم يرضه ، وعلل « سيبويه » لزيادة الهاء بقوله : « وذلك لأنهم كرهوا اذهاب اللامات والاسكان جميعا ، فلما كان ذلك اخلالا بالحرف كرهوا أن يسكنوا المتحرك ...

وقد يقول بعض العرب : ارم فى الوقف واغز واخشن ، حدثنا بذلك « عيسى بن عمر » و « يونس » وهذه اللغة اقل اللغتين ...

---

(١٢٨) المقتضب ٢/٩٠ .

(١٢٩) الكافية فى النحو ٢/٢٥٩ .

(١٣٠) المقتضب ٢/٩١ .

واما لاتقه من وقيت ... فانه يلزمها الهاء فى الوقف ... لأنها ذهبت منها القاء واللام فكرهوا أن يسكنوا فى الوقف »(١٣١) .

فان قيل : زيادة هاء السكت ساكنة لا يتعارض مع القياس ، بخلاف زيادة همزة الوصل ساكنة فى الابتداء ، فالجواب انه اذا اجتمع ساكنان لزم حذف الاول أو تحريكه الا فيما استثنوا ، وبمقتضى ذلك تحرك همزة الوصل بحركة مجتلبة للتخلص من التقاء الساكنين .

نوع الحركة فى همزة الوصل :

الأصل فى همز ةالوصل ان تاتى فى الابتداء مكسورة ، وذلك فى المصادر ، والاسماء المعدودة باستثناء (ايمن) ، والافعال اذا كان ما بعد الحرف الساكن مفتوحا مثل : (اذهب) أو مكسورا مثل (اجلس) .

وتضم الهمزة ان جاء ما بعد الساكن مضموما نحو : (أخرج) ، وذلك فى أمر الثلاثى المضموم العين اصالة ، بخلاف (امشوا وارموا) مما جعلت كسرة عينه ضمة لمناسبة الواو ، فتكسر همزة الوصل فيه .. وبخلاف (ابنم) و (امرؤ) مما جاء الثالث فيه مضموما ، لأن الضمة لا تثبت الا فى حال الرفع ، ولعدم لزومها كسرت همزة الوصل .

وتفتح همزة الوصل مع أداة التعريف للفرق بينهما وبين الداخلة على الاسماء والافعال(١٣٢) ، ويترجح الفتح على الكسر فى (ايموايمن) ، ولم يذكر « ابرد » فيها سوى الفتح قال : « الف (ايمن) التى تدخل للقسم مفتوحة لأنه اسم غير متمكن وليس بواقع الا فى القسم فخولف به »(١٣٣) .

---

(٣١) الكتاب ١٤٩/٤ .

(١٣٢) المنصف ٦٥/١ .

(١٣٣) المقتضب ٨٨/٢ .

واستدل « سيبويه » على ان الهمزة فى (ايمن) موصولة بقول الشاعر : (١٣٤) ٠

وقال فريق القوم لما نشدتهم نعم وفريق ليمن الله ما ندرى

حذف همزة الوصل :

تحذف همزة الوصل لفظا لا خطا حين تسبق بكلام ، قال «سيبويه»: « واعلم ان هذه الالفات اذا كان قبلها كلام حذفت ، لان الكلام قد جاء قبله ما يستغنى به عن الألف كما حذفت الهاء حين قلت : (ع يافتى) فجاء بعدها كلام »(١٣٥) .

وتحذف الهمزة لفظا وخطا فى مواضع :

احدها : اذا وقعت بين الواو او الفاء ، وبين همزة هى فاء الكلمة نحو (وامر اهلك بالصلاة) ٠

وعلة الحذف ان الواو والفاء شديدتا الاتصال بما بعدهما ، ولا يوقف عليهما دونه ، فلو لم يتقدمها شىء او تقدمها غير الواو والفاء اثبتت كقولهم : ائذن لى (١٣٦) ٠

الثانى : اذا دخلت عليها اللام الحرفية(١٣٧) سواء اكانت للجر نحو (الحمد لله رب العالمين) ، أو القسم نحو (وانه للحق من ربك) ، أو التوكيد نحو (وللآخرة خير لك من الاولى) ، أو لام الاستغاثة نحو : (ياالله للمسلمين) ، او للتعجب نحو :

ياللغروب وما به من عبرة للمستهام وعبرة للرائى

---

(١٣٤) الكتاب ١٤٨/٤ ٠
(١٣٥) الكتاب ١٤٦/٤ ٠
(١٣٧) شذا العرف فى فن الصرف ١٤٣ ٠
(١٣٦) همع الهوامع ٢٣٤/٢ ٠

الثالث : اذا وقعت بعد همزة الاستفهام ، فان كانت مكسورة حذفت نحو (اتخذناهم سخريا ام زاغت عنهم الابصار) (١٣٨) ، وان كانت مفتوحة فانها تبدل الفا نحو : (آالله اذن لكم) (آالذكرين حرم أو الانثيين) وانما يتعين المد لئلا يلتبس الاستفهام بالخبر .

الرابع : وتحذف الهمزة من لفظ (اسم) فى البسملة ، قال الشاعر مشيرا الى ذلك (١٣٩) :

أفى الحق ان يعطى ثلاثون شاعرا
ويحرم ما دون الرضى شاعر مثلى
كما سامحوا عمرا بواو مزيدة
وضويق (بسم الله) فى الف الوصل

ولا تحذف الف (اسم) اذا اضيف الى غير الله تبارك وتعالى ، ولا تحذف مع غير الباء من حروف الجر .

وعلة الحذف عند « الفراء » ميل العرب الى تقليل الكثير اذا عرف معناه ، قال : « وانما حذفوها من بسم الله الرحمن الرحيم اول السور والكتب ، لأنها وقعت فى موضع معروف لا يجهل القارىء معناه ... فاستخف طرحها لأن من شأن العرب الايجاز وتقليل الكثير اذا عرف معناه .

واثبتت فى قوله : (فسبح باسم ربك) لأنها لا تلزم هذا الاسم ولا تكثر معه ككثرتها مع الله تبارك وتعالى »(١٤٠) .

وقد جاء اللفظ فى القرآن الكريم فى سبعة وعشرين موضعا ، وحذفت الهمزة فى ثلاثة مواضع منها . قال تعالى :

---

(١٣٨) ص ٦٣ .
(١٣٩) شذا العرف فى فن الصرف ١٤٢ .
(١٤٠) معانى القرآن ٢/١ .

ـ (بسم الله الرحمن الرحيم ...)(١٤١) .

ـ (وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها) (١٤٢) .

ـ (انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم)(١٤٣) .

الخامس : وتحذف كذلك فى لفظ (ابن) مسبوق بعلم وبعده علم بشرط كونه صفة للأول ، والثانى اباله ، ما لم يقع فى أول السطر .

ولفظ (اب) ورد فى القرآن مفردا ، مضافا الى الاسم الظاهـــر فى خمسة وثلاثين موضعا لم تحذف الهمزة فى أى منها . ففى اكثر المواضع جاء اللفظ مضافا الى الظاهر وليس مسبوقا بعلم ، قال تعالى :

ـ (وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل)(١٤٤) .

وقد يتوسط لفظ اب بين علمين ولا يكون صفة للعلم الاول كما فى قوله تعالى : (وقالت اليهود عزير ابن الله)(١٤٤٥) .

وثبتت الف (اب) فى (عيسى ابن مريم) ، لأنه يلزم لحذفها أن يكون لفظ (اب) وصفا للعلم الأول ، والوصف انما يلزم للتفريق بين النظائر كقولهم : عبد الله بن عباس او ابن عمر أو ابن أبى بكر للتفريق بين العبادلة ، و (عيسى) لم يرد فى القرآن الكريم مرادا به غير المسيح . وهذا يرجع اعراب (أ ب) بدلا لا نعتا . يضاف الى ذلك انه يشترط للحذف أن يكون العلم الثانى ابا للأول ، واذا توسط لفظ (اب) بين اسم علم واسم أمه او جده او جدته ثبتت الألف لوقوعه بدلا لا صفة ، ولهذا ثبتت الألف فى (عيسى ابن مريم) كما ثبتت فى (عدى ابن الرعلاء الغانى) وغيرهم .

---

(١٤١) الفاتحة ١ .

(١٤٢) هود ٤١ .

(١٤٣) النمل ٣٠ .

(١٤٤) الاسراء : ٢٦ .

(١٤٤) التوبة : ٣٠ .

ومـمن نبه على ذلك « القاضى أبو الفضل عياض » فى (مشتبه الاسماء والكنى فى حرف السين) قال : « وعبد الله بن ابى ابن سـلول بفتح السين غير مصروف ، وسلول اسم امراة قيل : هى جدته ، وقيـل ، أمه ، واذا كانت امه فيجب كتبها) (ابن سلول) بالف لانه بدل وليس صفة »(١٤٦) .

وقد تخفف العرب بحذف الف الوصل فى مثل (خالد بن الوليد) لكثرة الاستعمال ، ولأن لفظ (ابن) صار مع الموصوف قبله كالشىء الواحد ، دليل ذلك انهم حذفوا تنوين العلم الاول وجعلوا حركته تابعـة لحركة (ابن) ، ولذلك شبهه « سيبويه » بامرىء فى كون حركة الـراء تابعة لحركة الهمزة (١٤٧) .

فاذا نون العلم الاول فى الضرورة ثبتت الالف كقول الحطيئة(١٤٨):

فان لا يكن مـــال يثـا بـفانـه   سيأتى ثنائى زيـــدا ابن مهلهل

كذلك تثبت الألف فى مثل (اكرم بالمصعبين ابنى عمير) ، لأن تعريف المثنى صار بالألف واللام وليس بالعلمية ، ولأنه لم يكثر وصف المثنى بلفظ (ابن) بخلاف المفرد(١٤٩) .

* * *

---

(١٤٦) مشارق الانوار ٢٢٥/٢ .
(١٤٧) شرح المفصل ٥/٢ .
(١٤٨) ، (١٤٩) شرح المفصل٦/٢ .

خاتمة

الوصلة فى اساليب اللغة من الظواهر التى تكشف عن خصائص العربية وما تتسم به من دقة فى التصوير ومرونة فى التعبير ، والقرآن الكريم نزل بلسان عربى مبين ، فاثرى قواعد اللغة بأساليبه وقراءاته ، وتسعى الدراسة اللغوية الحديثة فيما تسعى اليه للكشف عن اسرار النحو القرآنى لأنه يمثل الاصل الاول الذى ينبغى ان ترتكز عليه أصول الاستشهاد الاخرى ، وان يحتكم اليه فى مسائل الخلاف لترجيح راى على آخر .

ومما تناوله البحث اختلافهم فى حكم دخول (يا) فى النداء على المعرف بـ (الـ) ، فالبصريون يمنعون ، والكوفيون يجيزون ، والاستعمال القرآنى يرجح الاول ، اذ يكثر فى كتاب الله النداء بلفظ (أى) وهى لفظ مبهم ، اتخذه العرب وصلة الى نداء ما فيه (الـ) غالبا ، ويرى بعض علماء البلاغة أن النداء بلفظ (اى) ليس مجرد وسيلة وانما يقصد اليه لاستقلالها بأوجه من التاكيد والمبالغة حيث يذكر المنادى مبهما ويأتى بعده الاسم المعروف المقصود بالنداء وهذا التدرج من الابهام الى التوضيح ضرب من التاكيد والتشويق على حد تعبير « الزمخشرى » .

وقد يأتى اسم الاشارة وصلة الى نداء المعرف بـ (الـ) الا انه قد يأتى مقصودا بالنداء ، فلا يحتاج الى قرينة توضحه بخلاف (اى) .

ومن مأثور قولهم ، ان الجمل بعد النكرات صفات وبعد المعارف أحوال ، وقد تأتى الجملة صفة بعد المعرف بـ (الـ) الجنسية كما فى قوله تعالى : (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار) ، وهذه أيضا اختلفوا فيها ، « فالزمخشرى » يجيز ، و « ابو حيان » يمنع ، محتجا بأن

اجازة نعت المعرفة بالجملة هدم لما استقر عند ائمة النحو من ان النكرة لا تنعت الا بالنكرة والمعرفة لا تنعت الا بالمعرفة .

وتابى مرونة اللغة التوقف عند هذا الخلاف ، وتشهد افصح الاساليب بأن العرب توصلوا الى نعت المعرفة بالجملة عن طريق الاسم الموصول كما فى قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق » ، اى النفس الموصوفة بان الله حرم قتلها الا بالحق ،والموصولة اسم مبهم لا يقصد لذاته وانما المقصود الصلة التى توضحه .

والنعت يراد به غالبا التوضيح والتخصيص ، ولذا لم يجز الوصف اسم الجنس ، لأن الاجناس اعم من الاشخاص ، فلا يتصور تخصيصها لها ما لم يقصد به المبالغة نحو : اعجب بفتاة ذهب .

وتأتى (ذو) وصلة الى وصف الاسماء بالاجناس وتكون وصفا للمعرفة اذا اضيفت الى معرفة كقوله تعالى : (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) .

وتكون وصفا للنكرة اذا اضيفت الى نكرة ، نحو : (ان لدينا انكالا وجحيما وطعاما ذا غصة وعذابا اليما) .

وقد بلغ العربى ما يريد عن طريق الوصلة الحرفية ، ومنها (ما) التى تزاد مع بعض عوامل الاسماء لتجعلها مهيأة للدخول على الافعال ، والمشهور فى كتب النحو انها كافة ، ويشهد منطق اللغة بانها مهيئة .

وتلفت هذه النقطة الى قضية التركيب واثره فى المعنى والعمل ، فمثلا : ان تختلف عن انما وكل تختلف عن كلما وكذا : طال وطالما ، وأين وأينما وحيث وحيثما ، ونظير ذلك كثير .

وقد اكتفى البحث بالاشارة الى حروف الجر التى توصل معانى الافعال الى المجرور بها ، وحروف الزيادة التى يتوصل بها الى تقوية المضمون ، وهى موضوعات متجددة العطاء ولا سيما فى النحو القرآنى .

وقد اختلف العلماء حول وقوع الحرف الزائد أو الصلة فى القرآن الكريم ، فمن أثبت الصلة فالزائد عنده ضرورى للمعنى ، وان كان زائدا من جهة الاعراب ، ففى قول الشاعر :

ارى أم عمرو دمعها قد تحدرا بكاء على عمرو وما كان اصبرا

يحكم بزيادة (كان) لعدم تأثيرها فى الاعراب ، لكنها ضرورية من حيث المعنى لأن الشاعر قصد الى التعجب عن شيء مضى .

ومن ينفى وجود الصلة فى القرآن الكريم ، فالزائد عنده ما يستوى فيه الذكر والحذف . وليس فى كتاب الله ولا فى كلام العرب زائد بهذا المفهوم ، ومن ثم يحتاج قوله تعالى : (فبما رحمة من الله لنت لهم) الى مزيد من التأمل وانعام النظر للكشف عن تأثير زيادة (ما) فى معنى الآية الكريمة ، فالابهام بزيادة (ما) ضرب من التوكيد لأنه تخصيص بعد عموم .

ومن الوصلة الحرفية همزة الوصل ، وانما تدخل على الافعال ، وما يجرى عليها من الاسماء نحو ، انتصر انتصارا ، اما غير الجارية فلا تدخل عليها وانما دخلت على الاسماء العشرة تعويضا لما حذف منها .

وهمزة الوصل لا تثبت فى الوصل ، وانما تحذف لفظا لاخطا ، أو لفظا وخطا فى مواضع معينة تقدم ذكرها وقد اجتمع الحكمان فى لفظ (ابن) ، فتحذف منه الهمزة لفظا وخطا اذا توسط بين علمين وكان صفة للعلم الأول والثانى ابا له ، ولم يقع أول السطر .

وتحذف همزته فقط اذا توسط بين العلم واسم امه أو جده او جدته كما فى (عيسى ابن مريم) وقد نبه على ذلك « القاضى ابو الفضل عياض » فى مشتبه الاسماء والكنى فى صرف السيد عند الحديث عن « عبد الله بن أبى ابن سلول » .

والله الهادى الى سواء السبيل

مراجـــع البحـــث

١ ـ المصحف الشريف ٠

٢ ـ الاشباه والنظائر فى النحو ـ جلال الدين السيوطى ـ مكتبة الكليات الازهرية ٠

٣ ـ الامالى ـ ابن الشجرى جـ ١ الهند ١٣٤٩هـ ٠

٤ ـ الانصاف فى مسائل الخلاف ـ كمال الدين ابو البركات عبد الرحمن بن محمد الانبارى تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد ـ مطبعة الاستقامة بالقاهرة ٠

٥ ـ البحر المحيط ـ لابى حيان ـ مكتبة ومطبعة النصر الحديثة بالرياض ٠

٦ ـ البرهان فى علوم القرآن ـ بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشى ـ دار المعارف ـ بيروت ٠

٧ ـ البيان فى غريب اعراب القرآ ن ـ لابى البركات الانبارى ٠ الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر ١٩٦٩ م ٠

٨ ـ التوضيح والتكميل لشرح ابن عقيل ـ محمد عبد العزيز النجار ـ الفجالة الجديدة ١٩٦٦م ش

٩ ـ الحجة فى القراءات السبع ـ للامام ابن خالويه ـ تحقيق وشرح د ٠ عبد العال سالم مكرم ـ دار الشروق ـ بيروت ط ٢ ١٩٧٧م ٠

١٠ ـ حاشية الصبان على شرح الاشمونى ـ دار احياء الكتب العربية ـ عيسى البابى الحلبى ٠

١١ ـ دراسات لاسلوب القرآن الكريم ـ محمد عبد الخالق عضيمة ـ ط السعادة بمصر ط ١٣٩٢/١ هـ ـ ١٩٧٢ م •

١٢ ـ ديوان الاعشى ـ دار صادر ـ بيروت •

١٣ ـ شذا العرف فى فن الصرف ـ الشيخ احمد الحملاوى ـ البابى الحلبى ط ١٩ •

١٤ ـ شرح التصريح على التوضيح ـ خالد بن عبد الله الازهرى ـ المكتبة التجارية ـ مصر •

١٥ ـ شرح شذور الذهب فى معرفة كلام العرب لابى محمد عبد الله جمال الدين بن هشام •

١٦ ـ شرح شواهد المغنى ـ جلال الدين السيوطى ـ مكتبة الحياة ـ بيروت •

١٧ ـ شرح القصائد العشر ـ للتبريزى •

١٨ ـ شرح المفصل ـ لابن يعيش ـ عالم الكتب ـ بيروت •

١٩ ـ الصحابى ـ لأبى الحسين احمد بن فارس ـ تحقيق : السيد احمد صقر ـ مطبعة عيسى البابى الحلبى ـ القاهرة •

٢٠ ـ الكافية فى النحو ـ ابن الحاجب ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت •

٢١ ـ كتاب سيبويه ـ لابى بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ـ تحقيق وشرح الاستاذ عبد السلام هارون ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧م •

٢٢ ـ لسان العرب لابن منظور ـ دار لسان العرب ـ بيروت •

٢٣ ـ معانى القرآن ـ لابى زكريا يحيى بن زياد الفراء ـ تحقيق

الاستاذين احمد يوسف نجاتى ومحمد على النجار ـ الهيئة المصريـــة العامة للكتاب ١٩٨٠م ٠

٢٤ ـ المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم ـ محمد فؤاد عبدالباقى ـ دار احياء التراث العربى ـ بيروت ٠

٢٥ ـ مغنى اللبيب ـ جمالا لدين بن هشام الانصارى ـ المكتبـــة التجارية ٠

٢٦ ـ المقتضب لابى العباس محمد بن يزيد المبرد ـ تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة ـ القاهرة ١٣٨٨هـ ٠

٢٧ ـ المنصف ـ شرح الامام ابى الفتح عثمان بن جنى لكتاب التصريف للامام ابى عثمان المازنى ـ البابى الحلبى (بمصر) ٠

٢٨ ـ النظم القرآنى فى كشاف الزمخشرى ـ د ٠ درويش الجنـدى دار نهضة مصر للطبع والنشر ـ ١٩٦٩م ٠

٢٩ ـ همع الهوامع شرح جمع الجوامع ـ جلال الدين السيوطى، دار المعرفة (بيروت) ٠

* * *

Whorf, B.L. (1945): 'Grammatical Categories.' In: F.W.Householder (ed.): *Syntactic Theory I* (1972: Penguin), pp.103-114.

Wiseman, D.J. et al. (1965): *Notes on some problems in the Book of Daniel.* (London.)

BIBLIOGRAPHY

Aharoni, Y. (1975): *Ktūvot ʿĀrad* (Arad Inscriptions). (Jerusalem.)

Barr, J. (1968): *Comparative Philology and the Text of the Old Testament.* (Oxford.)

Blake, F.R. (1917): 'Studies in Semitic Grammar.' *JAOS 35*, pp.375-77.

__________. (1940): 'The development of symbols for the vowels in the alphabets derived from the Phoenician.' *JAOS 60*, pp.391-413.

Bravmann, M.M. (1977): *Studies in Semitic Philology.* (Leiden.)

Chomsky, W. (1941): 'The history of our vowel-system.' *Jewish Quarterly Review (1941-42)*, p.27-49.

Cross, F.M. & D.N.Freedman (1952): *Early Hebrew orthography: a study of the epigraphic evidence.* (American Oriental Society.)

Cross, F. & S.Talman (1971): *Qumran and the history of the Biblical Text.*

Dahood, M. (1964): Psalms (3 parts). *The Anchor Bible.* (New York.)

Eissfeldt, O. (1965): *The Old Testament: An Introduction* (trans.: P.R. Ackroyd). (New York.)

Fleisch, H. (1961): *Traité de Philologie Arabe*, Vol. I. (Beyrouth.)

Gesenius, W. (1949): *Hebrew Grammar.* (Ed. E.Kautzsch; 2nd English edition, A.E.Cowley (ed.).) (London.)

Hall, Goldman-Schwartz (1973): *Ktūvot Misparot* (The Inscriptions Reveal). (Israel Museum, Jerusalem.)

Harris, Z. (1939): *Development of the Canaanite Dialects: An investigation in linguistic history.* (American Oriental Society.)

Kittl, R. (1937): *Biblia Hebraica.* (Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart.)

Morag, Shelomo (1962): *The Vocalization Systems of Arabic, Hebrew, and Aramaic.* ('s-Gravenhage.)

Orlinsky, H.M. (1940): 'Problems of *Kethib-Qere*.' *JAOS 60*, pp.30-45.

Revell, E.J. (1970): *Hebrew Texts with Palestinian Vocalization.* (Toronto.)

Rosenthal, F. (1967): *An Aramaic Handbook* (Parts I & II). (Wiesbaden.)

____________. (1968): *A Grammar of Biblical Aramaic.* (Wiesbaden.)

Segal, J.B. (1953): *The Diacritical Point and the Accents in Syriac.* (Oxford.)

von Gall, A.F. (1918): *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner.* (Giessen.)

NOTES

[1] Eissfeldt, p.676.

[2] Morag (1962), p.9.

[3] Whorf (1945), pp.103-114.

[4] W.Chomsky (1941), p.38.

[5] Morag (1962), p.17-18.

[6] Barr (1968), p.189.

[7] Z.Harris (1939), p.25.

[8] F.M.Cross & D.N.Freedman (1952), pp.5-6, 76.

[9] F.M.Cross & D.N.Freedman (1952), pp.55-7.

[10] Defective writing (*scripta defectiva*) consists in writing the words of the text without vowel signs or letters.

[11] See the Inscriptions in the Appendix.

[12] It is said that <u>š^{ə}mūʔēl</u>, "Samuel", is a compound proper noun comprising š^{ə}mū (= name + nominative marker ū) and ʔēl (= 'god').

[13] Cross & Freedman (1952), pp.51, 57.

[14] Cross & Freedman (1952), pp.49-51; and see the Siloam Inscription in the Appendix.

[15] Cross & Freedman (1952), pp.47-8.

[16] Harris (1939), pp.55-6.

[17] Cross & Freedman p.54, and Harris p.56.

[18] Harris p.56, and cf. Genesis 37:33, חיה רעה אכלתהו [hayyah raʕah ʔaxalathū].

[19] I.e., כ״ל״ ין

[20] See Appendix and Inscriptions catalogues listed in the Bibliography.

[21] See Rosenthal (1968), p.23; and Blake (1917), p.375-7.

[22] Compare Kittl's *Biblia Hebraica* with von Gall's Samaritan Hebrew Pentateuch.

[23] Cross & Freedman (1952), p.12.

[24] Harris (1939), p.25.

[25] Cross & Freedman (1952), pp.14-17, Nos. 10, 20, 32, 35.

[26] For more examples, see Kittl's *Biblia Hebraica*, Isaiah 3:8[a], 5:28[a], 9:5, 40:2[a],4[a],6[a],15[a],15[b],21[a], 41:2[a],29[a].

ation of certain words in both biblical Hebrew and biblical Aramaic—for example, הִוא, where the letters indicate that this is the third person singular masculine pronoun, while the dot under the first letter (on the right) gives the vocalization of the feminine counterpart. It must therefore be read as the feminine form. The Masoretes called this difference between the written and read forms, *Ketib-Qere*. The same thing occurs in the Aramaic: הִין must be read as third person plural feminine, not masculine.

There are also many confusions between the *matres lectionis* letters, even when they function as consonants, for example the Aramaic verb form <u>ʾitpᵊʿēl</u> is written both as ʾitpᵊʿēl and as hitpᵊʿēl in the same copy of the (Aramaic) book of Daniel; and similarly in the Qumran texts.[26] Cross & Freedman (1952:67) comment that the failure on the part of the Masoretes to recognize the existence of these doublets in Hebrew gave rise to the present confusion in the biblical text.

---

therefore minimal. However, there were some changes in orthography corresponding to changes of pronunciation: and by comparing various words on inscriptions with their Hebrew equivalents, we can draw certain conclusions. For example, in yd ([yadō]), "his hand"; ʿly ([ʿalēyū]), "against him"; ʾdtw ([ʾadōttew]), "his lady"; mšpṭh ([mišpaṭihū]), "his authority",[25] we notice that either zero, *w* or *h* stood for the third person masculine singular pronominal suffix in various inscriptions and various dialects. From this we can conclude that either *h* or *w* was deleted from the suffix [-hū] (-*hw*). Generally the *h* is deleted, but when there is ambiguity between a noun with the pronominal suffix and a noun with the inflectional suffix (the nominative -ū), the *w* is deleted. In the case of yd ([yadō]), the original form was *ydyhw: [yadayhū] > yadaw > yadō, showing a development of [ō] along the same lines as in Hebrew.

CONCLUSION

The absence of historical spelling and the flexibility in spelling practice is a common feature among the languages of the Semitic group, especially in Canaanite, Aramaic and Arabic. There were certain factors that gave rise to this flexibility:

1) the consonantal nature of their alphabet;
2) the use of their script as a simple & practical form of phonemic shorthand, rather than as a full representation of the spoken word;
3) the resultant regular & frequent revisions of the orthography to conform with changes in phonology & pronunciation; and
4) the absence of a highly centralized scribal caste.

This simplicity was an advantage in some ways, but a disadvantage in

> ition, it is used only to indicate the emphatic state, and in words where it is a root consonant. Not until later was it used as a *mater lectionis*. This could only occur after aleph in the final position had quiesced, especially after final a (as in lamedh aleph verbs, and in the emphatic state): a? > ā. It then was regarded as the sign for ā and extended to other cases, ultimately displacing *he* as a *mater lectionis*."

Nevertheless, even in biblical Aramaic variation between *h* and ? is found, as for example in the alternate forms ?nḥnh ("we"), [?anaḥnā] and ?nḥn?, [?anaḥnā] (Ezra 5:11).[21] And in the plural form of the gentilic ending, the aleph stands for [ē], e.g. yhwdy? ("the Jews"): [yᵊhūdāyē].

As regards Samaritan, in Kittl's *Biblia Hebraica* we find about 6,000 alternate readings cited from the Samaritan version labeled 'ɯ' (a Samaritan letter *S*), which deviate from the Masoretic text. The great majority of these variants are orthographical in nature, owing to a more plentiful use of *matres lectionis* in the Samaritan version; though the Samaritan also employs vowel points, like the Hebrew. Other differences include the replacement of Masoretic *ō* in some words by ā in the Samaritan Hebrew, e.g. MT mḥtw but ST mḥt?h in Genesis 20:6.[22] The Samaritan pentateuch also has many inconsistencies in its vocalization, i.e. it fluctuates between defective and plene writing in certain forms or words.

The Phoenician script (from which most of the writing systems of the Semitic languages are derived) is entirely consonantal (except for *w* and *y*) and its vocalization is based (by the scholars) on the vocalization of other Canaanite dialects, particularly Hebrew and Punic.[23] The phonemic character of the alphabet preserved it from a changing scribal tradition, as in

To summarize, therefore, it seems from specimens of Hebrew orthography in the inscriptions and epigraphies[20] that before the ninth century, Hebrew was written in a purely consonantal script. Then the use of *matres lectionis* began to develop, in the following way: by the middle of the ninth century final *matres lectionis* were introduced - mainly *w* and *y*, but later also *h* and *ʔ*. After a considerable period they began to be used medially with the same values (as vowel letters). During the same period the diphthongs [aw] and [ay] were represented by *w* and *y* respectively. Then when they were contracted, *w* and *y* continued to be written, thus becoming signs for [ō] and [ē]. So *w* came to resemble *h* as a sign for [ō] in final position (whereas final [ō] was formerly represented by *h*). Cross & Freedman (1952:4) describe the situation as follows:

> "Waw and yodh developed as vowel letters through the historical spelling of contracted diphthongs, or the coalescence of semivowels and homogeneous vowel sounds. He [Stade] also correctly maintained that aleph was not used as a *mater lectionis* until a much later period."

We turn now to a consideration of *matres lectionis* in other Semitic languages. In Aramaic, an occasional historical spelling initiated the system of final vowel representation, as for example in the dropping of the final -ā of the first person pronominal suffix: -iyā > iy > ī. This usage then spread to all final vowels, so that *y* was used for final [ī], *w* for final [ū], *h* for final [ā]. As for *ʔ* (aleph), Cross & Freedman (1952:33) say,

> "It has already been noted that in Old Aramaic, aleph is regularly consonantal, and is not used as a *mater lectionis*, exactly as in early Moabite and Hebrew. In final pos-

It seems that the pronominal suffixes of either perfective verbs or of nouns are the best attested category manifesting the inherited long vowels in Hebrew: and these are reflected in the orthography by *matres lectionis*. Other such categories are:

1) Some proper names: šᵉmaʿyahu, yhwʿly, ʿzh, bʿlmʿny;[15]
2) Verbs that have *y* as a third radical, e.g. bnh [banā], "he built"; bnyty [banītī], "I built";
3) Demonstratives, e.g. zh, ʔlh, kh [kō], kʔn [kān];
4) Question words, e.g. mh [mā], my [mī];
5) The masculine plural suffix -ym, e.g. sfrym [sᵊfārīm], "books";
6) Various other words, e.g. ʔlhym [ʔᵊlōhīm], "God", šwr [šōr], "ox", sws [sōs], "horse"....etc, and some feminine nouns ending in -h [-ā], e.g. brkh [berkā], "pool".

If we want to trace the development of *matres lectionis* as indicators of long vowels, we may begin with the problem of the homophony of *h* and *w* as symbols for the long vowel [ō]. For example, in the Siloam Inscription [reʿō], "his comrade", was originally *reʿehū: the *h* was deleted by syncope between vowels, giving *reʿeū; then the last two vowels coalesced to [ō].[16] In the Lachish Letters we find ʔnšw, "his men", which was pronounced [ʔanšaw, ʔanšō] in the Judahite dialect and [ʔanšēw] in the Israelite.[17] I think that this is a difference in number, i.e. [-aw] is the singular suffix and [-ēw] the plural; so that we have ʔanšaw, "his man", from *[ʔanšahū] > ʔanšaū > ʔanšō; and ʔanšēw, "his men", from *[ʔanšēhū] > ʔanšēu > ʔanšēw. The appearance of -h in the writing of Lachish, and in some Old Testament words, represents another orthographic tradition, therefore, in which the written reflex of the original [-hū] was retained despite subsequent sound changes.[18]

Harris assumes that the -h that is found representing the third radical of verbs of the form $/__\begin{Bmatrix}y\\w\end{Bmatrix}/$[19] is an orthographic sign standing for the

ates that before the ninth century B.C., Hebrew was written in a purely consonantal script: e.g. the defective writing[10] of the Gezer Calendar from the tenth century.[11] Another piece of evidence is found in the Shemaiah Seal: in the letters lšmʕyhw, which are read [lišmaʕyāhū] ("belonging to Shemaiah"), we see that the final vowel, [ū], is represented by the vowel letter *w*. This is considered as the first instance of a *mater lectionis* in Hebrew orthography, and the Seal is dated in the ninth century. It seems from the statements of some scholars that a system of final vowel letters was introduced into Hebrew at a time when final short vowels (case-endings, etc.) had been lost (except in certain relics, especially proper names[12]). The examples in which medial vowel letters seem to appear all date from the sixth century.[13]

Thus we may conclude that the Hebrew system of vowel letters was not indigenous, and did not arise gradually out of an accumulation of historical spellings (as was the case in French, where we find many evidences of Romance pronunciation surviving in the orthography). However, there are some inherited long vowels represented by *matres lectionis* in the orthography of some words, or of certain grammatical categories. For example, in the Siloam Inscription[14] we find some words ending with long vowels represented by *matres lectionis*: hnqbh, for which Cross and Freedman suggest the translation "its being tunneled through", with the vocalized transcription *hinnaqibō;

zh : "this" ([zē]);
hyh : "was" ([hayā]);
rʕw : "his comrade" ([reʕō]);
ky : "for" ([kī]);
hkw : "they struck" ([hikkū]);
ylkw: "and [the water] went ([yilxū]);
brkh: "pool" ([berkā]);
ʔmh : "cubit" ([ʔammā]).

The Massoretic reading is: ודן ויון מאוזל

"Dan and Javan going to and fro"

- but Millard has: ודני יין מאיזל

"and casks of wine from Izalla"[6]

It seems that Millard takes support for his reading from the apparatus criticus of the *Biblia Hebraica*, where it refers to the Septuagint version, which has יין, meaning "wine", instead of יון, the proper name in the Hebrew text.

Harris states that the Phoenician inscriptions have no representation of vowels, except where [y] and [w] became vowels in the course of regular sound change. He says, "there were several changes of orthography to conform with changes in pronunciation: When the suffix 'his' changed from [-ahū] to [-aw], its spelling in Byblos was changed from [-<u>h</u>] to [-<u>w</u>]; when the feminine suffix [-at] was replaced by [-ā], Phoenician orthography dropped the [-<u>t</u>] while Hebrew substituted for it the vowel-letter [-<u>h</u>]."[7] Later, Hebrew and Moabite extended the use of *y* and *w* for original long vowels at first only in word-final position, later also medially.

A. Rahlfs ascribes the origin of all *matres lectionis* to historical spelling. He assumes that the continual conflict between phonetic and historical orthography caused the general inconsistency in the use of *matres lectionis* in all Canaanite dialects. He also ascribes the insertion or omission of *matres lectionis* to an optional decision on the part of the scribes as to whether a word was ambiguous or not.[8] But Cross and Freedman reject the idea that the Hebrew system of vowel letters was indigenous, arising gradually out of an accumulation of historical spellings. They assign the variation in Hebrew orthography to the adoption of a system of *matres lectionis* already in existence.[9] This conclusion is drawn from their discussion of the epigraphic evidence for Hebrew orthography, which indic-

ed any attempt to introduce vowel letters into the sacred text which had not been there before. R. Ishmael warned a professional scribe to be very careful in his work, since the omission or addition of a single letter might mean the destruction of the whole world. There is a Talmudic dictum that says, "he who adds, subtracts" - recalling a biblical verse to the same effect (Deuteronomy 13:1)[4]. Thus the people of Massora did not adopt the liberal use of *matres lectionis* that was to be found in the Mishnaic texts. Instead, the scribes, and especially the teachers of the young, tried to devise a system of vowel-signs that would guide their pupils in the correct reading of the Torah without violating the injunction of Deut.13:1. Three vowel-systems were devised: the Babylonian, the Palestinian and the Tiberian. The first two are supralinear, and the last - which is the one in use today - is mainly sublinear.

The use of *matres lectionis* was the first step toward vocalization of the consonantal text of the Hebrew Old Testament. It was sufficient for an intelligent reading of the text, though there are instances where it has given rise to misunderstandings. For example, in Genesis 47:31 the Hebrew says that the aged Israel bowed down "on the top of his bed" (<u>miṭṭāh</u>); but the Septuagint reads that he bowed down "on the top of his staff" (<u>maṭṭeh</u>). Likewise in I Kings 19:2-3, which tells how Jezebel threatened Elijah with reprisals for his slaughter of her prophets, the consonantal text has וירא: this the Massoretes read as <u>wayyar?</u> ("and he saw..."), but the Septuagint as <u>wayyirā?</u> ("and he was afraid..."). This points up the problem of homographs.[5] Moreover, many philological treatments, though they do not abandon or emend the major consonants, nevertheless make other changes such as the displacement of word divisions and the interchanging of w and y. A case in point is the treatment of Ezk.27:19 by Millard:

1) The semantics of words is dependent on the triliteral stem, or root. The three radical phonemes (as a root) may be modulated in various ways by vowel additions to give related words, but these will always have related meanings.[3]

2) In all the languages of the Semitic family, no word begins with a vowel.

3) Most of the Semites in their early history transmitted their tradition orally; only a few of the 'elite' knew the writing system and worked as scribes. The pronunciation was therefore already well-known from this oral tradition, rendering the representation of the vowel-sounds unnecessary.

However, as Biblical Hebrew fell into disuse for conversational purposes, and some uneducated or younger people began to mispronounce the Hebrew words of the Scriptures in reading, it became necessary for scholars and teachers to devise some means of vocalizing the text so that it could be read correctly without any necessary previous acquaintance on the part of the reader with the pronunciation of the words. The use of vocalic aids to reading must have begun to develop even during the biblical period. The four letters that were previously employed consistently as consonants - א , ה, ו, & י (?, *h*, *w*, & *y*) - gradually began to lose their weak consonantal value in certain contexts, and became either 'silent' (though still written as orthographic relics), or were realized as a prolongation of the preceding vowel - and eventually came to be used as the so-called 'long vowels'.

About the seventh century A.D. a vocalic system was introduced by the Massoretes (a group of people interested in preserving and vocalizing the traditional Hebrew text). The system consisted of vowel-points or signs that were written in and around the consonants so as not to interfere with their traditional sacredness. To preserve the sacred word from change and the danger of errors in pronunciation, the guardians of the Jewish tradition check-

THE PROBLEM OF *MATRES LECTIONIS*

This short paper deals with *matres lectionis* as a linguistic problem and as historical evidence concerning the development of Biblical Hebrew. The discussion will therefore concentrate on *matres lectionis* as vowel-letters which guide the reader of Biblical texts.

Matres lectionis is a term describing the consonant signs used to indicate certain vowels in Masoretic Hebrew. It is translated from the Hebrew אמות הקריאה (ēmōth haqrīʔah: 'mothers of reading'), i.e. the vowel letters in the consonantal texts that guide the reader to the correct pronunciation or reading.

The Old Hebrew script is a purely consonantal script consisting of 22 signs, of which four are only occasionally used as indicators of certain long vowels[1]: א (ʔ) indicates the long vowel ā;
ה (*h*) indicates the long vowel ō, or sometimes ē (e.g. mšh, 'Moses' ([mošē]), and šlmh, 'Solomon' ([šlomō]).);
ו (*w*) is used either for long ū or long ō;
and י (*y*) is used either for long ī or long ē.

The proto-Canaanite alphabet from which the Hebrew script developed, originated as a system of writing in which only consonants were represented, vowels being left unexpressed.[2] Up to the first few centuries of the Christian era, the Old Testament was written in unpointed (unvocalised) consonantal Hebrew: the reader supplied the vowel sounds from memory. Most writing systems of the Semitic languages are consonantal, i.e. vowels are ignored, especially short vowels, and do not appear linearly with consonants in the writing of words. The vowels signs are omitted in the script for the following reasons:

THE PROBLEM OF

MATRES LECTIONIS

in Biblical Hebrew

and other Semitic languages

Dr. Mohamed S.El-Dalee

Alexandria University
Faculty of Arts
Dept of Phonetics

JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

Editor: Dr. EL-SEBAIE MOHAMED EL-SEBAIE

Vol. V.

1987

مجلة
الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية
تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير:
الأستاذ الدكتور السباعي محمد السباعي

العدد السادس
١٩٨٨

مجلة
الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية
تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

العدد السادس

١٩٨٨

مجلة علمية محكمة

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرســـت

الصفحة

تقـــديم

القارئ الكريم ..

بين يديك الآن العدد السادس من مجلة الدراسات الشرقية ، والذى تأخر صدوره نتيجة العديد من العقبات والمشكلات بعضها منا وبعضهـــا خارج عنا ..

وقد تحملنا الكثير حتى يصدر هذا العدد ، ايمانا منا بأن الفكر هو الحياة وهذه المجلة هى فكر جمعية خريجى أقسام اللغات الشرقية النابض .

يتميز هذا العدد بخصيصة مميزة ، الا وهى افراد اللغة العربيـــة وآدابها بالقدر الأكبر من المقـــالات والبحوث فيه وهى خصيصة كان لترقية كتابها الفضل فيها ، مع عدم اغفال مناحى الدراسـات الشرقيـة الأخـــرى .

كما انى أنتهز هذه الفرصة وأوضح ما سبق وان كتبت فيه من ان المجلة تشكر قراءها فى العالم العربى الذين حرصوا على الكتابه الى المجلة بآرائهم وامتنانهم ، وأود ان أوضح أن المجلة تفسح صفحاتها للمقالات والبحـــوث من الدول العربية بعد تحكيم هذه البحوث والمقالات . .

عزيزى القارئ ..

لا زلت أطلب واكرر الطلب فى ان تكتب لنا ما تراه مناسبا لتلافى ما يمكن ان يحدث بالمجلة من هنات وقصور ..

والى اللقاء فى العدد القادم باذن الله ..

السباعى محمد السباعى

اثـــر الاســـلام فى الاعـــلام العربية

دكتـور عاطف مدكـــور

كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

التسمية من الموضوعات التى أولاها الاسلام عناية خاصة ، فالقرآن الكريم ينهى المسلمين عن التنابز بالألقاب ، وكتب الحديث تروى عن النبى ﷺ فى هذا الصدد مجموعة من الأحاديث ، من مثل قوله : « انكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم ، فأحسنوا أسماءكم »(١) ، وقوله : « سموا بأسماء الأنبياء ، وأحب الأسماء الى الله عبد الله وعبد الرحمن ، وأصدقها حارث وهمام ، وأقبحها حرب ومرة » وغيرهما من الأحاديث الصحيحة . وكان « عمر بن الخطاب » يقول : « ثلاث يثبتن لك الود فى صدر أخيك : أن تبدأه بالسلام ، وتوسع له فى المجلس ، وتدعوه بأحب الأسماء اليه »(٢) .

وقد عنى فقهاء الاسلام بالاعلام عناية فائقة ، فصنفوا فى ذلك كتبا كثيره سجلوا فيها أسماء الصحابة والتابعين وأصحاب القراءات والمحدثين ، مثل « الاستيعاب فى معرفة الأصحاب » لابن عبد البر (ت ٤٦٣ هـ) ، و « تهذيب الأسماء واللغات » للنووى (ت ٦٧٦ هـ) ، و « ميزان الاعتدال فى نقد الرجال » للذهبى (ت ٧٤٨ هـ) ، و « غاية النهاية فى طبقات القراء » لابن الجزرى (ت ٨٣٣ هـ) ، و « الاصابة فى تمييز الصحابة » لابن حجر (ت ٨٥٢ هـ) ، وغير ذلك .

والذى حفز الفقهاء الى التأليف فى هذا الصنف من الكتب هو ما أثبته « النووى » فى مقدمة كتابه من أن فى « معرفة أسماء الرجال وأحوالهم وأقوالهم ومراتبهم فوائد كثيرة ، منها معرفة مناقبهم وأحوالهم فيتأدب بآدابهم وتقتبس المحاسن من آثارهم ، ومنها مراتبهم وأعصارهم فينزلون منازلهم ، ولا يقصر بالعالى فى الجلالة عن درجته ، ولا يرفع

---

(١) مسند أحمد : ١٩٤/٣

(٢) الكامل : ٤٠/١

غيره عن مرتبته .. فقد امرنا رسول الله ﷺ ان ينزل الناس منازلهم . ومنها انهم ائمتنا واسلافنا كالوالدين لنا ، واجدى علينا فى مصالح آخرتنا التى هى دار قرارنا ، وانصح لنا فيما هو أعود علينا فيقبح بنا ان نجهلهم ، وان نهمل معرفتهم ، ومنها ان يكون العمل والترجيح بقول اعلمهم واورعهم اذا تعارضت اقوالهم »(٣) . وكان للغويين واصحاب المعاجم - ايضا - اهتمام بالاعلام ، وذلك بحسبانها جزءا من اللغة ، فعمدوا الى تفسيرها والابانة عن معانيها ، فقد وضع ابن جنى (ت ٣٩٢ هـ) مثلا - كتابه « المبهج » جعل موضوعه تفسير اسماء شعراء الحماسة ، وكذلك فعل « المرزوقى » (ت ٤٢١ هـ) والتبريزى (ت ٥٠٢ هـ) فى شرح كل منهما لديوان الحماسة ، وقد اثبت جامعو المعاجم ما لا يحصى كثرة من اعلام العرب وفسروها وكشفوا عن معانيها .

ويستهدف هذا البحث القيام بجولة حول الاعلام القديمة (الجاهلية والاسلامية) ليرصد التغيرات التى ادخلها الاسلام فى قاموس الأعلام ، ويجلى نظامه المتبع فى تسمية الأشخاص .

* * *

أولا - نظام التسمية :

كان من سنن الجاهلية فى تسمية الأبناء أن يختاروا لهم اشنع الألفاظ ، وأبشع المعانى ، وقد قال أحد الشعوبية لأبى الدقيش الكلابى : لم تسمون أبناءكم بشر الأسماء ، نحو : كلب وذئب ، وعبيدكم بأحسن الأسماء نحو : مرزوق ورباح ؟ فقال : اننا نسمى ابناءنا لأعدائنا ، وعبيدنا لأنفسنا »(٤) . يريد أن الأبناء معدة للأعداء فاختاروا لهم شر

---

(٣) تهذيب الأسماء واللغات : ١/١٠

(٤) بلوغ الأرب : ١٩٣/٣

الاسـماء التى تقذف فى قلوب العدى بالرعب والفزع مثل : مساحق ومسافع ، ومؤرق ومسهر ، ووحشى ، وحنظلة ومرة ، ونحو ذلك ، أما العبيد فهم يسعون فى خدمتهم وقضاء حواجهم ، ولذا سموهم بالاسـماء الحسنة . وقد رفض الاسلام هذا النهج فى تسمية الأبناء ، ودعا النبى صراحة الى وجوب التسمية بالاسـماء الحسنة ، فقال ﷺ : « انكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء ابائكم ، فأحسنوا اسماءكم »(٥) . وفى سبيل هذه الغاية نجد النبى ﷺ يسلك مع اصحابه ثلاثة مسالك .

أولها : انه كان يعمد الى أسماء أصحابه القبيحة التى ورثوها عن الجاهلية فيغيرها الى أسماء حسنة ، وقد أخبرت السيدة عائشة عن النبى أنه كان « اذا سمع اسما قبيحا غيره »(٦) ، والاسم القبيح هو الذى يحمل معنى ينافى الشرع ، أو معنى تفزع منه النفس .

والامثلة على ذلك كثيرة ، منها ما يروى ان النبى ﷺ مر بامرأة سوداء ترقص صبيا لها ، وهى تقول :

ذؤال يا ابن القوم يا ذؤاله
يمشى الثطا ، ويجلس الهبنقه

فقال عليه السلام : لا تقولى ذؤال ، فانه شر « السباع »(٧) .

وقد غير النبى اسماء بعض الصحابة الذين ندل أسماؤهم على القساوة والغلظة الى ما يضادها من السماحة والليونة لأن المؤمن كما جاء

---

(٥) مسند أحمد : ١٩٤/٣

(٦) مجمع الزوائد : ٥١/٨ .

(٧) العين : ٤٤٤/٧ ، واللسان : ثطا . وذؤاله : الذئب .

فى الحديث « هين لين » . من هذه الأسـماء « حرن » كان يغيره الى ضده : « سهل » ، لأن « الحزن » هو الأرض الصلبة فيها خشونة ووعورة ، اما السهل فهو الأرض المنبسطة اللينة ، من هؤلاء «سهل بن سعد » الانصارى ، كان اسمه « حزنا » فسماه النبى « سهلا »(٨) . ويروى أن « حزن بن ابى وهب » المخزومى(٩) جاء الى النبى ﷺ فقال له : ما اسمك ؟ قال : حزن . قال : أنت سهل . قال : لا اغير اسما سمانيه ابى . قال ابن المسيب : فمازالت الحزونة فينا بعد »(١٠) . يعنى الحزونة فى الأخلاق والطباع . وقد كشف « حرن » عن عدم رضائه ان يستبدل « سهلا » بحزن بقوله فى رواية أخرى : « لا ، لأن السهل يوطأ ويمتهن »(١١) ، وهو منطق الجاهلية الذى أراد الاسلام ان يمحوه .

وغير النبى أيضا اسم « عتلة » أو « نشبة » الى « عتبة »(١٢) .

وقد غير النبى هذين الاسمين لما يوحيان به من معان بغيضة ، اذ « العتلة » هى المدرة الكبيرة تنقلع من الأرض ، وهى ايضا « العصا الضخمة من حديد لها راس مفلطح يهدم بها الحائط »(١٣) ، ومنه اشتق « العتل » (بضمتين ولام مشـددة) وهـو الجافى الغليظ . أما « نشبة » فهو اسـم من اسـماء الذئب ، وسمى بدلك لانشابه اظافيره فى الفريسة ، وهو اسـم يوحى بالتوحش والفظاظة ، ولذلك قال « الحارث بن بدر » الغدانى : كنت نشبة فصرت عنبة ، اى كنت اذا

---

(٨) الاصابة : ٣٢٥/١ ، ٨٨/٢

(٩) صحابى من المهاجرين ، وهو « سعيد بن المسيب » .

(١٠) فتح البارى : ٥٧٤/١٠

(١١) سنن ابى داود : ٥٨٦/٢

(١٢) انظر ، الاصابة : ٤٥٤/٢

(١٣) القاموس : (العتلة) ١١/٤

نشبث وعلقت بانسان لقى منى شرا ، فقد أعقبت اليوم ورجعت »(*) .

أما « عتبة » فهو من « العتب » أى اللوم على اساءة تود ان يقلع صاحبها عنها ، أو من « المعاتبة » وهى تواصف الموجدة ومخاطبة الادلال ، وكلام المدلين اخلاءهم طالبين حسن مرجعتهم ، ومذاكرة بعضهم بعضا ما كرهوه(١٤) . وفى هذا دليل على سجاحة النفس وطيب الخلق .

ومن الأسماء التى غيرها النبى « زحم » ، غيره الى « بشير » . ولا يخفى النكر الذى فى كلمة « زحم » فالزحم هو الزحام ، وهما مصدران ، يقال : زحمه زحما وزحاما اى ضايقه . أما « بشير » فاشتقاقه من البشر وهو الطلاقة وحسن الوجه ، وهما يبعثان على التفاؤل وانبساط النفس .

واسم « العاص »(١٥) غيره النبى الى ضده « مطيع » . فعل ذلك مع « مطيع بن الأسود » العدوى(١٦) ، ومع « مطيع بن عامر » اخى « ذو اللحية » الكلابى(١٧) .

وكذلك من كان اسمها من النساء « عاصية » فكان يغيره الى « مطيعة » أو « جميلة »(١٨) ، وكان هذا أيضا صنيعه فى الكنى فمن

(*) السابق : (نشبة) ١٣٢/١

(١٤) اللسان : عتب .

(١٥) العاص : اسم منقوص فيجوز فيه اثبات الياء وحذفها ، فيقال : العاصى والعاص . انظر تاج العروس : ٢٤٥/١٠

(١٦) صحيح مسلم بشرح النووى : ٤١٣/٧

(١٧) الاصابة : ٤٢٦/٣

(١٨) انظر الاصابة : ٢٦٢/٤ ، ٤٠٨

كانت كنيته « أبا العاص » كان يكنيه « ابا مطيع » كما فعل مع « أبى مطيع هشام بن وائل » السهمى(١٩) . و « مطيع » من الأسماء الجديدة التى دخلت قاموس الأعلام العربية فى الاسلام .

ومن الاسماء التى كرهها النبى ﷺ فغيرها اسم « أصرم » ، غيره الى « زرعة »(٢٠) . وذلك لأن « الصرم » معناه القطع والفقر ، ويقال : أصرم الرجل اذا افتقر ، ورجل مصرم وأصرم أيضا : أى قليل المال(٢١) ، فالكلمة تدل على الفقر والعوز ، اما « الزرعة » فهى البذر ، وهى أيضا موضع الزرع ، يقال : ما فى الأرض زرعة « أى موضع يزرع فيه »(٢٢) فاختار النبى هذا الاسم لأن « الزرعة » مصدر الخير والنماء . و « زرعة » من الأسماء الجاهلية التى أبقى عليها الاسلام ، وبه سمى « زرعة بن عمرو » الذى هجاه النابغة الذبيانى بقوله(٢٣) :

نبئت « زرعة » والسفاهة كاسمها   يهدى الى غرائب الأشعار

و « حارم » غيره النبى الى « مطعم »(٢٤) . « والشيطان » هو كل عات متمرد من انس أو جن أو دابة(٢٥) . والشيطان عدو للمؤمنين يستعيذون بالله منه ، ولذلك فقد كره النبى هذا الاسم وغير

---

(١٩) انظر الاصابة : ٦٠٤/٣
(٢٠) المستدرك : ٢٧٦/٤
(٢١) اللسان : (صرم) .
(٢٢) القاموس : (زرع) ٣٣/٣
(٢٣) الديوان : ٥٤
(٢٤) انظر الاصابة : ٢٩٩/١
(٢٥) القاموس : (شطن) ٢٤٠/٤

اسم « شيطان بن قرط » لما جاءه وسأله عن اسمه الى « عبد الله ابن قرط »(٢٦) ٠

والغراب أخبث الطيور ، وهو عندهم رمز البعد والفراق ، وقد قالوا : « أشأم من غراب » ، وقالوا : ليس شيء يتشاءم به الا والغراب أشأم منه(٢٧) ٠ وقال الشاعر(٢٨) :

مشائيم ليسوا مصلحين عشيرة ولا ناعبا الا ببين غرابهـــا

ولذلك غير النبى اسم « غراب بن رائطة » القرشى عندما سأله عن اسمه يوم حنين الى « مسلم »(٢٩) ٠ وقد سمى الجاهليون « سالما » و « سليما » و « مسلمة » ، ولكن « مسلما » من احداثات الاسلام ٠ و « والحبـاب » : الحية ، واسم شيطان ، و « ام حباب » كنية الدنيا(٣٠) ، ولذا كره النبى هذا الاسم وغير اسم « الحباب بن عبد الله ابن أبى » فسماه « عبد الله »(٣١) ٠ وهناك نفر من الصحابة تسموا بهذا الاسم ، منهم : الحباب بن المنذر ، وابن فيطى ، وابن زيد ، وابن جبير ، وابن عمير ، وابن عبد الله(٣٠) ، ولم يغير النبى أسماءهم لأن الكراهة فى الأسماء كراهة تنزيه أو استحباب لا كراهة تحريم ٠

وغير النبى اسم امرأة كان اسمها « جثامة » الى « حسانة »(٣٢) ،

---

(٢٦) مجمع الزوائد : ٥١/٨

(٢٧) تاج العروس : ٤٠٧/١

(٢٨) المؤتلف : ٦٠

(٢٩) الاستيعاب : ٣١٨/٣ ، وتحفة المودود : ١٠٤

(٣٠) القاموس : ٥١/١

(٣١) الاصابة : ٣٣٦/٢

(٣٢) السابق : ٢٥٨/٤

لأن « جثامة » فعالة من » الجثوم « اى المبالغة فى لزوم المكان ، أو كثرة الوقوع على الصدر ، ويقال : رجل جثامة كناية عن النئوم الكسلان الذى لا يميل الى الحركة ، او هو « البليد الذى لا ينهض بالمكارم »(٣٣) .

قال « يربوع بن حنظلة » يرثى اخاه « مازنا »(٣٤) :

وما كان وقافا اذا الخيل احجمت ولا ورعا جثامة فى الاماكن

وهذه صفات لا يحبذها الاسلام ، ولا يجوز للمسلم أن يتصف بها بل عليه أن يجد فى السعى والعمل ، أما « حسانة » فهو وصف مشتق من « الحس » أو من « الحسن » وكلاهما مما يستحب وترغب فيه النفس .

و « المضطجع » مولى « عمر بن معتب » غير النبى ﷺ اسمه الى « المنبعث »(٣٥) ، وذلك لأن « المضطجع » هو الذى وضع جنبه بالأرض ، من قولهم : اضطجع ، اذا نام أو استلقى ووضع جنبه بالأرض ، وكنوا به عن الكسل والقعود عن المكارم ، يقال : « رجل ضجعة أى كثير الاضطجاع كسلان ، أو لازم للبيت لا يكاد يخرج ولا ينهض لمكرمة ، أو عاجز مقيم »(٣٦) ، ومنه « التضجيع فى الأمر اى التقصير فيه ، وهذه أمور ينزه الاسلام المسلمين أن يتصفوا بها . أما « المنبعث » فهو المندفع لشأنه بخفة ونشاط ، من قولهم : انبعث فلان لشأنه اذا سار ومضى ذاهبا لقضاء حاجته ، وانبعث مطاوع بعث ، يقال : بعثه فانبعث

---

(٣٣) المعجم الوسيط : ١٠٧/١

(٣٤) امالى اليزيدى : ٤٦

(٣٥) انظر الاصابة : ٤٥٨/٣

(٣٦) القاموس : (الضجع) ٥٥/٢

اى حمله على الفعل فاندفع اليه ، ويقال ايضا : بعث فلانا من منامه ، اذا أهبه(٣٧) ٠

وغير النبى اسم « حرام » الى « حلال »(٣٨) لأن الحرام هو الممنوع من فعله ، فكأن المنادى : « ياحرام » ينادى : « ياممنوع » وهذا مما تتشاءم منه النفس ، والحرام منه الخبيث ، قال تعالى : « ويحرم عليهم الخبائث »(٣٩) فالحرام مع اقتضائه للمنع يوحى ايضا بالخبث ، اما « الحلال » فهو ضد ذلك ويوحى بالطيب ، قال تعالى : « احل لكم الطيبات »(٤٠) ٠

و « الحسيل » مصغر « حسل » وهو ولد الضب ، والضب حيوان غليظ الجسم خشنه ، عاف النبى ﷺ اكل لحمه ، وقد غير النبى اسم « حسيل بن عرفطة » ، سماه « حسينا »(٤١) وغير النبى اسم « بغيض ابن حبيب » حين وفد عليه فسماه « حبيبا »(٤٢) ، وكذلك كره اسم « الاسود » فغيره الى « المقرب » مرة(٤٣) ، والى « بيض »(٤٤) مرة٠

ومن الأسماء التى غيرها النبى « عازب »(٤٥) ، وذلك لأن

---

(٣٧) السابق : (بعث) ١٦٢/١

(٣٨) انظر الاصابة : ٣٥١/١

(٣٩) الأعراف : ١٥٧

(٤٠) المائدة : ٤ ٠

(٤١) الاصابة : ٣٢٨/١

(٤٢) السابق : ١٦٢/١

(٤٣) السابق : ٤٥/١

(٤٤) نفسه : ١٨/١

(٤٥) غير النبى اسم « عازب » النصرى ، فسماه « عفيفا » ٠ انظر ٠ الاصابة :

« العازب » هو من لا أهل له أى زوجة . يقال : عزب الرجل ، اذا ترك النكاح(٤٦) . وقد كره النبى هذا الاسم لأنه ينافى الشريعة ، قال عليه السلام : « فمن رغب عن سنتى فليس منى » يقصد النكاح . وقال أيضا : « يامعشر الشباب ، من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء »(٤٧) . وغير النبى أيضا اسم « شهاب »(٤٨) ، لأن الشهاب « شعلة من نار ساطعة »(٤٩) ، ويقال للكوكب الذى ينقض على اثر الشيطان بالليل لاستراقه السمع شهاب(٥٠) ، قال تعالى : الا من خطف الخطفة فاتبعه شهاب ثاقب »(٥١) .

ويصرح النبى ﷺ ان اقبح الأسماء : حرب ومرة(٥٢) . وانما كانا كذلك لما يثيرانه بحسب معناهما اللغوى من معان شديدة الوقع على النفس الآمنة ، فالحرب مجلبة للدمار والفناء ، وسبب عريض لكل بلية ، وقد قال « زهير بن أبى سلمى » فى الحرب وما تجره من شرور(٥٣) :

وما الحرب الا ما علمتم وذقتم وما هو عنها بالحديث المرجم

---

(٤٦) القاموس : (العزب) ١٠٣/١

(٤٧) فتح البارى : ١٠٦/٩ . والباءة : مؤن النكاح ـ الوجاء : رض الأنثيين رضا يذهب شهوة النكاح .

(٤٨) انظر الاصابة : ١٥٨/٢

(٤٩) القاموس : (الشهب) ٩٠/١

(٥٠) تاج العروس : ٣٢٧/١

(٥١) الصافات : ٣٧

(٥٢) مسند أحمد : ٢٤/٢ ، ١٢٨

(٥٣) شرح القصائد السبع الطوال : ٢٦٧ ـ ٢٧١

متى تبعثوها تبعثوها ذميمة ... وتضر اذا ضريتموها فتضرم
فتعرككم عرك الرحى بثفالها ... وتلقح كشافا ثم تنتج فتتئم
فتنتج لكم غلمان اشأم كلهم ... كاحمر عاد ثم ترضع فتفطم
فتغلل لكم ما لا تغل لأهلها ... قرى بالعراق من قفيز ودرهم

ومثله قول « أبى قيس بن الأسلت » الأنصارى(٥٤) :

انكـرته حتـى توسـمته ... والحـرب غول ذات أوجاع
من يذق الحـرب يجد طعمها ... مـرا وتتركه بجعجـاع

أما « مرة » فاشتقاقه من المرارة ، والتسميه به تستتبع التكنية بـ « أبى مرة » التى هى كنية ابليس ، ولذلك قبح النبى هذا الاسم ، وغير كنية مولى « العباس بن عبـد المطلب » من « أبى مرة » الى « ابى حلوة »(٥٥) .

ومن الأسـماء التى صد عنها الاسلام تلك التى نبعث على التطير ، قال النبى ﷺ : « ولا تسمين غلامك يسارا ولا رباحا ولا نجيحا ولا أفلح ، فانك تقول : اثم هو ؟ فلا يكون ، فتقول : لا » . وبدهى أن الكراهة لا تختص بهذه الاسماء وحدها بل تنسحب على كل ما يماثلهـا من الأسـماء مثل مبارك ومفلح وخير وسرور ونعمة ، وما اشبه ذلك ، فان المعنى الذى كره له النبى التسـمية بتلك الأربعة موجود فيها ، فانه يقال : أعندك خير ؟ أعندك سرور ؟ أعندك نعمة ؟ فتقول : لا ، فتشمئز القلوب من ذلك وتتطير بـه ، وتدخل فى بـاب المنطـق

---

(٥٤) المفضليات : ٨٤/١ ، ومجالس ثعلب : ١٩٥ . الجعجاع : كل موضع سوء .

(٥٥) انظر الاصابة : ٤٥/٤

المكروه(٥٦) . وهذه الكراهة ـ كما سبق ـ كراهة تنزيه لا تحريم ، فقد كان فى الصحابة من تسمى بمثل هذه الأسماء ولم يغيرها النبى مثل « رباح » غلامه ، و « بركة »(٥٧) أم أيمن .

اما المسلك الثانى الذى اتبعه النبى فى التسمية فهو الابقاء على الأسماء الجاهلية التى تحث على قيمة من القيم التى زكاها الاسلام . من هذه الأسماء « الحارث وهمام » ، وقد نص عليهما النبى ، قال : « واصدقها ـ أى الاسماء ـ حارث وهمام »(٥٨) . وهما اسمان كما اشار النبى يصدقان على كل انسان . « فالحارث » اسم فاعل من « حرث الأرض يحرثها حرثا ، اذا أصلحها وهيأها للزرع » أو من قولهم : « حرث لدنياه اذا كسب لها ، ومن ذلك قوله تعالى : « من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه »(٥٩) . أى يكتسب لآخرته ، فالحارث : هو الكاسب الذى يعمل لدنياه أو لآخرته . وقد سمى الجاهليون « حارثا » و « حريثا » و « حويرثا » .

وأما « همام » فهو « فعال » على المبالغة من « هم بالأمر ، اذا عزم عليه »(٦٠) ، وهو وصف يستغرق الجنس البشرى كله ، فلا يوجد انسان الا وله هم يشغله ، وقد قال « ابن القيم »(٦١) : لما كان كل عبد متحركا بالارادة ، والهم مبدأ الارادة ، ويترتب على

---

(٥٦) تحفة المودود : ٩٢
(٥٧) انظر الاصابة : ٤٣٢/٤
(٥٨) سلسلة الأحاديث الصحيحة : ٦٠٦/٢
(٥٩) الشورى : ٢٠
(٦٠) تاج العروس : ١١٠/٩
(٦١) زاد المعاد : ٦/٢

ارادته حركته وكسبه ، كان أصدق الأسماء اسم « همام » واسم « حارث » اذ لا ينفك مسماهما عن حقيقة معناهما » . « وهمام » أيضا من الأسماء الجاهلية القديمة(٦٢) .

اما المسلك الثالث من مسالك النبى فى تسميه أصحابه ، فهو انه كان ﷺ يبتدع أسماء جديدة لم تطرق آذان العرب فى الجاهلية ، مثل « الحسن والحسين »(٦٣) اللذين سمى بهما « سبطيه » ، و « بشير » و « مطيع » و « عفيف » و « المنبعث » وغير ذلك . ويمكننا أن نضم الى هذه الاسماء الجديدة فى الاسلام اسماء الانبياء الذين ذكرهم القرآن الكريم ، ومنها : محمد وأحمد .

* * *

ثانيا ــ التسمية بأسماء الأنبياء :

عرف العرب فى ظل الاسلام طائفة من الأعلام الأعجمية سموا أنفسهم بها ، وهذه الأعلام هى أسماء النبيين والرسل الذين قص القرآن قصصهم . وقد ندب النبى أمته الى التسمى بأسماء الأنبياء ، فقال لأصحابه : « تسموا بأسماء الأنبياء »(٦٤) .

والنبى حين يدعو أصحابه الى ذلك انما يهدف أن تظل أسماء الأنبياء حية فى نفوس المسلمين فلا تنسى ، وهذا بدوره يذكر الناس

---

(٦٢) ذكر الأعشى من اسمه « همام » فى قوله (الديوان : ١٣٥)

فانى بحمد الله لم افتقدكم اذا ضم « هماما » الى حلولها

(٦٣) وجد فى قبائل طىء « الحسن » بفتح الحاء وسكون السين ، و « الحسين » فتح الحاء وكسر السين . انظر قلائد الجمان : ١٥٩

(٦٤) مسند أحمد : ٣٤٥/٤

دائمــا بأوصافهم وأخلاقهم ، فالاسم يذكر ـ بداهة ـ بمسماه • على اننا نلمح ســببا آخر فى شيوع هذه الأســماء ، وهو حلاوة جرسها ، وسهولة النطق بها ، فجميعها الفاظ حســنة لا تنكرها الأذن ، ولا يتعثر فيها اللسان ، وهذا فى حد ذاته مدعاة لذيوعها بين الناس •

وجميع اسماء الأنبياء أعجمية الا أربعة أسماء هى : آدم وصالح وشعيب ومحمد »(٦٥) •

وقد حفظ لنا القرآن الكريم من أسمائهم خمســا وعشرون اسما(٦٦)• والعرب عندما ينقلون شيـئا من كلام العجم فانهم يعربونه أى يغيرون فى حروفه بالحذف أو الاضـافة أو الابدال حتى يوافق أبنية العربيــة ويجرى على سننها • وتتميز الاعــلام عن سائر المعربات فى أن صورتهــا الأصلية لا تتغير كثيرا مما يجعل ابدال الحروف فيها أقل من غيرها •

ومن أسماء الأنبياء التى عربت وتسمى بها بعــد الاسلام ما يأتى ::

* ابراهيم : وهــو عــلم عبرى ، وأصــله فى العهــد القديم

אַבְרָהָם « افراهام » ويرد أحيانا אַבְרָם

« افرام » • وهو علم مركب من : אָב

بمعنى أب ، و רָם بمعنى سمو ، فيصير معناه فى العبرية

« أبا السـمو » أو « أبا المجد » •

وقد عرف الجاهليون هذا الاسم وتكلموا به على وجوه مـختلفة ، فقالوا : ابراهيم ، وهو الأشهر ، وقالوا : « ابراهام » وبه قرأ «ابن عامر»

---

(٦٥) المعرب : ٦١

(٦٦) الاتقان : ١٣٧/٢

الشامى أحد القراء السبعة(٦٨) وقالوا أيضا « ابراهم » بتثليث الهاء وحذف الياء ، ويروى أن « عبد المطلب » قال :

عـــذت بما عـاذ به ابراهـم   مســتقبل القبـــلة وهـــو قائم

ومن صـــور الاسم التى نطقوا بها أيضـا « ابرهم » . قال « عبد المطلب »(٦٩) .

نحـن آل اللــه فى كعبتـــه   لم يزل ذاك على عهد ابْرَهم

واذا كان العرب عرفوا الاسم ونطقت به السنتهم الا انهم لم يسموا به الا فى الاسلام ، وكان أول من سمى به هو النبى نفسه ، فقد سمى ابنه « ابراهيم »(٧٠) .

* ومن الأنبياء « اسحاق » ابن ابراهيم الخليل أبو انبياء بنى اسرائيل ، وهو اسم منقول عن العبرية أيضا ، وهو فى العهد القديم יִצְחָק ويكتب أحيانا فى الشعر יִשְׂחָק وهى تقارب صيغة « اسحاق » المستخدمة فى العربية . والاسم مشتق من الجذر الثلاثى צחק بمعنى ضحك وتعليل اسم العلم «اسحاق» وارد فى التوراة(٧١)

* ومنهم « اسماعيل » عليه السلام ، وهو ابن « ابراهيم »

---

(٦٨) التيسير لأبى عمرو الدانى : ٧٦ (طبعة الأستانة) .

(٦٩) المعرب : ٦١ ، وانظر أيضا : تهذيب الأسماء واللغات ٩٨/١

(٧٠) أمه « مارية » القبطية ، ولدته فى ذى الحجة سنة ثمان من الهجرة ، وتوفى لعشر خلون من شهر ربيع الأول سنة عشر .

(٧١) انظر التكوين : ١٧/١٧ ، ١٩ ، ١٢/١٨

من السيدة « هاجر »(٧٢) ، و « اسماعيل » جد العرب ، والاسم في التوراة יִשְׁמָעֵאל «يشماعيل» ومعناه : من يسمعه الرب ،

وهو مركب من الفعل שָׁמַע « يشمع » = يسمع ، و

אֵל ايل = الرب (٧٣) ، وقد عربوا الاسم فقالوا «اسماعيل»

وهو الأكثر ، و « اسماعين » أيضا بالنون . قال الراجز(٧٣) :

قال جوارى الحـى لـما جينا   هذا ورب البيت اسماعينـا

* « الياس » أيضـا من انبياء بنى اسرائيل ذكره القرآن في قوله تعالى : « وإن الياس لمن المرسلين »(٧٥) . وقوله : « وذكريا ويحيى وعيسى والياس كل من الصالحين »(٧٦) . وقد ذكر البخارى في كتاب الأنبياء أن « الياس » هو « ادريس »(٧٧) . وقد عاش « الياس » النبى بعد انقسام دولة « سليمان » ، وقد اشتهر بمعجزات اوردها سفر الملوك الثانى ، ومنها صعوده الى السماء(٧٨) . ويقال انه سيعود قبل قدوم المسيح المخلص(٧٩) . و«الياس» معرب אֵלִיָּהוּ ايليا ،

---

(٧٢) التكوين : ١٢/٢٥ ـ ١٨

(73) Hebrew and Chaldee Lexicon, p. 343 .

(٧٤) المعرب : ٦٣ ، وانظر : تهذيب الأسماء واللغات : ١١٨/١

(٧٥) الصافات : ١٢٣

(٧٦) الأنعام : ٨٥

(٧٧) تهذيب الأسماء واللغات : ١٢٥/١

(٧٨) الملوك الثانى : ٦/٢

(٧٩) ملاخى : ٢٣/٣

אֵלִיָּהוּ ايليا هو ،وكلاهما ورد فى العهد القديم،ومعنى الاسم : الهى يهوه . وقد عرف الجاهليون اسم « الياس » ، فقد سمى به « الياس بن مضر » زوج خندف « ليلى بنت حلوان » لم يسم به فى الجاهلية غيره .

* و «ايوب» ايضا معرب אִיּוֹב ايوف » كما ورد فى العهد القديم فى السفر المسمى باسمه . و «ايوف» اسم مفعول من الجذر אָיַב ويعنى المضطهد،وقد يكون ذلك اشارة الى المصائب التى امتحن بها . على ان بعض الباحثين يرد الاسم الى الجذر אוב « اوف » الذى يقابل الفعل العربى «آب» اى رجع ، ومنه الوصف«أواب» الذى ورد فى القرآن وصفا لايوب عليه السلام فى قوله تعالى:«نعم العبد انه اواب »(٨٠) .

* و « داود » ايضا من انبياء بنى اسرائيل ، وقد تظاهرت الآيات والأحاديث على عظم فضل الله تعالى عليه ، قال تعالى : « ولقد آتينا داود وسليمان علما وقالا الحمد لله الذى فضلنا على كثير من عباده المؤمنين »(٨١) وقال : « ولقد آتينا داود منا فضلا يا جبال أوبى معه والطير والنا له الحديد»(٨٢) . وقال : « يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض »(٨٣) وغير ذلك .

---

(٨٠) ص : ٤٤

(٨١) النمل : ١٥

(٨٢) سبأ : ١٠

(٨٣) ص : ١٦

وفى الحديث الصحيح « أحب الصيام الى الله صيام داود ، واحب الصلاة الى الله صلاة داود ، كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه ، وينام سدسه ، وكان يصوم يوما ويفطر يوما ، ولا يفر اذا لاقى » وكان النبى - صلى الله عليه وسلم - اذا ذكر داود قال « كان اعبد البشر »(٨٤) .

وصور الاسم في العبرية דָּוִד دافد ، و דָּוִיד

«دافيد » ايضا(٨٥) . وهو اسم مفعول من דּוֹד « داود » اى احب ، فيكون داود بمعنى محبوب . وقد ورد الاسم فى شعر الجاهلية(٨٦) ، ولكنهم لم يسموا به .

* و « زكريا » ورد ذكره في قوله تعالى (٨٧) : « ذكر رحمة ربك عبده زكريا اذ نادى ربه نداء خفيا » . وفى قوله : « هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لى من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب أن الله يبشرك بيحيى » وغير ذلك من الآيات .

وقد عاش « زكريا » النبى بعد السبى البابلى ، وله فى العهد القديم سفر يحمل اسمه ، والأصل العبرى هو זְכַרְיָה زخريا » وايضا « זְכַרְיָהוּ زخريا هو » ومعناه : من يتذكره

---

(٨٤) تهذيب الأسماء واللغات : ١/١٨٠ - ١٨١
(85) Hebrewand Chaldee Lexicon. p. 191.

(٨٦) انظر : المزهر فى علوم اللغة : ٢١٢/١

(٨٧) مريم : ٢

الرب ، هو ماخوذ من : « זָכַר زاخر » اى ذكر(٨٨) . وقد عرب على صور هى : زكريا بالقصر ، وزكرياء بالمد(٨٩) . وقرىء بهما فى السبع ، وزكرى بتشديد الياء وتخفيفها ، والخامسة « زكر »(٨٩) .

* ومن هؤلاء ايضا « سليمان بن داود » الذى حكم مملكة اسرائيل ما بين سنتى ١٠١٥ ـ ٩٧٥ق.م. و «سليمان» معرب שְׁלֹמֹה « شلومون »(٩٠) ، ومعناه : المسالم او المحب للسلام ، وهو مشتق من שָׁלֵם « شالم »

وقد تكلمت به العرب فى الجاهلية ، وقد ورد فى شعر النابغة الذبيانى فى قوله(٩١) :

الا « سليمان » اذ قال الاله له قم فى البرية فاحددها عن الفند

ولكنهم لم يسموا به احدا فى الجاهلية .

* و « موسى » معرب מֹשֶׁה موسى » بكسرة ممالة

وفسر بمعنى «المنتشل» وهو صيغة اسم الفاعل من מָשָׁה

(88) Hebrewand Chaldeelexicon, p. 731 .

(٨٩) الجمهرة : ٣٢٤/٢ ، المعرب : ٢١٩ ، وانظر : تهذيب الأسماء : ١٩٧/١

(90) Hebrew and Chaldee Lexicon, p. 831.

(٩١) الديوان : ٢٠ واحددها : امنعها ، الفند : الخطأ فى القول والفعل مما يفند صاحبه عليه ويلام .

بمعنى سحب او انتشل او خلص • وهذه الصيغة لا تتناسب مع السياق فى قصة موسى ، فهو الذى انتشل من الماء ، فكان يجب أن يسمى بصيغة اسم المفعول وهى מָשׁוּי « ماشوى » ، وعلى ذلك يفسر بعض العلماء الاسم بمعنى المنتشل للشعب اى مخلص بنى اسرائيل حتى يستقيم المعنى مع صيغة الاسم ، وفى هذا مخالفة للتعليل الذى أوردته التوراة(٩٢) • وذهب فريق من العلماء الى أن « موسى » اسما مصريا قديما فى معناه واشتقاقه(٩٣) • ولم يعرف عرب الجاهلية هذا الاسم ، وانما عرفوه فى الاسلام لما نزل القرآن الكريم ، وسمى المسلمون أبناءهم بأسماء الأنبياء على سبيل التبرك •

و « هارون » أخو « موسى » عليهما السلام ، وأصل الاسم العبرى هو אַהֲרֹן « اهرون »(٩٤) • ومعنى الاسم غامض واشتقاقه غير مؤكد •

و « يعقوب » منقول من العبرية أيضا من יַעֲקֹב « يعقوف » وهو مشتق من الجذر الثلاثى עקב « عاقف » بمعنى : عقب ، أو من עָקֵב « عاقيف » أى قبض بعقب (شخص) ، وقد سمى « يعقوب » بذلك

---

(٩٢) الخروج : ١٠/٢

(٩٣) انظر مقال أ • د محمد خليفة حسن فى « مجلة الدراسات الشرقية » المجلد الثالث ، بعنوان : « نظرة نقدية فى قضية الأصل المصرى القديم لموسى وديانته » •

(94) Hebrew Chaldee Lexicon, p. 514.

لانه خرج من بطن امه ويده قابضة بعقب توامه « عيسو »(٩٥) .
و « يوسف » هو ابن « يعقوب » عليهما السلام ، وقد خصه القرآن الكريم بسورة كاملة سميت باسمه . و «يوسف» معرب יוֹסֵף « يوسيف » العبرى ، وهو ماخوذ اما من יֹסֵף بمعنى : ياخذ واما من יָסַף ياسف » اى : اضاف ، وعلى ذلك يكون معنى الاسم : المضيف(٩٦) .

ومنهم ايضا « يونس بن متى » عليه السلام ، وهو من انبياء بنى اسرائيل ، وله ضمن اسفار العهد القديم سفر يحمل(٩٧) اسمه وقد ذكره القرآن فى قوله تعالى : « وان يونس لمن المرسلين »(٩٨) و «يونس» هو « ذو النون » الذى ورد ذكره فى قوله تعالى : « وذا النون اذ ذهب مغاضبا »(٩٩) ، و «يونس» اصله العبرى יוֹנָה يونا » اى حمامة .

ومن اعلام الاناث التى ذكرت فى القرآن « مريم » ام « عيسى » عليه السلام ، و « مريم » معرب מִרְיָם العبرى بمعنى « البدينة » ، وهو ماخوذ من الجذر מָרָא (١٠٠) . ولم

---

(٩٥) انظر التكوين : ٢٦/٢٥

(96) Hebrew and Chaldee Lexicon, p. 343 .

(٩٧) انظر انتكوين : ٨/٨

(٩٨) سورة الصافات : ١٣٩

(٩٩) تهذيب الأسماء واللغات : ١٦٧/٢

(100) Hebrew and Chaldee Lexicon, p. 343 .

يعرف العرب فى الجاهلية هذا الاسم ولكنهم عرفوه بعد الاسلام وسموا به كثيرا(١٠١) .

ثالثا ـ شيوع الأسماء المركبة :

وهى الأعلام المكونة من كلمتين أو اكثر ، وهى :

المركب الاضافى ، وهو المكون من مضاف ومضاف اليه ، ويعرفه النحويون بأنه : « كل اسمين جعلا اسما واحدا ، منزلا ثانيهما منزلة التنوين مما قبله » . وذلك مثل : عبد شمس ، وقوة العين .

ومنها المركب الاسنادى : وهو كل كلمتين أسندت احداهما الى الأخرى ، ويعرفونه بأنه « كل كلام عمل بعضه فى بعض » ، وذلك نحو تسميتهم : تابط شرا ، وشاب قرناها ، و « برق نحره » ، و « ذرى حبا » .

ومنها ايضا ـ المركب المزجى ، وهو ما ركب من اسمين ركب احدهما مع الآخر تركيب مزج حتى صارا كالاسم الواحد ، فنزل الاسم الثانى منزله تاء التانيث من الاسم الأول ، نحو : معد يكرب ، و « حضرموت » و « سيبويه » . وهذا التركيب خاص بالاعلام ، فلا وجود لتركيب مزجى خارج دائرة العلم .

والمركبات الاسنادية نادرة فى الأعلام العربية (الجاهلية والاسلامية) ولا نكاد نظفر منها بأمثلة اكثر مما ذكرناه ، وكذلك الشأن فى المركبات المزجية ، أما المركب الاضافى فهو اكثر المركبات شيوعا فى الأعلام ، وقد سموا بها كثيرا رجالا ونساء فى الجاهلية والاسلام . ولذلك فسوف نقصر هذا البحث على المركبات الاضافية .

لقد عرف الجاهليون عددا محدودا من أسماء الأعلام المركبة تركيبا اضافيا ، وقد جاء هذا التركيب عنهم فى أربعة أشكال هى كما يلى :

(أ) ان يرد المضاف بلفظة « عبد » ، والمضاف اليه اسم احد

---

(١٠١) انظر ، الاصابة : ٤٠٧/٤

اصنامهم التى عبدوها فسموا « عبد العزى » ، و « عبد مناة » ، و « عبد يغوث » ، ونجد فى تسمياتهم « عبد شمس » مما يدل على عبادتهم لها وتقديسهم اياها ، كما انهم عظموا الكعبة البيت العتيق ، فسموا « عبد الكعبة » ، كذلك سموا « عبد الله » ، وهذا دليل على معرفتهم بالله ، ولكنهم لم يعرفوه حق معرفته ، فلم يعبدوه حق عبادته .

(ب) أن تتصدر كلمة « عبد » ثم يتلوها اسم سيد من ساداتهم ، او كبير من كبرائهم ، كما فى تسمياتهم : « عبد تيم » و « عبد القيس » ، و « عبد الأشهل » ، و « عبد مناف » ونحو ذلك ، مما يدل على النظام الطبقى الذى ساد مجتمع الجاهلية .

(جـ) ان يضاف العلم الشخصى الى شىء او وصف لزمه او عرف به ، مثل « زيد الخيل » ، و « عروة الصعاليك » ، او اله مثل : « زيد مناة » و « عوف مناة » .

(د) ان يكون الاسم مصدرا بكلمة « أب » او « أم » اى على صورة الكنية ، مثل « أبى بكر » ، و « أبى نخيلة » .

وقد انكر الاسلام الشكلين الأولين ، فالتسميه بالشكل الاول شرك صراح ، فليس فى الكون من اله الا الله ، والتسمية على الشكل الثانى امتهان لكرامة الانسان ، وقد قال تعالى : « ولقد كرمنا بنى آدم »(١٠٢) . وقد بين النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ ان افضل الاسماء ما عبد لله ، فقال : « اذا سميتم فعبدو » ، وقال أيضا : « احب الأسماء الى الله ما تعبد به »(١٠٣) ، ثم يخصص منها

---

(١٠٢) الاسراء : ٧٠

(١٠٣) فتح البارى : ٥٧٠/١٠

« عبد الله » و « عبد الرحمن » ، فيقول : « ان احب أسمائكم الى الله : عبد الله ، وعبد الرحمن »(١٠٤) . وربما كان ذلك لأن هذين الاسمين جمعا بين أخص أسماء الله وبين اعلى صفات المؤمنين ، فأخص أسمائه تعالى هو الله ، وأخص صفاته سبحانه هو « الرحمن » ، واخص وصف للمؤمن الحق هو كونه « عبدا » لله .

و « الله » علم على الاله المعبود بحق ، وهو اسم للذات العلية الموصوفة بصفات الكمال ، وهو اسمه تعالى الذى اختص به وحده ، قال تعالى : « هل تعلم له سميا »(١٠٥) . وقد ورد اسم « الله » فى القرآن (٢٦٩٧) مرة(١٠٦) ، مما يدلنا على ان « الله » هو اسم علم على الذات العلية الموصوفة بصفات الكمال ، وأن بقية « الأسماء الحسنى » هى صفات لله داخلة فى مسمى اسمه ، أى أن اسم « الله » يتضمن بالضرورة معانى جميع الأسماء الحسنى ، لأنه « علم » يدل على الذات الجامعة لكل الصفات الالهية ، أما سائر الأسماء فلا يدل واحدها الا على معنى واحد ، من علم او قدرة او فعل او غير ذلك . قال تعالى : « هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم . هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر . سبحان الله عما يشركون . هو الله الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى . يسبح له ما فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم »(١٠٧) .

وقد أضيف الى اسم « الله » جميع الأسماء الأخرى ، ولم يضف

---

(١٠٤) مسند أحمد : ٢٤/٢ ، ١٢٨

(١٠٥) مريم : ٦٥

(١٠٦) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم . ٤٠

(١٠٧) الحشر : ٢٢ ـ ٢٤

هو الى أى منها ، قال تعالى : « ولله الأسماء الحسنى »(١٠٨) ، أى ان « الأسماء الحسنى » منسوبة كلها الى « الله » .

أما « الرحمن » فقد ورد فى القرآن سبعا وخمسين مرة(١٠٩) ، وقد جاء علما على سورة من سوره ، وجاءت كلمة « الرحمن » فى هذه السورة لتمثل وحدها آية كاملة .

و « الرحمن » مأخوذ من الرحمة ، على وزن « فعلان » ، وهو من ابنية المبالغة الدالة على السعة والشمول ، فالرحمن هو ذو الرحمة الشاملة التى وسعت كل شىء . ولذلك كان « الرحمن » صفة يختص بها الله سبحانه وتعالى ولا يوصف بها غيره ، فيجوز القول : فلان رحيم القلب ، ولا يجوز رحمن القلب . ولما كان « الرحمن » وصفا مختصا بالله فقد حسن مجيئه منفردا غير تابع لمجىء اسم الله ، وقد قال تعالى : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى »(١١٠) فقد سوى بين « الرحمن » وبين « الله » الذى لا يشركه فيه غيره .

وقد ذهب بعض اللغويين الى أن « الرحمن » علم مختص بالله ، فليس الرحمن مثل العليم والقدير والسميع والبصير وغيرها من الصفات التى يوصف بها غير الله ، ودليلهم على ذلك وروده فى القرآن غير تابع لما قبله ، كقوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى »(١١١) وقوله : « الرحمن علم القرآن »(١١٢) . وهذا شأن الأسماء المحضة

---

(١٠٨) الأعراف : ١٨٠

(١٠٩) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : ٣٠٧

(١١٠) الاسراء : ١١٠

(١١١) طه : ٥

(١١٢) الرحمن : ١ ، ٢

لأن الصفات لا تذكر وحدها دون الموصوف ، وعلى هذا الاعتبار اعربوا « الرحمن » فى « البسملة » بدلا من « الله » . وقد رفض « السهيلى » هذا الاعراب محتجا بأن الاسم الأول (الله) لا يفتقر الى تبيين ، فانه أعرف المعارف كلها ، ولهذا قالوا : « وما الرحمن » ، ولم يقولوا : ما الله ؟ . ولكنه وان جرى مجرى الأعلام فهو وصف يراد به الثناء(١١٣) .

ولم يعرف العرب فى الجاهلية اسم « الرحمن » ، ولذلك لما ذكره النبى صلى الله عليه وسلم قالت قريش : أتدرون من الرحمن الذى يذكره محمد ؟ . هو كاهن باليمامة ، فأنزل الله : « ولقد نعلم أنهم يقولون انما يعلمه بشر ، لسان الذى يلحدون اليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين »(١١٤) .

أما كلمة « عبد » المصدر بها كلا الاسمين ، فقد وردت فى لسان العرب على معنيين :

الاول : بمعنى المملوك اى العبودية للمخلوق ، اما الثانى فيعنى الانسان عموما حرا كان أو مملوكا لأنه مربوب لله عز وجل(١١٥) .

وقد ورد اللفظ فى القرآن على المعنيين ، فمن المعنى الأول قوله تعالى : « ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شىء »(١١٦) ، وقوله « الحر بالحر ، والعبد بالعبد »(١١٧) ، وعلى الثانى وهو

---

(١١٣) بدائع الفوائد : ٢٣/١ .
(١١٤) الاشتقاق : ٥٨
(١١٥) القاموس : (العبد) ٣١١/١
(١١٦) النحل : ٧٥
(١١٧) البقرة : ١٧٨

العبودية للخالق خمسا وعشرين مرة(١١٨) ، كان المقصود في اكثرها نبيا من الانبيـــاء فقد اثنى اللـه على نوح بـ « انه كـان عبـــدا شـكورا »(١١٩) ، وكان داود كمـا كان سـليمان « نعم العبــد انه أواب »(١٢٠) • ويصف النبي بأنه « عبده » فيقول : « فاوحى الى عبده ما أوحى »(١٢١) ويقول : « الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتـاب »(١٢٢) •

فالعبودية لله ـ اذن ـ مقام رفيع يسـعى اليه الانسـان المؤمن • ونسـجل هنا ملاحظة أن كلمة « عبـد » لم تضـف الا الى « اللـه » و « الرحمن » من الاسماء الحسنى • ولعلنا ندرك بعد ذلك السر فى قول النبى : « أن أحب اسمائكم الى الله عبد الله وعبد الرحمن » • وقد قال فى ذلك ابن القيم(١٢٣) : « لما كان الاسم مقتضيا لمسماه ومؤثرا فيـه كان أحب الأسـماء الى الله ما اقتضى أحب الأوصاف اليه كعبد الله وعبد الرحمن ، وكانت اضافة العبودية الى اسم « الله » واسم « الرحمن » أحب اليه من اضافتهما الى غيرهما كالقاهر والقادر ، فعبد الرحمن أحب اليه من عبد القادر ، و « عبد الله » أحب اليه من عبد ربه •• ولما غلبت رحمته غضبه ، وكانت الرحمة أحب اليه من الغضب كان عبد الرحمن أحب اليه من عبد القاهر » ••

وقد الحق بعض العلماء بهذين الاسمين ما كان مثلهما كعبد الرحيم

---

(١١٨) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : ٤٤٣

(١١٩) الاسراء : ٣٠

(١٢٠) ص : ١٧ ، ٣٠

(١٢١) النجم : ١٠

(١٢٢) الكهف : ١

(١٢٣) زاد المعاد : ٦/٢

وعبد الملك وعبد الصمد ، وهم فى ذلك يحتجون بظاهر النص فى الحديثين : « اذا سميتم فعبدوا » ، و « أحب الأسماء الى الله ما تعبد به » ، وقدسمى النبى أبناء الصحابة عبد الملك وعبد الجبار وعبد الحميد ، وعبد العزيز وعبد القيوم ونحو ذلك(١٢٤) .

وأياما كان الامر فقد توسع المسلمون بعد النبى فى التسمية بما عبد الله .

وقد غير النبى ما عبد من أسماء أصحابه لغير الله ، فكان اسم « عبد الرحمن بن عوف » فى الجاهلية « عبد عمرو » ، وكان اسم « أبى هريرة » « عبد شمس بن صخر » فسماه النبى « عبد الرحمن »(١٢٥) ، وغير النبى اسم رجل كان يسمى «عبد العزى» فسماه « عبد العزيز » ، وآخر يدعى « عبد الحجر » فسماه « عبد الله » ، وكذلك فعل مع كان اسمه « عبد مناف » و « عبد الجان » و « عبد الكعبة »(١٢٦) . وغير ايضا الأسماء التى أضيفت فيها العبودية الى السادة والكبراء مثل : « عبد تيم ، وعبد الحارث ، وعبد عمرو ، وعبد عوف ، و « عبد كلال أو كلول »(١٢٧) ولذلك فقد اتفقت كلمة العلماء على تحريم كل اسم معبد لغير الله ، وهذا يبين اختلاف نهج الاسلام عن نهج الجاهلية .

ومن المركبات الاضافية التى كرهها الاسلام لأن فيها تعاظما لا يجوز

---

(١٢٤) انظر الاصابة : ٣/١٥٦ ـ ١٥٨

(١٢٥) انظر الاصابة : ٤/٢٠٢

(١٢٦) انظر المرجع السابق : ٢/١٩٠ ، ٢٧٥ ، ٢٩٨ ، ٣٠٦ ، ٤٠١ ، ٤٢٣

(١٢٧) انظر السابق : ٢/٢٩٢ ، ٣٢٥ ، ٣٣٨ ، ٤١٥

لمخلوق « ملك الأملاك » ، وفى الحديث الشريف : « ان اخنع اسم عند الله رجل يسمى « ملك الأملاك »(١٢٨) • وفى رواية أخرى : « أختى الأسماء يوم القيامة عند الله رجل يسمى ملك الأملاك »(١٢٨) •

« اخنع » اسم تفضيل من الخنوع ، اى اذل الأسماء واقهرها ، قيل : أخنع هنا بمعنى افجر ، من الخنعة ، وهى الفجرة والريبة ، والخانع : هو المريب الفاجر(١٢٩) • واما « اخنى » فاسم تفضيل من الخنا ، وهو الفحش فى القول ، أو هو الهلاك ، يقال : اخنى عليهم الدهر ، اى اهلكهم •

والأملاك : جمع قلة ، مفرده : ملك ، ويجمع على « ملوك » فى الكثرة • والملك هو ذو الملك ، اى السلطان والتصرف ، وذو الملك فى الحقيقة هو الله ـ جل وعلا ـ لأنه صاحب السلطان الأعلى والتصرف المطلق ، فهو ـ سبحانه ـ مالك الملك « قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء ، وتنزع الملك ممن تشاء ، وتعز من تشاء ، وتذل من تشـــاء ، بيدك الخير ، انك على كل شىء قدير »(١٣٠) • فالله ـ وحده ـ هو مالك الملك ، ولذا فهو « ملك الأملاك » لا ينازعه فى ملكـه منـازع من المخلوقين •

ولا شك أن الكراهة تنسحب على كل تركيب يحمل معنى« ملك الأملاك » مثل سلطان السـلاطين ، وأمير الأمراء ، وشاهنشاه(١٣١)

---

(١٢٨) فتح البارى : ٥٨٨/١٠

(١٢٩) القاموس : ١٩/٣

(١٣٠) آل عمران : ٢٦

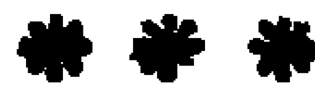
(١٣١) « شاهنشاه » لقب الأكاسرة الفرس ، وهو « ملك الملوك » وقد ورد فى شـعر الأعشى ، قال :

وكسرى « شاهنشاة » الذى سار ملكه   له ما اشتهى راح عتيق وزنبق

ديوانه : ١١٦

ويقول ابن القيم : « وفى معنى ذلك كراهية التسمية بقاضى القضاه ، وحاكم الحكام ، فان حاكم الحكام ـ فى الحقيقة ـ هو الله ، ولقد كان جماعة من اهل الدين والفضل يتورعون عن اطلاق لفظ « قاضى القضاة » ، و « حاكم الحكام » قياسا على ما يبغضه الله ورسوله من التسمية بملك الاملاك ، ... وكذلك تحرم التسمية بسيد الناس ، وسيد الكل »(١٣٢).

وهكذا يتبين أن للاسلام فلسفة واضحة فى اختيار الاسماء ، فالاسلام يتطلب فى الاسم ان يكون مما يبعث على الارتياح وطمانينة النفس ، ويحث على الفضيلة ومكارم الاخلاق ، ويدعو الى القيم التى يدعو اليها الاسلام ، ولذا كان النبى يعمد الى اسماء الجاهلية التى تخالف هذه المعانى فيغيرها ، ومن هنا صح القول أنه فى ظل الاسلام تغيرت خريطة « العلم العربى » فصار للمسلمين اعلام اسلامية كما كان للجاهليين اعلام جاهلية ، وكان وراء هذا التغيير اختلاف القيم والمبادىء التى توارثها الجاهليون عن تلك التى آمن بها المسلمون .



رابعا : اتخاذ الالقاب الحسنة :

كان الجاهليون اكثر ما يستخدمون الألقاب فى الذم واظهار العيوب ، فلما جاء الاسلام نهى المسلمين عن ذلك ، فقال تعالى : « ولا تلمزوا انفسكم ولا تنابزوا بالالقاب »(١٣٣) اى لا تتداعوا بالمكروه منها تاليفا للقلوب ، وشياعا للمحبة بين الناس . ولذا كان النبى ـ ﷺ ـ اذا لقب احدا من اصحابه لا يقصد الى ذمه بل الى مدحه والثناء عليه ، وكان يلقبه بأصدق ماعرف فى الصحابى من الصفات المعنوية لا المادية ، فكان أبو بكر « الصديق » لأنه أول من

(١٣٢) تحفة المودود : ٩١

(١٣٣) الحجرات : ١١

صدق النبى وآمن به ، وانه لم يخلط صدقه بكذب ، وكان فعله دائما يصدق قوله ، وقد قال « على بن أبى طالب » وهو على المنبر : « ان الله ـ عز وجل ـ سمى ابا بكر على لسان نبيه ـ ﷺ ـ صديقا »(١٣٤) ولقبه أيضا « عتيقا » اى معتوقا من النار . ولقب النبى « عمر بن الخطاب » الفاروق(١٣٥) ، وذلك لأنه يفرق بين الحق والباطل ، والفاروق : صيغة مبالغة على وزن « فاعول » .

و « حمزة بن عبد المطلب » « أسد الله » ، وقد قال النبى بعد استشهاده بأحد : « لن اصاب بمثلك ابدا ، ونزل « جبريل » فقال ان حمزة مكتوب فى السماء أسد الله واسد رسوله » (١٣٦) . وكذلك لقبه « سيد الشهداء »(١٣٧) . ولقب « خالدا » سيف الله ، وقال فيه « لاتؤذوا خالدا فانه سيف من سيوف الله ، صبه الله على الكفار»(١٣٨) ولقب مولاه أبا عبد الرحمن « سفينة » (١٣٩) بقصد تشبيهه بها فى حمل الأثقال والأمتعة .

وهكذا كان الرسول ﷺ يلقب أصحابه بما عرف فيهم من الصفات الايجابية وهى القاب مدح وثناء ، ولم يؤثر عنه تلقيبه أحدا بصفة مذمومة ، ولذلك نجد فقهاء الاسلام يتفقون على أنه « يحرم تلقيب الانسان بما يكرهه سواء كان صفة له كالأعمش والأبلح والأعمى والأصم والاقرع والاعرج والابرص ، والاحول والاثبج ، والاصفر والاحدب والازرق

---

(١٣٤) الاصابة : ٣٤٣/٢

(١٣٥) السابق : ٥١٩/٢

(١٣٦) فتح أبارى : ٣٧١/٧ .

(١٣٧) لسابق : ٧ /٣٦٨ .

(١٣٨) : ٧ / ١٠١ .

(١٣٩) مسندأحمد : ٥ / ١٢٠ .

والافطس ، والاشتر والاثرم ، والاقطع والزمن والمقعد والاشل ، وسواء كان صفة لأبيه أو أمه ، او غير ذك مما يكرهه . واتفقت العلماء على جواز ذكره بذلك على سبيل التعريف لمن لا يعرفه الا بذلك كهؤلاء المذكورين فى المثال ، فانهم ائمة وعلماء مشهورون بهذه الالقاب . ولا يعرفهم اكثر الناس الا بالالقاب ، واتفقوا على جواز تلقيبه باللقب الحسن ومـــا لا يكرهه »(١٤٠) .

وفى عصر الخلفاء الراشدين ظهر نوع آخر من الالقاب ، يمكن ان نسميه القاب التشريف، اذ كان لابد للخليفة او ولى امر المسلمين أن يلقب بما يميزه عن سائر الناس ، وقد اكتفى « ابو بكر الصديق » أول من ولى امره المسلمين بعد النبى ﷺ بلقب « الخليفة » .

تم تلاه « عمر بن الخطاب » فرأى أن فى لقب « الخليفـــة » كثيرا من العنت والمشقة اذ يتحتم ان يتكرر اللقب مع كل خليفة جديد ، فأبو بكر خليفة رسول الله ، وعمر خليفة خليفة رسول الله ،وعثمان خليفة خليفة خليفة .. وهكذا ، ولذلك رأى أن يلقب بـ« أمير المؤمنين » ، وأصبح هذا لقب الخليفة الرسمى حتى نهاية الدولة الاموية (١٣٢ هـ) .

ولقبا « الخليفة » و « أمير المؤمنين » من الالقاب الاسلامية المحضة لم يعرفا الا فى ظل الاسلام . والخليفة مأخوذ من : خلف فلانا خلفا وخلافة أى جاء بعده فصار خليفته .

وهو اختصار للعبارة المطولة « خليفة رسول الله ﷺ » ، أما اللقب الثانى فهو مركب اضافى من « أمير » وهو من يتولى الامارة ، والثانى مأخوذ من الايمان ، وهو ما وقر فى القلب وصدقه العمل ، وهو اعلى مرتبة من الاسلام ، ولذلك قال تعالى : « قالت الاعرابى آمنا قل لم تؤمنوا

---

(١٤٠) تهذيب الاسماء واللغات : ١ / ١٢ .

ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم »(١٤١) ومن ثم آثر « عمر بن الخطاب » رضى الله عنه أن يكون أميرا للمؤمنين لا أميرا للمسلمين ٠

ولما آلت الدولة الى بنى العباس أصبح للالقاب شأن عظيم فى دولتهم، فاستكثروا من ألقاب التشريف والتفخيم ، وكان ذلك صدى للتغيير الكبير الذى طرأ على نظم الدولة الاسلامية ، والذى كان من مظاهره الميل الى الاقتباس من حضارة الفرس وتقاليدهم ٠ وكانوا يقصدون بهذه الالقاب امورا مختلفة مثل تكريم صاحب اللقب أو الاشادة بفضائله ، أو كسب رضائه، أو اشباع غروره ، أو تغطيه ضعفه او غير ذلك ٠

وقد رأى العلماء فى ذلك بدعة مخالفة للشرع الاسلامى لما فى الالقاب من التزكية والكذب والتشبه بالاعاجم ، وقد حرم الاسلام تزكية النفس أو الغير ، فقال تعالى : « فلا تزكوا انفسكم »(١٤٢) ، وقال : « ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم بل الله يزكى من يشاء ولا يظلمون فتيلا ٠ انظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به اثما مبينا »(١٤٣)٠ وبمثل ذلك جاء الحديث النبوى : « لا تزكوا على الله احدا ، ولكن قولوا : اخاله كذا ، وأظنه كذا » ٠

وهكذا نرى أن العصر الاسلامى يشهد تحولا فى مدلول الالقاب ، فبعد أن كان اللقب يطلق فى الجاهلية مقصودا به الذم واظهار العيب صار فى ظل الاسلام يطلق لتكريم صاحب اللقب والاشادة بفضله ، ولذلك نجد أن بعض الالقاب ذاعت فى الناس وطغت على الاسماء حتى صار أصحابها لا يعرفون الا بها ٠

---

(١٤١) الحجرات : ١٤ ٠

(١٤٢) النجم : ٣٢ ٠

(١٤٣) النساء : ٤٩ ، ٥٠ ٠

خامسا : الحرص على الكنى :

ظلت الكنية فى الاسلام كما كانت فى الجاهليه مظهر الاحترام ودليل التكريم ، ولذلك نجد كثيرا من الصحابة عرفوا بكناهم ولم تعرف اسماؤهم ولا انسابهم مثل « ابى امية » الفزارى ، « وابى امامة » الانصارى ، « وأبى الدحداح » الانصارى ، و « أبى ريمة » ، و « أبى سعدان » وغيرهم ، ومنهم من شهر بكنيته دون اسمه مثل « ابى هريرة » و « أبى الدرداء » ، و « ابى ذر » الغفارى ، وأبى موسى الاشعرى ، و « أبى محذورة » المؤذن ، وأبى طلحة الانصارى الذى يقول(١٤٤) :

أنا «أبو طلحة» واسمى « زيد » وكل يوم فى جر ابى صيد

وبعضهم اختلف فى اسمه مثل : « أبى عقرب » البكرى ، و « أبى عنبة » الخولانى ، وغيرهما .

وقد اباح النبى لاصحابه أن يكتنوا بما يشاءون غير كنيته « أبى القاسم » ، فقد جاء فى الحديث : « سموا باسمى ولا تكتنوا بكنيتى » (١٤٥) . واظن أن نهى - ﷺ - انما بنصد به الجمع بين اسمه وكنيته ، وقد قال ابو هريرة : « نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يجمع بين اسمه وكنيته »(١٣٦) ، واظن أيضا أن هذا الحظر مقصور على جيل الصحابة بدليل أن بعض الصحابة سمى ابنه « محمدا » وكناه « ابا القاسم » منهم « طلحة بن عبد الله » بل قيل ان النبى نفسه هو الذى كناه ، ومنهم « محمد بن ابى بكر » ، و « محمد بن سعد » ، و « محمد بن جعفر بن ابى طالب » ، و « محمد بن عبد الرحمن بن

---

(١٤٤) الاصابة : ٤ / ١١٣ .

(١٤٥) فتح البارى : ١٠ / ٥٧١ ، ٤/٢٣٩ .

(١٤٦) فضل الله الصمد : ٢ / ٣١٢ .

عوف » ، و « محمد بن حاطب بن ابى بلتعة » ، و « محمد بن الاشعث ابن قيس » فقد كانت كنية كل هؤلاء المحمدين « ابا القاسم » ، وآباؤهم وهم صحابيون اجلاء ـ هم الذين كنوهم بهذه الكنية .

وكان الرجل يكنى باكبر اولاده ، فكان النبى يكنى باكبر ابنائه « القاسم » ، وكان « العباس بن عبد المطلب » يكنى « ابا الفضل » ، و « الفضل » هو أكبر ابنائه التسعة ، وتكنى « على بن ابى طالب » باكبر بنيه « الحسن » . وقد روى « شريح الحارثى » انه وفد على النبى ـ ﷺ ـ مع قومه ، فسمعهم النبى يكنونه بأبى الحكم فقال النبى : ان الله هو الحكم ، واليه الحكم ، فلم تكنى ابا الحكم ؟ فقال : ان قومى اختلفوا فى شىء فاتونى فحكمت بينهم ، فرضى كلا الفريقين ، فقال النبى ما احسن هذا ! فما لك من الولد ؟ قال : شريح ومسلم وعبد الله . قال : فمن أكبرهم ؟ قال : شريح : قال : فانت أبو شريح » .

ويجوز تكنية الرجل بغير ابنائه ، فقد كنى النبى «عمر بن الخطاب» أبا حفص ، وليس من ابنائه من اسمه « حفص » ، وربما كنى النبى أصحابه الذين لم يولد لهم ، مثل « صهيب » فقد كناه « أبا يحيى »(١٤٧) و « عبد الله بن مسعود » كناه « أبا عبد الرحمن » ولم يولد له(١٤٨) . وقد تكون التكنية بأحد الاقارب لتكنية السيدة عائشة « أم عبد الله » أى عبد الله بن الزبير » ابن اختها أسماء .

وربما كنى الرجل بشىء التزمه وعرف به ، من ذلك تكنية النبى «أنسا» بأبى حمزة،وهى بقلة كان أنس يجتنبها وكان من طعمها لذع، فسميت « حمزة » بفعلها ، يقال : رمانة حامزة أى فيها حموضة(١٤٩) .

---

(١٤٧) فتح البارى : ٧/٤٤ .
(١٤٨) مجمع الزوائد : ٨ / ٥٦ .
(١٤٩) النهاية : ١ / ٤٤٠ .

ومثل ذلك تكنية «ابى هريرة» بسبب هرة جعلها فى كمه(١٥٠) . وكذلك تكنية «زينب بنت خزيمة » زوج النبى « ام المساكين » لأنها كانت تحبهم .

ولم تكن الكنى مقصورة على الكبار بل ربما كنوا الصبية ايضا على قصد التفاؤل بطول العمر والبقاء ، والامل فى انهم سوف يعيشون حتى يولد لهم ، وايضا للامن من التلقيب لأن الغالب أن من ذكر شخصا ـ فيعظمه ـ ان لا يذكره باسمه الشخصى ، فاذا كانت له كنية أمن من تلقيبه ، ولهذا قال قائلهم : « بادروا أولادكم بالكنى قبل أن تغلب عليها الألقاب » .

ولم يكن العرب فى ظل الاسلام يفرقون فى الكنى بين الابن والابنة فكان كثير من الصحابة يكنون بأسماء بناتهم ، منهم « ابو فاطمة » الازدى ، و « ابو امامة » وابو امامة الانصارى الباهلى ، و « ابو أمية » الفزارى ، و «ابو مريم» السلولى وابو ليلى الانصارى ، وابو اميمة الجشمى ، وغيرهم كثيرون .

ومن الخلفاء « ابو ليلى معاوية بن يزيد » ، وكان « مروان بن الحكم » قد وثب على الخلافة بعده ، فقال الشاعر(١٥١) :

انى أرى فتنة تغلى مراجلها والملك بعد «ابى ليلى» لمن غلبا

وربما يعكس ذلك احدى القيم التى جاء بها الاسلام وهى المساواة بين الرجل والمرأة .

ولم يكن الجاهليون يعرفون الا الكنى المصدرة بكلمتى « أب » و«أم» مما يدل على النظرة الضيقة التى كان يدين بها العرب آنذاك ، وهى

---

(١٥٠) الأذكار : ٢٥٣ .

(١٥١) نهاية الأرب : ١٥٨

التعصب للقبيلة والاعتزاز بسلسلة النسب ، ثم جاء الاسلام فاستل من القلوب سخائمها ، وكسر بينهم جواجز العصبية القبلية ، فصار المسلمون بنعمة الدين الجديد اخوانا بعد ان كانوا اعداء ، ومن هنا تظهر فى المجتمع الاسلامى كنى جديدة تتصدرها كلمتا « اخ » و « اخت » ٠

والكنية عند العرب دليل الاحترام والتقدير ، ولذلك يرى اهل العلم انه من تمام الادب ان يكنى اهل الفضل ومن قاربهم عند مخاطبتهم او الكتابة اليهم ، او الرواية عنهم ، كذلك لا يجوز ان يذكر الرجل كنيته فى كتابه ولا فى غيره الا ان لا يعرف الا بكنيته ، او اذا كانت الكنية اشهر من اسمه(١٥٢) ٠ ومن هنا جاز لأبى طلحة الأنصارى « زيد ابن سهل » الصحابى ان يقول(١٥٣) :

انا ابو طلحة واسمى زيد   وكل يوم فى جرابى صيد

لأن كنيته أشهر من اسمه ٠

وقد شاعت الكنى بعد ذلك فى دنيا الناس ، وصادفت هوى فى كل نفس حتى صار يتطلبها كل انسان مهما بلغ من هوان الشأن ، وقد حكى الجاحظ قائلا (١٥٤) : كان عندنا حارس يكنى « أبا خزيمة » فقلت يوما — وقد خطر على بالى — كيف اكتنى هذا العلج الالكن بأبى خزيمة ؟ ثم رأيته فقلت له : خبرنى عنك ٠ أكان أبوك يسمى « خزيمة » ؟ قال : لا ٠ قلت : فجدك أو عمك أو خالك ؟ قال : لا ٠ قلت فلك ابن يسمى « خزيمة » ؟ قال : لا ٠ قلت : فكان فى قريتك رجل صالح أو فقيه يسمى خزيمة ؟ قال : لا ٠ قلت : فلم اكتنيت بأبى خزيمة وانت علج الكن،

---

(١٥٢) الأذكار : ٢٥١
(١٥٣) الاصابة : ١١٣/٤
(١٥٤) الحيوان : ٢٨/٣

وانت حارس ؟ قال : هكذا اشتهيت . قلت : فلأى شىء اشتهيت هذه الكنية من بين جميع الكنى ؟ قال : ما يدرينى . قلت : فتبيعها الساعة بدينار وتكتنى بأى كنية شئت ؟ قال : لا والله ، ولا بالدنيا وما فيها » .

وهذا النص يكشف عن ارستقراطية الكنى ، فالكينة لا يصيبها الا أصحاب الفضل . والشرف والجاه ، ولهذا يعجب الجاحظ من هذا الجارس الفقير ، كيف يكتنى بأبى خزيمة !

* * *

وهكذا نرى ان خريطة العلم العربى فى ظل الاسلام قد تغيرت فى كثير من معالمها ، وذلك على النحو الآتى :

١ ـ عزوف المسلمين عن سنن الجاهلية فى التسمية ، فقد كان الجاهليون يسمون أبناءهم بأشنع الاسماء وافظعها ومن هذا القبيل التسمى بأسماء الحيوان ، فرفض الاسلام هذه السنة ودعا صراحة الى التسمى بالأسماء الحسنة .

٢ ـ البعد عن الأسماء القبيحة ، وقد كان النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ يغير اسماء الصحابه القبيحة التى سموا بها فى ظل الجاهلية ، والاسم القبيح هو الذى يحمل معنى ينافى الشرع ، مثل عبد اللات ، وعبد العزى ، وعبد مناة ، وقد أنكر الاسلام هذه الاعلام لأن التسمية بها شرك صراح ، فليس فى الكون من اله الا الله .

٣ ـ التسمية بالاسماء التى تحث على قيمة من القيم التى زكاها الاسلام ، مثل «الحارث وهمام» وقد نص النبى ﷺ على هذين الاسمين ، فقال : « واصدقها (أى الاسماء) حارث وهمام » .

٤ ـ رفض الاسماء المركبة التى تتتصدرها كلمة « عبد » مضافة

الى أحـد ساداتهم أو كبرائهم مثل عبد تيم ، وعبد انقيس،وعبد الاشهل، وغير ذلك ، لأن فى ذلك امتهانا للانسان الذى كرمه الله ، فالعبوديـة لا تكون لمخلوق ، وانما هى لله وحده ، ومن ثم كان الحث على التسمية بما عبد لله ، وقد جاء فى الحديث : « اذ اسميتم فعبدوا » ، و « أحـب الاسماء الى الله ما تعبد به » ، و « ان أحب اسمائكم الى الله : عبد الله وعبد الرحمن » . ويلحق بهذين الاسمين ما كان مثلهما كعبد الرحيـم وعبد الملك وعبد الصمد .

٥ ـ هجر الاسماء التى تحمل دلالات تفزع منها النفس ، مثـل مرة وحرب ، وقد ورد النص فيهما ، فقال النبى ـ صلى الله عليه وسلم : « واقبحها (اى الاسماء) حرب ومرة » ومثلهما « ظالم » و «سراق» وغيرذلك ، وعلى النقيض من ذلك التسمية بما يدعو الـى التفاؤل وانبساط النفس ، مثل الحسن والحسين ، وجميل وجميلة .

٦ ـ التسمية بأسماء الانبياء ، وهى فى اغلبها اعلام أعجمية ، وكان ذلك امتثالا لقول النبى ﷺ : « تسموا بأسماء الانبياء » ، حتى تظـل هذه الأسماء حية فى نفوس المسلمين تذكرهم بأنبياء الله وعباده الصالحين.

٧ ـ ترك الاسماء التى تدل على القساوة والغلظة مثل : حزن ، و « عتلة » ، و « نشبة » ، والعاص ، وغير ذلك .

٨ ـ وأخيرا نلاحظ ان النبى ﷺ يتخير الاسماء المتوسطة فى عدد الحروف اى المعتدلة بين الطول والقصر ، ويقصد بالمعتدلة تلك التى تتكون من أصول ثلاثية ، وذلك طلبا للخفة والتيسير على الناس ، وهو مبدأ من مبادىء الاسـلام .

مصـــادر البحث

ـ الأذكار المنتخبة للامام النووى ، ط ٤ ، مطبعة الحلبى بالقاهرة، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م ٠

ـ الاستيعاب فى معرفة الاصحاب لابن عبد البر ـ تحقيق على محمد البجاوى ـ القاهرة (بلا تاريخ) ٠

ـ الاشتقاق لابن دريد الازدى ـ تحقيق د ٠ رمضان عبد التواب وآخر ٠ مكتبة الخانجى بالقاهرة ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م ٠

ـ الاصابة فى تمييز الصحابة لابن حجر العسقلانى ، مؤسسة الرسالة ط ١ ـ القاهرة ١٣٢٨ هـ ٠

ـ بدائع الفوائد للابن قيم الجوزية ـ بيروت ، بلا تاريخ ٠

ـ بلوغ الارب للسيد محمود شكر الالوسى ، شرح محمد بهجة الاثرى ـ دار الكتاب العربى بمصر ١٣٤٢هـ ٠

ـ تاج العروس للزبيدى ـ القاهرة ١٣٠٦ هـ ٠

ـ تحفة المودود لابن قيم الجوزية ، مكتبة المتنبى بالقاهرة ، بلا تاريخ ٠

ـ تهذيب الاسماء واللغات للنووى ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ، (بلا تاريخ) ٠

ـ ديوان الاعشى ـ المكتبة الثقافية ـ بيروت (بلا تاريخ) ٠

ـ ديوان النابغة الذبيانى ـ تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ـ دار المعارف ـ ١٩٧٧ ٠

ـ زاد المعاد ، لابن قيم الجوزية ، ط ٢ ، مطبعة الحلبى بمصر ـ ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠ ٠

ـ سنن ابو داوود ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م ٠

ـ شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ، لابى بكر بن الانبارى ـ تحقيق عبد السلام هارون ط ٣ ـ دار المعارف بمصر ١٩٦٣ ٠

ـ صحيح مسلم ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ط ١ ، دار احيـاء الكتب العربية ٠ ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م ٠

ـ فتح البارى ، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ، المطبعة السلفية ١٣٨٠ هـ ٠

ـ القاموس المحيط ، للفيروزابادى ـ مؤسسة الحلبى بالقاهرة ٠

ـ المزهر فى علوم اللغة وانواعها ـ جلال الدين السيوطى ـ تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم وآخرين ـ القاهرة ١٩٥٨ ٠

ـ المسند للامام احمد بن حنبل ـ المطبعة الميمنية بالقاهرة ١٣١٣هـ

ـ المعارف لابن قتيبة ـ تحقيق ثروت عكاشة ـ دار المعارف بمصر ١٩٦٠ ٠

ـ المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية ط ٢ مطابع دار المعارف بمصر ١٩٧٢ م ٠

ـ المعرب للجواليقى ، تحقيق احمد شاكر ط ٢ مطبعة دار الكتـب المصرية ١٩٦٩ ٠

ـ المفضليات ، تحقيق احمد شاكر ، عبد السلام هارون ط ٥ دار المعارف بمصر ١٩٦٤ ٠

ـ النهاية فى غريب الحديث والأزر ـ لابن الاثير ـ تحقيق محمود الطناحي ـ القاهرة ـ ١٩٦٣ ـ ١٩٦٥ ٠

المراجع الاجنبية :

— Gesenius , Hebrew and Chaldee Lexicon the old Testament Scriptures . 14 th. printing trans. unto Englishby S. P. Tregelles, Eerdmans Pub. Co., Michigan, 1980.

الدوريات :

مجلة الدراسات الشرقية ـ المجلد الثالث ـ ديسمبر ١٩٨٥ ٠

الوحدة ومراتب الوجود

د . محمد علاء الدين منصور

الوحـدة ومراتب الوجـود

د٠ محمد علاء الدين منصور

التفكير فى مشاكل الوجود بدأ حين شرع الانسان القديم يبث عقله فى الوجود ويقيم العلاقات بين أجزائه المتفرقة ، وبتطور الفكر البشرى زادت أبعاد المشكلة وتفرق الناس أمامها احزابا لكل رأى ومذهب ولن ينتهى التفكير فى هذه المشكلة مادام على الأرض من يفكر وما دامت تنتظر حلا شافيا ٠

وأول ما أثر من فكر دينى عن بنى البشر كان عند المصريين القدامى فيما نقش فى المقابر وما اصطلح عليه بمتون الأهرام ، فقد شاعت فيهم أولى الروايات عن أصل الوجود وهى المشهورة برواية كهنة (عين شمس) ومفادها أن اله الشمس (رع) ظهر فى الفضاء الأزلى السائل غير المتحرك المسمى (نون) على ظهر تل من صنعه وقد أوجد نفسه ثم عطس وتفل فأوجـد من ذلك الالهين (شو) و (تفنوت) وهما يمثلان الهـواء والرطوبة وانجبا هذان الاله جب اله الأرض والآلهة نوت رب السـماء ، ثم تزوج جب من نوت ورزقا أوزير وايزيس وست ونفتيس ٠ وذهبت رواية أخرى الى أن الاله الخالق بكى فأوجد البشر من دموعه(١) ٠ ونلاحظ ان المصريين جعلوا مراتب الوجود من الفضاء الأزلى حتى ظهور البشر ستا ، فضلا عن انهم أول من قال بنظرية فيض المخلوقات عن الخالق فقد خلقت عن تفالته ودموعه التى فاضت عنه ٠ وقد سبقوا المدرسـة الطبيعية قبل سقراط والتى ردت أصل الكون الى واحد من العناصر الطبيعيـة ٠

---

(١) تاريخ الحضـارة المصرية والعصر الفرعونى المجلد الأول ٠ مقال د٠ سليم حسن (الديانة المصرية القديمة وأصولها) ص ٢٠٠

ولم تستطيع اليهودية أن تتخلص من التاثيرات الفرعونية فقد تربى اليهود فى أحضان المصريين وكانوا يذهبون مذاهبهم ولما بعث موسى عليه السلام لم يقف ما معه من الوحى حائلا دون استمرار هذه المعتقدات فيهم فتصوروا الله برسم البشر وطباعهم وان آدم ابا البشر خلقه الله على صورته ، بل ان المسيحية بعد ذلك بقرون طويلة بدل ان تحاول الاستقلال من ربقة الاعتقادات المصرية أسلمت قيادها اليها فقالت بالثالوث المقدس المصرى وهو الاله وزوجه وابنهما ولم تراع الفرق بين الخالق والمخلوق فرسمت صورة للمسيح وأمه وآلامهما لا تختلف كثيرا عن قصة أوزير وأيزيس وآلامهما ، وبهذا صار للمسيح صفة الألوهية لأن أوزير كان يجمع الصفات البشرية مع الالهية ، وقال الكهنة باللاهوت والناسوت فى طبيعة المسيح وقد استعار الحلاج هذين المصطلحين بعد منهما فقال بحلول اللاهوت فى الناسوت . وراعى قوم المنطق العقلى ورفعوا التضاد فجعلوا للمسيح طبيعة الهية خالصة .

وكما كان للفكر الدينى المصرى تأثيره على اليهودية والمسيحية وغيرهما كان مؤثرا على أهل اليونان اذ قامت ديانتهم الشعبية على تعدد الآلهة واتصافها بالصفات البشرية الفاضلة والراذلة معا كما هو عند اهل مصر ، ومهدت أساطيرهم الدينية الى نشأة الفكر الفلسفى عندهم لأن فلاسفتهم لم يلبثوا أن تحققوا من كون هـذه الأساطير مجرد خيالات بشرية اصطنعها الناس على صورتهم ومثالهم لوصف الآلهـة فواجهوها بالأدلة المنطقية والبراهين وان لم يستطيعوا الا قليلا منهم التخلص من نزعة التعدد . وهكذا كان الاغراق عند قومهم فى تصورهم الحسى للاله حاديا بهم الى وجوب التفريق بين الاله الكامل والوجود الحسى الناقص . ويشتهر أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق٠م) بنظرية المثل فى الوجود التى تذهب الى أن كل ما هو فى هـذا العالم المحسوس الذى نعيش فيه له صورة أو مثال أو نموذج فى العالم الالهى عالم الحق وهو الوجود المثالى هو الوجود الحق الكامل ، أما الوجود المتعين الحسى فهو مجرد مظهر

وناقص(٢) . وهـذه المثل هى الماهية الحقيقية للأشياء ، وليست الصور الموجودة في العالم الحسى الا محاكاة له وهى تزداد كما لا كلما اقتربت منه . واعلا هـذه المثل هي التى تختص بالقيم المعنوية كالحق والخير والجمال . والخير اسمى المثل جميعا فهو منبع الوجود والكمال ويبلغ درجة من الكمال يصعب على العقل البشرى تصورها . وهكذا جعل افلاطون الاله هو الخير الأسمى ومنبع الوجود والكمال ، وما قوله هـذا الا اعادة لقول المصريين فى الفيض الا انه صبغ فكرهم الحسى بصبغة المثل والتجريد . وقد طورت الأفلاطونية المحدثة رايه هـذا كما سنرى بعد . ونظرية المثل عند افلاطون مرحلة فاصلة للفكر فى الوجود اذ عبرت به من رد اصـل الوجود الى العناصر الطبيعية المحسوسة عنـد الطبيعيين الى ما وجد عند ارسطو والفلاسفة المسلمين من العمق الفكرى والشمول التجريدى . يرى ارسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م) الموجودات مركبة من مبدأين اساسيين هما المـادة أو الهيولى والصورة التى تحدد المـادة وتعينها عما سواها من الصور وهما متلازمتان فى عالم الواقع لا يمكن الفصل بينهما . ويضيف أرسطو الى هذين الركنين عنصرين آخرين هما الفاعل أو الصانع والغاية ، وبذلك توجد علل أربع هى المـادة والصورة والفاعل والغاية(٣) والفاعل ليس علة فاعلة او صانعا ينظم المـادة ويطبع فيها الصور كما ذهب اليه افلاطون وما لم يقبل أرسطو وانما هو المحرك الأول الذى تنتهى اليه المحركات والمتحركات التى لابد أن تتناهى لكى تفضى الى المحرك الأول وعلة حركة العالم فى مجموعه وهو المحرك الذى لا يتحرك ولا أجزاء له وهو فعل خاص ليس فيه شىء

---

(٢) جمهورية . افلاطون ترجمة حنا خباز ص ٨٧ وما بعـدها (مصر ١٩٢٩) .

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية . يوسف كرم (القاهرة ١٩٥٣) ص ١٢٣ .

بالقوة(٤) . وقد جعل ارسطو الله محركا للعالم وليس منبعا له كما ذهب افلاطون او خالقا له كما يذهب الدين ، ذلك لأنه يرى ان المادة ازلية وقديمة لم تخلق ولم تعد لله صلة بالعالم فلا يديره ولا يقوم عليه .

واذا كانت مصر قد أهدت البشرية بدايات الفكر فى الوجود واصله وخالقه ومراتبه قبل ظهور الفلسفة اليونانية التى تدين اليها أيضا بالفضل ، فقد أهدتها أيضا كثيرا من سمات مذهب الأفلاطونية المحدثة وهو الذى مزج بين الفكر اليونانى والمعتقدات المصرية والشرقية فبدأ مذهبا فلسفيا متكاملا . وبعد عادة أفلوطين المصرى (٢٠٤ ـ ٢٧٠ م) المؤسس للأفلاطونية المحدثة ، أفاد من عقيدة أسلافه الفراعنة فقرر مذهبه ان الكائنات الكثيرة لا تنشأ عن الله مباشرة لأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد فلابد اذن من الوسائط . وهو متابع لفيلون المصرى الفيلسوف اليهودى فى القرن الأول الميلادى فى قوله ان الواحد هو الخير الذى يفيض عنه الوجود ، وهو قول افلاطون أصلا ، من غير أن ينقصه هذا الوجود شيئا . والوجود يفيض عنه لجوده كما تفيض الحرارة من النار والنور عن الشمس . وكما أن كل شىء يصدر عن الواحد فكذلك كل شىء يعود اليه والنفس تعود الى خالقها عن طريق الرياضة والتأمل والاستغراق والغيبة عن الوجود(٥) وهو نفس ما اعاده أفلوطين كما سيلى . ويكرر أفلوطين المراتب الست للوجود عند المصريين وان اختلفت الأسماء ، فالموجودات ستة ترتقى الى مرتبة الكمال الالهى والتوحيد وهى المادة والصورة والنفس الانسانية والعقل الفعال والعقول المفارقة التى تشرف على الأفلاك السماوية وأخيرا المبدأ الالهى وهو كمال محض . وقد نقل ابن باجة الفيلسوف المغربى هذه الموجودات فى

---

(٤) دروس فى الفلسفة . د. ابراهيم مدكور ويوسف كرم (مصر ١٩٤٢) ص ٢٦

(٥) الروم فى سياستهم وحضارتهم . اسدرستم (لبنان ١٩٥٦ م) جـ ١ ص ٢١ ـ ٢٢

نظريته الانسـان الكامل وترقيه من المـادة الى المبدأ الالهى • ويعيد افلوطين نفس دعوة فيلون السابق الى الاستغراق الذاتى فى الواحد فى حالة اقرب الى الوجد الصوفى منها الى التأمل العقلى لأن الألوهية تستعصى على الفكر النظرى(٦) •

وحين شاع نور الاسلام آمن الرعيل الأول بقضايا الوجود ايمانا تسليميا والجموا عقولهم فى دون التفكر فى آلاء الله وناءوا عن التفكر فى ذاته وقضايا الوجود • غير أن رصيد البشرية السابق من المذاهب الدينية والأفكار الفلسفية اقتحم مع أدوار الترجمة على المسلمين عقولهم فكان عليهم تعلمها وطرق الاستدلال المنطقى للمنافحة عن اعتقادهم والرد على الملحدين والمتفلسفين ، فظهر بين الفرق المتكلمون الذين قامـوا بدور لا ينكـره معارضوهم فى الذور عن العقيدة خاصـــة المعتزلة منهم • وقـدم المتكلمون لاثبات وجود الله اكثر من دليل منها دليل الجوهر الفرد ومؤداه أن الجوهر لا تنفك عن الأعراض حادثة فيجب أن تكون الجواهر حادثة لأن ما لا يخلو عن الحادث حـادث ومادام العالم حادثا بجواهره وأعراضه فهو محتاج الى محدث وهو الله • ودليل الممكن والواجب وهو ينحصر فى أن هذا العالم كان يمكن أن يوجد على هيئة مخالفة لمـا هو عليه الآن فلابد أن هناك ارادة جعلته على هذه الهيئة دون غيرها وهو الله سبحانه وتعالى •

وشبيه بموقف أهل الكلام وقف الفلاسفة المسلمون كالكندى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن رشد وغيرهم فى التوفيق بين الفلسفة والدين وتطويع الفلسـفة والفكر العقلى للمقاصد الاسـلامية كاثبات وجود الله ووحدانيته وضرورة البعث والثواب والعقاب وما الى ذلك وسوف نشير فى عجالة الى بعض أدلة الفارابى فى الوجود • أفاد الفارابى فى أدلته لاثبات الألوهية من فكرة الهيولى والصورة عند ارسطو والمـاهية والوجود عند المتكلمين وذهب فى دليله (الممكن والواجب) إلى أن الموجودات

---

(٦) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٨٥

نوعان ينشأ عنهما نوع ثالث : الممكن الوجود بذاته وهو كل شيء قابل للحدوث ثم الممكن الوجود بذاته الواجب بغيره وهو كل ما يرى من الكائنات ثم الواجب الوجود بذاته وهو الله المبدا الأول لكل وجود وعلة كل كائن • وممكن الوجود لابد ان ينتهي في النهاية الى واجب الوجود والالزم عنه تسلسل ودور • واستخدم الفارابي في دليله الثاني (الماهية والوجود) تفرقة المتكلمين بينهما فراى ان الله يختلف عن الكائنات بان ماهيته عين وجوده اما الكائنات فليست كذلك اذ ليس وجودها سوى عرض يضاف الى ماهيتها وما كانت ماهيته عين ذاته كان وجوده اتم واكمل مما كانت الماهية فيه غير الوجود • وفي الدليل الثالث (عدم التركيب) استخدم تفرقة ارسطو بين المادة والصورة اذ ان كل الموجودات قوامها مركب من مادة وصورة تأتلفان وتحتاجان بالضرورة الى قوة تركبهما ، اما الواجب الوجود فخال من كل تركيب وليس بمادة وليس له صورة(٧) •

وقد افاد اصحاب وحدة الوجود من فلسفة الفارابي واستخدموا نفس اصطلاحاته الفلسفية كما سنرى في الرسالة المترجمة (مراتب الوجود) الملحقة بالبحث •

وعلى الرغم مما قدمه الفكر البشرى فى اصل الوجود واثبات الألوهية على طول تاريخه المتطور الا ان ادلته لا تزال ناقصة متناقضة بدليل ما نقول من وجود هذه الاستفهامات :

١ ــ اذا كان وجود الله عين ذاته فمعنى هذا ان العالم قديم ليس له صانع لأنه قديم قدم الصانع والعالم لا يمكن ان يوجد نفسه • كما انه لن يكون هناك اله واحد لأن العالم اله لقدمه قدم الاله ولعدم حدثانه •

---

(٧) للتفصيل : راجع مجموع فلسفة الفارابى • عيون المسائل ص ٦٦ (القاهرة ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م) والمدينة الفاضلة ٢٣ ــ ٢٤ ط ٢ (مصر ١٩٦١) •

٢ ـ واذا لم يكن وجوده عين ذاته لزمه الاحتياج الى وجود غيره والاله الواحد الكامل لا يحتاج الى غيره او يقوم به .

٣ ـ واذا كان الوجود منقسما الى مملكتين مملكة العناية ومملكة المادة والمادة صل الشرور والمفاسد فلا يليق ان يغرى صنع العالم الى الاله الأعلى . ولا ينفع الحل الوسط الذى قدمه (نومانيوس) أول من شهر بالأفلاطونية المحدثة بان جعل الابن (المسيح) هو الصانع الذى نظم الكتلة المادية يتأمل النموذج تارة ويتحول عنه طورا ليحرك الفلك فتصير حينئذ النفس الكلية ، لا يجدى ذلك لأن الألوهية وتفردها لا يقبلان الحل الوسط كما ان الابن ذا الطبيعتين الالهية والمادية لا يقبل به العقل اذا كان سالما من التناقض . وعلى اية حال صار الابن (الحقيقة المحمدية) عند الحلاج و (الانسان الكامل) عند ابن باجة وعنهما اخذ الجيلى وابن عربى(٨) .

٤ ـ ولا يسلم دليل الواجب الوجود الذى قدمه الفارابى لأنه عنده نوعان : واجب الوجود بغيره وقد كان ممكن الوجود قبل ان يوجد وواجب الوجود وهو علة الممكنات كلها الذى يهبها الوجود ولا علة له . وهذا خلط واضح وقول بتطور الوجود من الممكن الى الواجب ولا غرو فى قوله وهو يؤمن فى الأصل بقدم العالم . كما انه يجوز ان تتطور علل الموجودات الى غير نهاية لأنه اجيز اثبات حوادث لا اول لها .

٥ ـ واذا كان الاله تام الوجود اى موجود فى كل مكان فكيف يخرج العالم والحوادث عن وجوده وما هو موقعهما اهما خارج الاله فالله اذن ليس تام الوجود ام هما داخله فكيف نميز بين الخالق والحوادث ؟

---

(٨) راجع فى الانسان الكامل لابن باجة رسائله الالهية تحقيق د. ماجد فخرى وكتاب عبد الكريم الجيلى فى نفس النظرية (الانسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل) .

٦ ـ واذا كان الاله كاملا فلابد ان يكون فعله كاملاً والمشاهد هو النقص فى العـالم والا كان العـالم يساوى الخالق فى الكمال

٧ ـ ومثل هذا فى سائر الصفات الالهية فكيف يكون واحدا ويصدر الكثرة والواحد لا ينشأ عنه الا واحد ؟

٨ ـ واذا كان الخير من فعله فكيف يكون الشر من فعله وهو خير محض واذا لم يكن الشر من فعله فهل ارادته اذن ناقصة ؟

واذا كان الشر من فعله فلماذا يجازى الشرير ويثيب فاعل الخـير وهما لم يفعلا شـيئا الى غير ذلك مما أثير فى مسألة الجبر والاختيار .

٩ ـ واذا كان علم الله كليا كما ذهب الفارابى تنزيها للعلم الالهى من التغير والنقص لأن الحوادث الجزئية دائمة التغير والحدوث فلو تعلق بها علم الله للزم تغيره ، اذا كان ذلك كذلك فلابد أن يجوز النقص فى العلم الالهى على نحو من الأنحاء والنقص غير جائز على صفة الهية .

١٠ ـ وهل الذات عين الصفات أو غير ذلك فاذا كانت الصفات هى الذات الغيت اختصاصاتها واذا لم تكن حدث الفصل بينهما والله تعالى واحد كامل تام .

كل هذه الأسـئلة وغيرها كانت ولا زالت تدور فى اذهان من تناولوا مشـكلة الوجود بالفكر والبحث ولم تجد الاجابة الشـافية ولن تجد كما نرى ، فماذا كان موقف اصحاب وحدة الموجود ، هل وفقوا فى تقـديم الحل أم كان حظهم مثل حظ غيرهم من الفلاسفة والمتكلمين .

بادىء ذا بدء نقول ان اصحاب الوحدة لم يكونوا نسيجى وحدهم حين قالوا بهـا وانما لم يزيدوا عما قاله الفراعنة فى الفيض وترتيب الموجودات وعن ارسطو فى قدم العـالم وعن الواسطة البشرية الالهية

او الانســان الكامل فهذا موجود فى ســائر التصورات الدينية الشرقية القديمة وان اســتبدلوا الأشخاص وازالوا التناقض مبقين على جــوهر العقيدة . ونقول ايضا ان فناء التوحيد الذى قال به الجنيد أو اتحاد البسطامى أو حلول الحلاج ما هى الا صورا ناقصة من وحدة الموجود وهــذه التقسيمات وهم يزول بقليل من التدبر ، بل ان الصــوفية لم يخرجوا ولن يمكنهم ذلك عن عقيــدة الوحدة مهما صبغ الواحد منهم مذهبــه وزعم أنه يفنى ولا يبقى ويفرق ولا يجمــع الى غير ذلك من التعبيرات(٩) .

يقول أصحاب الوحدة (ما ثم غير) اى غير الله ويرون الوجود واحدا لا تعدد فيه بوجه من الوجه هو وجود الله وما وجود الموجودات الا التجلى الالهى الدائم الذى لم يزل ولا زال وظهور الحق فى كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور وليس تعدد الموجودات وكثرتها الا وليدِ الحواس الظاهرة والعقل الانسانى القاصر هو الذى يعجز عن ادراك الوحدة الذاتية للأشــياء ، فالحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها واسمائها لا تعدد فيها الا بالاعتبارات والنسب والاضافات

---

(٩) روى عن الجنيد فى الجمع والفرق والأول اثبات الحق وحده كما يذهب أصحاب وحدة الموجود والثانى فى اثبات الخلق : (الحقيقة تجمعنى والحق يفرقنى اذا قبضنى بالخوف افنانى عنى واذا بسطنى بالرجاء ردنى على واذا جمعنى بالحقيقة احضرنى واذا فرقنى بالحق اشهدنى غيرى فغطانى عنه فهو فى تلك كله محركى غير مسكنى) . وما قوله الا تلاعب بالألفاظ فى الظاهر وبالفكر فى الحقيقة لأن الانسان اما أن يكون انسانا خالصا تابعا للنظام المــادى واما أن يكون الها يخرج عن المــادة ولا وسط بين الاثنين .

اذا نظرت اليها من حيث ذاتها قلت هى الحق واذا نظرت اليها من حيث صفاتها قلت هى الخلق(١٠) ٠

ومراتب الوجود عند اصحاب الوحدة وكما تتبدى فى رسالة مراتب الوجود ـ وهى المخطوط الثانى من مخطوطات خمس يضمها كتاب برقم (٩٢٠ فارسى) بمكتبة جامعة القاهرة ـ التى الفها محمد بن نور الدين الشيرازى المجهول السيرة تبدأ بمرتبة التعبير بلا تعين والهوية الغيبية وما قبلها مرتبة يسقط عنها التعبير ولا يدركها ملك ولا نبى ٠ والمرتبة الثانية هى التعين وله طرفان متساويان الثبوت والسقوط أو الظهور والبطون ٠ ويسمى التعين الأول والغيب المطلق وأحدية الذات باعتبار طرف البطون والتعين الثانى مرتبة الواحدية باعتبار طرف الظهور ٠ وبين الطرفين حقيقة الانسان أو مرآة الحضرتين حضرة الوجوب وحضرة الامكان الأولى هى الأسماء الكلية الالهية او المعاد والثانية الأسماء الكلية الكونية (المبدأ) وحقيقة الانسان برزخ بين الحضرتين اذا زال اتصل بحر الوجوب والامكان والأزل والأبد وصار كلا الاثنين واحدا وهو ما يعبر عنه بقية الصوفية بالفناء التام ٠ والأحدية مرتبة الذات الالهية والوحدة مرتبة الصفات الالهية ومرتبة حضرة المصطفى المسماة المقام المحمود والواحدية مرتبة الأسماء الالهية ومرتبة آدم الصفى التى تسمى مقام قاب قوسين ويسميها الصوفية الأعيان الثابتة والفلاسفة ماهية الأشياء والصور العلمية ٠ والأحدية تستعمل فى عالم اللاهوت والوحدة فى عالم الجبروت والواحدية فى عالم الملكوت والأولى مطلقة والثانية اجمال والأخيرة تفصيل ٠ وفى التعين الأول (أحدية الذات ووحدة الصفات الالهية ومرتبة الرسول) والتعين الثانى (واحدية الأسماء الالهية او عالم الأمر) ويسميان المرتبتين الالهيتين لا يكون للأشياء أعيان الا

---

(١٠) مقدمة فصوص الحكم لابن عربى تحقيق وتقديم د٠ أبو العلا عفيفى (القاهرة ١٩٤٦ م) ص ٢٨ ، ٢٤ ٠

الثبوت العلمى لأنهـا لم تتصف بعد بالوجود وليس لها شعور بذواتها وبامثالها . وانما تتصف بالوجود فى المرتبة الثالثة للذات وهى التعين الثالث ومرتبة الأرواح والنفوس المجردة فيها يتحقق التكوين والايجاد وهما عبارة عن استتار وجود الحق بصور الأعيان فى المراتب الكونية وهى هـذه المرتبة الثالثة او ظهور الذات الالهية الثالث ثم مرتبة المثال او عالم الخلق وتظهر فيها الأشـياء بين المـادية والتجريد واخيرا مرتبة الحس أو عالم الأفعال وتظهر فيها الأشـياء بصور المركبات الكثيفة . وفى المرتبة السادسة والأخيرة أو مرتبة الصورة العنصرية الانسانية وهى مظهر اجمال الوجود تظهر صورة افراد العالم واجزائه وذراته وهو وجود الله العينى ومظهره ومجالى ذاته الكاملة ومرائى صفات جلاله وجماله التى يشهد فيها نفسه بالمظهر الجامع .

ونرى أن مذهب أهل الوحدة أبعد المذاهب من الناحية العقلية الظاهرية التى عرضت لمشكلة الوجود عن التناقض لأن التناقض يزول بالوحدة التامة بين الواجب والممكنات وكون أن الله هو العالم ولا وجود فى الحق غير الله ينفى أن العالم قديم ومصنوع معا . كما انه اقل مغالطة ووهما ممن قال باوساط الحلول فقال بكمال الله وبقدم العالم معا وبوحدته وكثرة ما ينشأ عنه وبعلمه الكلى وتنزهه عن علم الحوادث الجزئية المتغيرة . وما الكثرة التى يراها الناس الا وهم ، كما يرون ، فهى صور لموجود واحد هو الله . واذا اخذنا فى الحسبان ان الكمال والنقص والخير والشر والجمال والقبح والكلية والجزئية وغير ذلك من مصطلحات الفلاسفة والمتكلمين انما هى نسب وعلاقات من صنع العقل البشرى القاصر وتصوره ، وقد تتغير هـذه المفاهيم الى مفاهيم أخرى ذات ابعاد مختلفة اذا زال هـذا العقل بزوال الجسم البشرى ، اذا اخذنا ذلك فى الاعتبار اقتربت الأفهام اكثر الى القول بالوحدة . وقد تؤيد هـذه النظرية المشاهد من مظاهر التطور فى الخلق ، وعلى سـبيل المثال لا الحصر ترى الانسان يبدأ حياة نباتية وهو فى الرحم ثم حياة

حيوانية بعد نزوله منه ثم حياة عقلية تتفاوت من شخصٍ لآخر حِسب تجرده عن الحياة المحسوسة ونظرته للأشياء نظرة الشمولِ ، ولا يعدم جسمه بالموت لأن لا شيء يعدم فى هـذا الكون ثم يبعث لحياة خالدة أو كما يرى الفلاسفة حياة الهية .

ولا يحسبن امرؤ بقولنا هـذا أننا نؤمن بما يقول أهل الوحدة ، ففرق بين الميل العقلى والايمان لأن العقل اذا كان عليه الاختيار بين مذاهب شتى يعتورها النقص لا محالة فلابد أن يميل الى أقلها نقصا وأبعدها فى وجهـة نظره عن التناقض ، واذا كان مخطئا فى تخيره فهو أولا وأخيرا عقلَ قاصر يقبم أحكامه بناء على محسات الحواس واحتمال الخطأ-قائم من أول عمل الحواس وارسال محساتها الى العقل حتى أن يصدر العقلَ النتيجة النهائية . وما دام العقل يبنى أحكامه على ما يرى أو يتراءى له على الأرض التى لا يحيط الا بالقليل من أسرارها فافتراض خطأ أحكامه ثابت . أما الايمان فهو أعم وأشمل من الميل العقلى أو الايمان العقلى لأنه ايمان عن طريق العقـل والوجدان ، والشـعور بالقدرة الالهيـة والاحساس الصادق بوجودها أو هو الايمان التسليمى والاقرار والشهَادة بالوحدانية وهو الايمان الذى طلبه الله من المؤمنين ، ايمان بالغيب دون لجاج وخوض (ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب) وايمان بالله دون تشبيه وتمثيل (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) . هـذا الايمان بالغيب دون لجاج وخوض طلب الى أصحابه أن يقصروا عليه قلوبهم ويوقفوا عليه عقولهم وهو قمين بازالة كل شك يخالج القلب وكل وهم أو تناقض يلوح للعقل . واليك ترجمة رسـالة مراتب الوجود :

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة مراتب الوجود

الحمد لله الذى لا اله الا هو الأحد فى بطون جلاله ذاته الواحد الصمد فى ظهور جمال اسمائه وصفاته وأصلى على من هو مظهر كمال وحدته ومظهر آياته محمد المصطفى المجتبى وعلى آله واصحابه وذرياته .

هذه رسالة مسماة بمراتب الوجود مشتملة على ملخص اصطلاحات ارباب الذوق أصحاب الشوق والشهود وكلامهم فى توحيد ذات الله المعبود التى قام بجمعها وتاليفها وقتا من لا بضاعة له قليل الاستطاعة اقل الخليقة بل لا شىء فى الحقيقة (محمد بن نور الدين الخليفة) الخفرى مولدا(١) الشيرازى موطنا(٢) ثبته الله على سلوك سواء الطريق وأذاقه حلاوة الصدق والتحقيق وجعل التوفيق خير رفيق بالغا ما بلغ و (ألفها) لطلاب مطلب الوحدة والتوحيد وسالكى مسلك التجريد والتفريد . وآمل بالكرم العميم للوهاب الكريم أن يصون هذا العمل من فتنة الرياء والزلل وان يقرنه بذات حضرته التى بلا كيف ومثل انه يسمع ويجيب .

اعلم نور الله تعالى بصيرتك بانوار اصحاب وحدة الوجود وبصر عين سريرتك باسرار أرباب الذوق والشهود ان مذهب الصوفية الموحدين فى بيان وحدة ذات الله تعالى وصفاته هو أنهم يقولون انه لا موجود فى الظاهر والباطن والغيب والشهادة والصورة الا موجود واحد وذات

---

(١) فى الأصل (مولد) .
(٢) فى الأصل (موطفا) .

واحدة من وجوده عين ذاته ومن هو الاله والمعبود بحق . ولتلك الذات العالية الصفات بمقتضى (رفيع الدرجات)(٣) مراتب وتنوعات فى الظهور ، والتى يتبعها ظهور احكام الاحوال وتفاصيلها والآثار التى تتعلق بها المعرفة التفصيلية للأنبياء والأولياء . فأماكنه ذاته تعالى وتقدس فليس مفهوما ومدركا ومعلوما لمخلوق قط من الأنبياء المرسلين والأولياء الأكملين . ومن جملة المحال ان يحيط علم واحد وادراكه وفهمه ووهمه وخياله بكنهه تعالى لأن العلم وصف العالم والعالم متعين متناه اذن فوصفه بطريق اولى متعين ومتناه وذات الحق تعالى متنزهة عن المتناهى وتعين الوحدة . اذن فلا يمكن لعلم قط ان يحيط به لأن الاحاطة بغير المحدود والمتناهى بديهة الاستحالة كما يخبر هو نفسه بهذا المعنى (ولا يحيطون به علما)(٤) .

وقالوا ايضا ان وجود عين(*) ذاته بناء على أنه اذا كان وجوده غير ذاته فيلزمه الاحتياج والاستكمال بالغير وهذا محال تعالى الله عن ذلك . ومع أنه ليس فى نظر شهود هـذه الطائفة غيره موجودا فكيف يكون اذن وجوده غير ذاته ؟ وتفصيل ان وجوده الواجب عين ذاته مبين ومبرهن عليه فى كلام المشايخ والعلماء أرباب الذوق والوجدان وقدماء الحكماء اصحاب الدليل والبرهان المتفقين مع الصوفية فى هـذا المعنى ، ولا يمنع الاختصـار من ذكر أن تحـديد هـذا القدر كاف للفطن الذكى .

وبعد ذلك يقولون ان تلك الذات المقدسة التى وجودها عين ذاتها لها مرتبة تسقط العبارات والاشارات والبيان والنشان عنها لا يصل اليها

---

(٣) سورة غافر الآية (١٥) .

(٤) سورة طه الآية (١١٠) .

(*) فى الأصل خطأ (غير) .

مخلوق قط ولا يدرك بابها شخص باطلاق لا ملك مقرب ولا نبى مرسل . ثم المرتبة التى تسمى مرتبة التعبير بلا تعين والهوية الغيب ، فاذا تنزل من تلك المرتبة وأتى التعين يكون أولا التعين الذى ثانيه غيب هويته ولا تعينه الوحدة الصرفة والقابلية المحضة الا انها الأصل والمنشا لجميع القابليات سـواء ثبوت جميع القابليات والاعتبارات أو سقط جميع القابليات والاعتبارات وهذان الطرفان يعنى الثبوت والسقوط وهما طرفا الظهور والبطون متساويان كلاهما . وبهذا الاعتبار أى تساوى الظهور والبطون يسمى التعين الأول والعقل الكل والحقيقة المحمدية والعقل الأول والبرزخ الكبرى وبرزخ البرزخ والمرتبة الأولى من الغيب والغيب المطلق وعالم الجبروت وعالم الصفات والقلم الأعلى واللوح المحفوظ وأم الكتاب والمخلوق والمبدأ الأول وحقيقة الحقائق وواحدية الجمع والتجلى الأول والروح الأعظم وابو الأرواح والوالد الأكبر وآدم الحقيقى والظل الأول والعالم المطلق والنشـاط الأول وعالم الوحدة والقابلية الأولى والرابطة وعالم الاجمال والظهور الأول والموجود الأول والوجود الاجمالى وكنز الصفات والمرتبة الأول والوجود المطلق والواسطة الأولى وعالم المعنى والذرة(٥) البيضاء . اذن فاطلاق هذه الألفاظ على تلك الحقيقة التى هى عين الوجود يكون فى هـذه المرتبة بغير شرط . ونفس هـذه الوحدة المذكورة التى هى برزخ بين طرفيها باعتبار طرف البطون وهو سقرط جميع الاعتبارات وهـو مجملها وهى مطلقة تسـمى مرتبة الأحدية الذاتيـة والأحدية المطلقة والأحدية الصرفة واللاتعين وعالم اللاهوت وازل الأزل وعين الكافور ومشـكاة الغيب والذات البحتة والذات الصرفة والذات بلا اعتبار والذات المطلقة وذات الاحدية والذات بلا تعدد وذات الهوية والذات السارحة(٦) وذات هو هو والوجود البحت والوجود المطلق

---

(٥) فى الأصل (دره) .

(٦) غير واضحة بالنص .

وعدم العدم والبطون المكمون وخفاء الخفاء وقدم القدم والأول بلا نهاية والآخر بلا بداية وغيب الهوية وغيب الغيوب والغيب المصون وغيب المسكن ٠

ثم تطلق هذه الألفاظ على الحقيقة المذكورة فى هـذه المرتبة بشرط لا شيء وهى أحدية الذات وتسرى جميع خصوصيات الاجمـال والتعينات التفصيلية التى فى التعين الأول والثانى سريان الواحد فى مراتب الأعداد وهو قيومها جميعا ٠ ولنفس هـذا البرزخ ثبوت جميع النسب والاعتبارات باعتبار طرف الظهور وهو مجمل هـذه الاعتبارات وهذه الاعتبارات مفصلة له ، وتسمى مرتبة الواحدية والتعين الثانى والتجلى الثانى وفلك الحياة وحضرة الربوبية وحضرة الجمع ومنشأ الكثرة وأحدية الكثرة وقابلية الظهـور(٧) والمرتبة الثانية من الغيب وبرزخ البرازخ الثانى ومنتهى المعرفة ومنزل التنزل ومنبعث الوجود(٨) ومنشأ السوى وحضرة الألوهية ومنتهى العابدين وحضرة الارتسام والكون الجامع والآن الدائم والظهور الثانى والظل الثانى والظل الممدود والنفس الرحمانية وعماد وجود المفاض والمبدأ الثانى والنشـاط الثـانى وعالم الملكوت وعالم الباطن وعالم المعانى وعالم الأمر وعالم الأرواح ومعاد الأرواح ومجمع الأرواح والنـداء الثانى وعالم الأسـماء وعالم الوجود ومقام الأرواح ونور الوحدة وظل الوحدة ومبين الصفات وكنز الأرواح ومعدن الأرواح وعين اليقين وباطن الملك ٠

ثم تطلق هـذه الألفاظ على الحقيقة المذكورة فى هـذه المرتبة بشرط شيء ، واعتبارات المرتبة هذه التى تسمى بهذه الأسـماء هى حقيقة الانسان التى يقال لها مرآة الحضرتين وقابل الصفتين ، والمراد من الحضرتين حضرة الوجوب وحضرة الامكان ٠ أما حضرة الوجوب فتسمى الأسـماء الكلية الالهية وهى ثمانية وعشرون اسـما كليا الهيا

---

(٧) الأصل (مظهور) ٠

(٨) فى الأصل (جود) ٠

على هـذا التفصيل : الرفيع الجامع اللطيف القوى الرازق العزيز الحميد المحيى الحى القابض المبين المحصى المصور النور القاهر العليم الرب المقتدر الغنى الشـكور المحيط الحكيم الظاهر الباطن الآخر الباعث البديع(٩) • ويجب أن يتصف الانسان بهذه الأسـماء حتى يتصف بوصف (تخلقوا بأخلاق الله) • وأما حضرة الامكان فيقال لها الأسماء الكونية وهى أيضا غيب وتحصى ثمانية وعشرين اسما كونيا على هـذا التفصيل : العقل الكل الطبيعة الكل جوهر الهيا أى الهيولا الجسم الكل الشكل الكل العرش الكرسى فلك البروج فلك المنازل فلك زحل فلك المريخ فلك الشمس فلك الزهرة فلك عطارد فلك القمر الكرة الأثير يعنى نارة الكرة هواء الكرة ماء الكرة التراب مرتبة الجماد مرتبة النبات مرتبة الحيوان مرتبة الملائكة مرتبة الجن مرتبة الانس والمرتبة الجامعة(١٠) •

وتسمى الأسماء الكلية الكونية (المبدأ) وتسمى الأسماء الكلية الالهية (المعاد) وكل واحدة من هاتين الحضرتين حتى مرتبة الذات ثمان وعشرون مرتبة • واتيان السالك عن طريق الأسـماء الكلية الكونية يسمى مبدأه ورجوعه الى الأسـماء الكلية الالهية يقال له معاده وحقيقة الانسـان برزخ بين هذين الاثنين ، ويشـير الى هـذا (مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان)(١١) • واذا زال البرزخ اتصل بحر الوجوب والامكان والأزل والأبد وصار كلا الاثنين واحدا • اذن فالامتياز بينهما بواسطة حقيقة الانسان • وتسمى الأحدية مرتبة الذات والوحدة مرتبة الصفات والواحدية مرتبة الأسـماء وتستعمل الأحدية فى عالم اللاهوت والوحدة فى عالم الجبروت والواحدية فى عالم الملكوت اذن فالأحدية مطلقة والوحدة اجمال والواحدية تفصيل • الأحدية التى هى

---

(٩) احصاها سبعة وعشرين اسما ولعل (الأول) ينقصها •

(١٠) لم تصل اسماؤها الى ثمانية وعشرين اسما •

(١١) سورة الرحمن الآيتان (١٩) و (٢٠) •

الذات الصرفة وحدتها عالم الاجمال والواحدية التى هى عالم الكيف استمد الكمال منها اصوله واللاهوت والملكوت أى الأحدية والواحدية لا يظهران الا بواسطة بينهما وهى الوحدة لها عالم الجبروت (كما قيل الوحدة برزخ الأحدية والواحدية اعتبار بالوحدة والوحدة آلة بينهما واعتبار الواحدية بالوحدة من حيث الصورة والظاهر واعتبار الأحدية بالوحدة من حيث المعنى والباطن كما قيل الملك مثال الملكوت والملكوت مثال الجبروت والجبروت مثال اللاهوت) يعنى الأفعال مظهر الأسماء والأسماء مظهر الصفات والصفات مظهر الذات ، اذن فالأحدية مرتبة الذات والوحدة مرتبة الصفات ومرتبة حضرة محمد المصطفى ﷺ التى يقال لها المقام المحمود و ٠٠٠(١٢) والواحدية مرتبة الأسماء ومرتبة آدم الصفى ﷺ التى تسمى مقام قاب قوسين ، ومرتبة الواحدية والألوهية والربوبية وهى جهة مؤثرية الذات ومرتبة المألوهية والمربوبية وهى جهة متأثريتها معتبرتان ٠ وفى هذه المرتبة ايضا الواحدية وهى صور الأسماء الالهية التى يسميها الصوفية الأعيان الثابتة ويسميها الحكماء ماهية الأشياء والصور العلمية أيضا وتظهر منها حقائق الأسماء الالهية والكيانية والكونية وتتحقق وتتميز بعلم الحق ٠ وفى هاتين المرتبتين أى التعين(١٣) الأول والتعين الثانى لا يكون للأشياء اعيان واذا كان لها فليس اكثر من الثبوت العلمى فانها لم تتصف بعد بالوجود وليس لها شعور بذواتها وبامثالها ، اما فى الأولى فبواسطة فقدان الأعيان فى تلك المرتبة واما فى الثانية فبواسطة انها ولو لم تكن مقصودة لم ينسب اليها الوجود بعد فى هذه المرتبة لأنها لا تزال صورا علمية فى ذرات العالم الذى له وجود وثبوتها قائم بوجوده اذن فكيف يكون لها شعور بذاتها وبأمثالها ولهذا فتسمى هاتان المرتبتان المراتب الالهية وتنسب الى الا لاهية ولا تنسب الى الكونية لأن مرتبة الايجاد والتكوين وهما نسبة الوجود لم يحصلا لها بواسطة عدم الشعور بعد ٠

(١٢) غير واضحة بالنص ٠

(١٣) بالنص خطأ (تعلق) ٠

وحين تنزل الذات من مرتبة الواحدية وهى التعين الثانى (تصل) الى المرتبة الثالثة التى تسمى التعين الثالث ومرتبة الأرواح وعالم العقول والنفوس المجردة • وفى هـذه المرتبة يتصف وجود الأشياء بالوجود الذى يكون به الشعور بالذات وامثالها • وتسمى هذه المرتبة ومرتبة المثال والحس وهما الحضرة الرابعة والخامسة بالمراتب الكونية وتنسب الى الكونية بسبب ان الأشياء فى هـذه المراتب تتصف بالوجود الذى يقتضى الشعور بذواتها وامثالها ويتحقق التكوين والايجاد وهما عبارة عن استتار وجود الحق بصور الأعيان فى المراتب الثلاثة • وتسمى هاتان المرتبتان عالم الخلق وعالم الأفعال فى مقابل عالم الأمر اى مرتبة الواحدية عالم الأسـماء وتشملان حقائق الانسان وأعيانه ولهذه المراتب افعال وآثار صورها واحكامها حقائق واعيان •

وحين تتنزل من مرتبة الأرواح الى المرتبة الرابعة تسمى هـذه عالم الأمثال والخيال المنفصل • وتظهر الأشـياء فى هذه المرتبة من الوجود بصور المركبات اللطيفة التى لا تقبل التجزىء والتبعيض والخرق والحرق والالتئام اى ليست مادية مطلقة ولا مجردة مطلقة بل فى تجرد ولطافة لا تقبلان التجزئة والتبعيض وايضا تظهر بصور المركبات بسـبب الكثافة والتركيب • وتتنزل من المرتبة المثال الى المرتبة الخامسة تلك المرتبة التى تسمى بعالم الحس وعالم الشهادة وعالم الملك وعـالم الخلق وعالم الأجسام • وتظهر الأشـياء فى هذه المرتبة من الوجود بصـور المركبات الكثيفة التى تقبل التجزىء والتبعيض والحرق والخرق والالتئام • واطلاق عالم الخلق فى مقابل الأمر لا يخص مرتبة الحس وانما يطلق لمرتبة الأرواح والمثال والحس الثلاثة كما اشير الى ذلك سابقا • وأما اطلاق الشـهادة ان قيد باطلاق فهو خاص بمرتبة الحس ، لأن الشـهادة المطلقة اى الحس فى مقابلة الغيب المطلق اى التعين الأول واذا لم يقيد فانه يشمل التعين الثانى والثالث والرابع لأن ما يقابل الغيب هو المضاف • اذن فكل مرتبة من المراتب الثلاثة التى ما بين الغيب المطلق والشهادة

المطلقة تنسب الى ما تحت الغيب وما فوق الشـهادة وتسمى الغيب والشـهادة المضافين . واطلاق عالم الملك وعام الأجسام مخصوص بمرتبة الحس وهى ما بين العرش حتى الثرى وما يقع بينهما من صور الأجناس وانواع الأصناف وأفراد العالم لأن الملك يقابل الملكوت ، ويطلق الملكوت على مرتبة الواحدية والاعيان التى هى اعتبار هذه المرتبة ومرتبة الارواح وهى صور الاعيان والمثال التى لا تزال أرواحا وتسمى الاولى الملكوت والمرتبتان الثانية والثالثة الملكوت الاسفل .

وبعد هذه المرتبة لها مرتبة تنزل هى المرتبة السادسة المرتبة الجامعة لجميع المراتب التى تفصيلها صـور أفراد العـالم واجمالها الصـورة العنصرية للانسان ونقطة الحقيقة والعين الثابتة فى مقابل نقطة الوحدة . وكما أن الوحدة أصل واجمال لجميع المراتب المذكورة التى أتى عنها الانسان بالتفصيل فان الصورة العنصرية الانسانية مجمل لمراتب الظهور أيضا اذ ينجمل فيها كل مراتب التفصيل وتبقى المنتخب لجميعها وصارت لهذا السبب المظهر الكلى والمجمل الجامع لأن الحق سـبحانه وتعالى جعل أولى مراتب التنزل فى مرتبة العلم بجميع المراتب الالهية والكونية مفصلا فى الحقيقة والعين الثابتة البرزخ بين الوجوب والامكان كما مر فى مرتبة الواحدية يظهر بواسطته فى حقائق العـالم التفصيل فى جميع صور العالم واجزائه وظهر الاجمال فى الصور العنصرية للعالم وهو وجوده العينى (سبحانه) فهو العلة الغائية المتحققة بالوجود العلمى المقدم وبظهور الوجود العينى المؤخر كما يشير الى ذلك (لولاك لمـا خلقت الافلاك) و (الآخرون السابقون)(؟) . وسميت هـذه المراتـب الست مراتب الحضرة الخمس والمجالى الخمسة والعوالم الكليـة باعتبـار أن مرتبة الأحدية تعنى مرتبة الوحدة أخذا فى الاعتبار البطون والواحدية باعتبار الظهور والتى لا تتصف الأشـياء فيها بالوجود ولا تشعر بذواتها وامثالها وقد جعلها بعض المتحققين مرتبة واحدة . وأول مرتبة الذات مع اليقين الأول والثانى والتجلى الأول والثانى وما يشتمل عليه من

الشئون والاعتبارات والحقائق الالهية والكونية . وقالوا ثانيا والعالم وهو فى الوضع اللغوى اسم ما يعلم به الشىء كالخاتم ما يختم به الشىء والطابع ما يطبع به الشىء ومشتق من العلم يعنى العلامة من حيث الجزئية لا ينحصر ولكل ذرة من ذرات العالم معنى العالم الذى يدل على وحدة ذات الموجود وخالق الصور :

فـ (فى كل شىء له آيـة   تدل على انه الواحـد)

لكن من حيث الكلية منحصر فى هذه المراتب الست والحضرات الخمس وكل ما وجد سمة الوجود والظهور أو يجد (يندرج) فى العلم والعين تحت هـذه المراتب . وهـذه المراتب الكلية ولوازمها من حيث انها مراتب لا وجود لها متميز عن وجود الأمور المتعينة المترتبة فيها بل ان وجودها عين وجود الأمور المتعينة والمترتبة وهى من حيث الاطـلاق والوجودحقيقةالحق ووحدة الوجود المطلقومنحيثالتعينوالاعتباروالشئون وحقائق الأشـياء وجود الخلق والكثرة . لأن حقائق اعيان الأشـياء اى أعيانها الثابتة فى اصطلاح هذه الطائفة عبارة عن تعينات وجود الحق فى مرتبة العلم ووجود الأشـياء اى صـورها وآثارها واحكامها وهى الخلق والكثرة عبارة عن تعينات محل انصباغ وجود الحق فى مرتبة العين . اذن فى مرتبة العلم والعين والغيب والشـهادة لا يكون وجود الحق وجودا مطلقا لأنه ظهر بتعينات وتقيدات وتصورات وتنوعات وظهورات مختلفة وظهرت هـذه الكثرة عن وجوده بهـذه الكثرة . والوحدة والكثرة والاطلاق والتقيد من نسـبه واعتباراته لأن لا وجود لها من حيث الحقيقة ولا تبدو أو تظهر . ومجموع ما يظهر على تختة الوجود فى الغيب والشـهادة جعلها مجالى ذاته الكاملة ومرائى صفات جلاله وجماله وهو يشهد نفسه فى هذه المرائى بالمظهر الجامع ، أعنى نقوش كل ما يظهـر فى الظـاهر والباطن وكل النسب والاعتبـارات والدرجات وتعينات النور وتنوعات الظهور هى وجوده وذاته المقدسة يشهد فيها ذاته بالمظهر الجامع الذى يسمى عين الله وقطب دائرة الوجود

والانسان الكامل والغوث الأعظم وقطب الأقطاب وليس غيره فى دائرة الوجود وجود مطلقا كما قيل : (ليس فى الدار غيره ديار)

على نقشـك فتنـة النقاش فاسعد فليس غير ك امرؤ فى الوجود
وكل نقش ظهر على لوحة الوجود صـــورة ذلك الذى نقش النقش
والبحر القديم الذى يضرب موجك يسمونه موجا وهو فى حقيقيته البحر
لى حبيب جسمى وروحى صورة له لأن الجسم والروح وكل العالم صورته
وكل صـورة جميلة ومعنى طاهر يلوحـان لك اعـلم انهمـا له
بدت على البحـر المحيط امواج وصـار كل موجة بقدرها بحـرا
وعلى حين بغتة اختفى بسـبب قوة البحر المحيط من فوق الامواج

هذا بيان اهل العرفان وارباب المشاهدة والعيان فى باب وحدة وجود حضرة الحق سبحانه وتعالى وتتنوعات ظهوره لقى برقـم القلم ذى اللسانين المشقوقين سمة التقرير والتحرير والحمد لله الذى هدانا لهذا وهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم والصلاة على رسوله محمد المصطفى المجتبى الكريم والحكيم أولا وآخرا ٠

(تمت تاريخ شهر لسنة الف وسبعين)(١٤)

---

(١٤) لعله يقصد بالشهر شهرا بقى أو خلا من هذه السنة(١٠٧٠هـ)

رسالهٔ مراتب الوجود

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا اله الا هو الاحد في نعوت جلال ذاته الواحد
في جمال اسمائه وصفاته والصلوة على من هو مظهر كمال وحدته ومظهر
آياته محمد المصطفى المجتبى وعلى آله واصحابه وذرياته. اين رساله ايست
مسمى بمراتب الوجود مشتمل بملخص اصطلاحات ارباب ذوق واصحاب شوق و
كلام ايشان في توحيد ذات المعبود كه اين بنده فقير الى الله تعالى
اقل الخليقة بل لا شيء في الحقيقة عبد الرحمن بن نور الدين الخليفة الخفري
مولدا الشيرازي موطنا نشئه سعى سلوك سواء الطريق لذا فيجعلوا الحق
والتحقيق ... ما ... از جميع ... نمود ...
طالبان مذهب وحدت وتوحيد وسالكان مسالك تجريد ... بهر ...
وصاحب كريم آنست كه ... اين ... از ... رياء ... تا ...
بجهت خود ... تا از ... بنور ... تا ...

اصحاب الوحدة الوجود ... ارباب الذوق
والشهود كه مذهب صوفيه موحدين در بيان وحدت ذات وصفات
آنست كه ميگويند در ظاهر وباطن وغيب وشهادت ... يكى
ذات الوجود نيست كه ... او عين ذات اوست ... بحق اوست
وآن ذات عالى ... مقتضى رفيع الدرجات ... مراتب ... ظهورات
كه تابع ... در اين ... ظهور احكام وتفاصيل ... واثار ...
تفصيليه از انبيا واوليا متعلق ... شود ... كه ذات ...
مفهوم ... از انبيا ... واوليا ...
... از ... عالم ... مظاهر ...
... عالم ... مطلق ... ومتناهى ...
... ذات حق ...
... زيرا كه ... ومتناهى ...
... است ...

بعضی حکما گفته اند که وجود او عین ذات اوست بنا بر آنکه اگر وجود او غیر
ذات او باشد احتیاج و استکمال بغیر لازم آید و این محالست نعم ... دیگر
با آنکه بنظر شهود این طایفه غیر او موجود نیست پس چگونه وجود او غیر او ...
و تفصیل آنکه وجود عین ذات اوست در سخنان مشایخ و علماء کبار ارباب
ذوق و وجدانند و قدماء حکماء که اصحاب دلیل و برهانند با صوفیه درین معنی اتفاق
دارند مبین و مبرهنست و اختصار مانع ذکر اوست که تحقیق بی فر فطن
ذکی را کفایت خواهد بود و بعد از آن میگویند که آن ذات مقدس که وجود او عین
ذات اوست و او مرتبه ایست که عبارات و اشارات و بیان و نشان از آن مرتبه
ساقطاست نه هیچ آفریده بآنجا راه و نه هیچ کس را از آن سرکار آگاه
مقربی ملایکه مرسل و مرتبه ایست که از آن مرتبه تعینات و هویه
غیب گویند چون از آن مرتبه تنزل کند و متعین شود اول تعینی که آن را غیب
هویه و لاتعین دوباشد وحدت صرف و قابلیت محض باشد الاکه اصل منشا
جمیع قابلیاتست هم ثبوت جمیع قابلیات و اعتبارات و هم سقوط جمیع قابلیات

و این دو طرف یعنی ثبوت و سقوط که طرفین ظهور و بطونست هر دو را
در او مساوی باشد و باین اعتبار یعنی تساوی ظهور و بطون او را تعین اول
و عقل کل و حقیقت محمدی و عقل اول و برزخ کبری و برزخ البرزخ ...
الاولی از غیب و غیب مطلق و عالم جبروت و عالم صفات و قلم اعلی و لوح ...
الکتاب و مخلوق و مبدا اول و حقیقة الحقایق و واحدیة الجمع و تجلی اول ...
اعظم و ابو الارواح و والد اکبر و آدم حقیقی و خلق اول و عالم مطلق و نشاه
اول و عالم وحدت و قابلیت اول و رابطه و عالم اجمال و ظهور اول و موجود اول
و وجود اضافی و کنز الکنوز و عالم رموز و اسم اعظم و برزخ اول و کنز صفات
و مرتبه احدیت و وجود مطلق و واسطه اولی و عالم معنی ... کویند پس
از این الفاظ بدان حقیقت که ... باشد ...
... که برزخ است میان طرفین ... بطون که سقوط جمیع ...
... مجمل آنست ... مطلق ...
... و عالم ... ذات ... صرف

وذا ابلا اعتبار وذا اطلاق وذا احدیت وذا ابلا عدد وذا هویه وذا صالح وذا
هوهو و وجود بحت و وجود مطلق و عدم عدم و بطون مکنون و سما خفا و قدم
قدم و اول لا نهایت و آخر بلا بدایت و غیب هویت و غیب الغیوب و غیب مصون
و غیب المسکن گویند پس این الفاظ اطلاق بر حقیقت مذکوره درین مرتبه
بشرط لا شی باشد و این حضرت ذات و جمیع خصوصیات اجمالی و نقشات تفصیلی
که در تعین اول و ثانی است ساریست همچو [illegible]
[illegible] باعتبار ظهور [illegible]
[illegible] اعتبار مفصل و مرتبه احدیت و تعین
ثانی و تجلی ثانی و ذات العبودیت و حضرت ربوبیت و حضرت جمع و منشا الکثرت
واحدیت الکثرة و قابلیت ظهور و مرتبه ثانیه از غیب و برزخ البرازخ و برزخ
ثانی و منتهی العرفت و منزل التنزل و منبع الجود و منشا السوی و حضرت
الوهیت و منتهی العابدین و حضرت ارتسام و کون جامع و اول الدایم و ظهور ثانی
و ظل ثانی و ظل ممدود و نفس رحمانی و عما و وجود مفاض و مبدا ثانی و نشاط
ثانی

ح
ثانی و عالم ملکوت و عالم باطن و عالم معانی و عالم امر و عالم ارواح و معاد ارواح
و مجمع الارواح و نشأه ثانی و عالم اسما و عالم وجود و مقام ارواح و معاد ارواح
و برزخ وحدت و ظل وحدت و مبین صفات و کنز الارواح و معدن الارواح و حی العزیز
[illegible] اطلاق این الفاظ بر حقیقت مذکوره درین مرتبه بشرط شی
باشد [illegible] مرتبه که او را بلسان انسانی نامیده اند حقیقت انسانی گویند
[illegible] و قابل صفتین میگویند و مراد از حضرتین حضرت وجوب و امکان
اما حضرت وجوب و امکان اما حضرت وجوب اسما کلی الهی را گویند و آن هست
و هشت اسما کلی الوهیت بدین تفصیل الرفیع الجامع اللطیف القوی الرزاق
العزیز المجید الحی القابض المبین المحصی المصور النور القاهر العلیم الرب
المقتدر الغنی الشکور المحیط الحکیم الظاهر الباطن الآخر الباعث البدیع و نشان
این اسما [illegible] بود تا تحقق با حقایق اشیا نبود و اما حضرت امکان
اسما کونی که چیزی که آن نیز غیب بود و بیست و هشت اسم کونی است بدین تفصیل
عقل کل نفس کل طبیعت کل جوهر هبا یعنی هیولا جسم کل شکل کل عرش کرسی و فلک البروج

اثیر یعنی آتش کره هوا کره آب کره خاک مرتبهٔ جماد مرتبهٔ نبات مرتبهٔ حیوان
مرتبهٔ ملک مرتبهٔ جن مرتبهٔ انسان که مرتبهٔ جامعیست و اسماء کیانی کلی کونی را مبدأ
و اسماء کلی الهی را معاد گویند و هر یکی ازین دو حضرت عالم مرتبهٔ ذات بیست و هشت
مرتبه است و آمدن سالک از آن اسماء کلی کونی بود که گویند که مبدأ او است و رجوع
او را با اسماء کلی الهی باشد که معاد او است و حقیقت انسان برزخ میان هر دو است
که مرج البحرین یلتقیان بینهما برزخ لا یبغیان اشارت بآن است هرگاه که برزخ
از میان برداشته شود بحر وجوب و امکان و ازل و ابد پیوسته شود و هر دو یکی
گردد پس امتیاز بینهما بواسطهٔ حقیقت انسان است و احدیت مرتبهٔ ذات را گویند و وحدت
مرتبهٔ صفات را گویند و واحدیت مرتبهٔ اسماء و احدیت را در عالم لاهوت استعمال کنند
و وحدت را در عالم جبروت و واحدیت را در عالم ملکوت پس احدیت مطلقات است
و وحدت اجمال و واحدیت تفصیل   احدیت جهت ذات صرف دامد و وحدت است
عالم جمال و احدیت جهت عالم کیفیات که نهایات از و گرفته کمال و الاهوت و ملکوت

یعنی

یعنی احدیت و واحدیت ظاهر شود الا بواسطه بینهما که وحدت است و عالم
جبروت کما قیل الوحدة برزخ الاحدیة و الواحدیة اعتبار ما بالوحدة و الوحدة ذات
بینهما و اعتبار الواحدیة بالوحدة من حیث الشهود و الظاهر و اعتبار الاحدیة بالوحدة
من حیث المعنی و الباطن کما قیل الملک مثال الملکوت و الملکوت مثال الجبروت و الجبروت
مثال اللاهوت یعنی افعال نمودار اسماء است و اسماء نمودار صفات و صفات نمودار
ذات است پس احدیت مرتبهٔ ذات است و وحدت مرتبهٔ صفات است و مرتبهٔ حضرت
محمد مصطفی صلعم که از مقام محمود و او ادنی گویند و واحدیت مرتبهٔ اسماء و مرتبهٔ آدم
صفی صلعم که از مقام قاب قوسین گویند و مرتبهٔ واحدیت الوهیت و ربوبیت که جهت
مؤثریت ذات و مالوهیت و مربوبیت که جهت متأثریت است اعتبار میکنند هم درین مرتبه
واحدیت است که ظهور اسماء الالهی که موجبة آثار الاعیان الثابتة که اعیان اشیاء صور
علمیه حضرت میشوند و حقایق اسماء الهی و کیانی و کونی از ایشان ظهور می‌یابند و جمیع
حقایق متمیز میشوند درین دو مرتبه یعنی تعلق اول و تعلق ثانی که اشیاء را با هم مطلقا
اتصال ندارند اگر دارند علم ایشان از ثبوت ... ثبوت ... منوط بوجود منتفی ...

ایشان شعور بر خود و امثال خود نیست اما در اول بواسطه فقدان اعیان در آن مرتبه
و اما در ثانی بواسطه آنکه اگرچه متصف بوجود شده‌اند لیکن در مرتبه هنوز وجود ایشان منسوب
نگشته زیرا که ایشان هنوز صور علمیه‌اند در ذات عالم که وجود او راست و ثبوت
ایشان بوجود او قائم پس چگونه شعور بر خود و امثال خود باشد و لهذا این
دو مرتبه را مراتب الهیه میگویند و منسوب بالاهیت میدارند و تکوینیت منسوب
نمیدارند که بواسطه عدم شعور هنوز در مرتبه ایجاد و تکوین که نسبت وجود است
ایشان نیافته‌اند و چون ذات از مرتبه واحدیت که تعین ثانی است تنزل شود
بمرتبه ثالثه که او تعین ثالث و مرتبه ارواح و عالم عقول و نفوس مجرده گویند در این مرتبه
وجود اشیا بوجود کیانی [illegible] شعور بر خود و امثال خود شان را پیدا شود و ظهور میکنند
و این مرتبه را مثال و عکس مرتبه حضرت [illegible] است مراتب [illegible] منسوب
میکنند [illegible] بسبب آنکه اشیاء درین مرتبه بوجود کیانی مقتضی شعور بخود و امثال خود [illegible]
میگردد و تکوین و ایجاد که عبارت از آنست [illegible] اعیان در مرتبه ثالثه متحقق
میشود درین مراتب عالم خلق و عالم [illegible] میگویند و مقابل عالم [illegible]

که عالم مثال است مشتمل است بر حقایق و اعیان اشیا و این مرتبه [illegible] است
که صور و احکام آن حقایق و اعیان در وجود متنزل کند از مرتبه ارواح و مرتبه رابع
آنرا عالم امثال و خیال منفصل خوانند و اشیاء درین مرتبه بوجود [illegible] لطیفه
که قابل تجزی و تبعیض و خرق و التیام نباشد ظهور دارند و [illegible]
مطلق [illegible] و مجرد مطلق [illegible] قابل تجزیه و تبعیض [illegible]
جهت کثافت و ترکیب ظهور [illegible] مرکبات [illegible] از مرتبه مثال
بمرتبه خامس آن مرتبه را عالم حس و عالم شهادت و عالم ملک و عالم خلق و عالم اجسام میگویند
و اشیا درین مرتبه بوجود [illegible] مرکب کثیفه که قابل تجزی و تبعیض و خرق و التیام [illegible] شد
ظهور دارند و [illegible] عالم خلق گویند در مقابل امر است [illegible] نیست بلکه [illegible]
[illegible]
شهادت را اگر مقید بالملک [illegible]
غیب [illegible]
چه در مقابله غیب [illegible]

عالم ملک که عالم اجسام محسوس مرتبه تحتانیست و آن از عرش است تا کره خاک و آنچه در بین

میانست از صور اجناس و انواع و اصناف و افراد عالم زیرا که ملک مقابل ملکوت و ملکوت

هر مرتبه و حضرتیست که اعتبار آن مرتبه است بر مرتبه ارواح که صور اعیان و مثال [illegible]

[illegible] بکنند و اول را ملکوت اعلی و دوم را و سیوم را ملکوت اسفل میگویند و بعد

[illegible] مرتبه سادسه که مرتبه جامع جمیع مراتب است که تفصیل آن صور

افراد عالمست و اجمال آن صورت عنصریست انسانی که نقطه حقیقت و عین ثابت اوست مقابل

نقطه وحدتست که مجمل وحدت اصل جمیع مراتب مذکوره است که از آن تفصیل

آمده اند صورت عنصری انسانی بر مجمل مراتب ظهور است که همه مراتب تفصیلی

در او مجمل گشته و منتخب همه آمده و بدین سبب مظهر کلی و مجلای جامع شد [illegible]

[illegible] مرتبه مرتبه علم بجمیع مراتب الهی و کیانی مفصلا و حقیقت

و عین ثابته او که برزخ است بین الوجوب و الامکان چنانچه در مرتبه [illegible]

[illegible] بواسطه او در حقایق عالم تفصیل بهمه صور عالم و اجزای [illegible]

مقصود ظهور وجود یعنی مرآ و آخر است چنانچه لولاک لما خلقت الافلاک و الاخرون السابقون

بدان اشارتست و این مرتبه را باعتبار آنکه مرتبه اتحاد است یعنی اتحاد باعتبار بطون

و احدیت باعتبار ظهور که اشیاء در آن مرتبه متحقق بوجود نیستند مشهود بر خود و شان

خود نمایند و بعضی از محققان یک مرتبه اعتبار کرده اند و آن مراتب حضرت حسی و مثالی

حسی و عوالم کلیه نام نهاده اند و اول مرتبه الذات مع البعض الاول و الثانی و التجلی

الاول و الثانی و ما یشتمل علیه من الشئون و الاعتبارات و الحقایق الالهیة و الکونیة

ثانیا گفته اند و عالم که در وضع لغوی اسم مابعلم به [illegible]

[illegible] و الطابع ما یطبع به الشیء است [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] است و درین مراتب سته [illegible]

[illegible] باین مراتب است [illegible]

مراتب ایشان از وجود [illegible] ممتاز [illegible] وجود امور متعینه [illegible] بلکه وجود ایشان عین

وجود امور متعینه و مرتبه است و ایشان من حیث الاطلاق از وجود حقیقت حق [illegible]

وجود مطلق اند من حیث التعین و الاعتبار و التشبیه حقایق اشیا [illegible]

حقایق اشیا یعنی اعیان ثابته ایشان در اصطلاح این طایفه عبارت از تعینات وجود

حق است در مرتبه علم و وجود آن اشیا یعنی صور و آثار و احکام ایشان که خلق و کثرت

است عبارت از تعینات [illegible] وجود حق است در مرتبه [illegible] مرتبه علم [illegible]

[illegible] وجود حق [illegible] مطلق [illegible] تعینات و تقیدات [illegible]

[illegible] کثرت [illegible] وجود [illegible] کثرت [illegible]

[illegible] کثرت [illegible] وجود [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ظهور وجود [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

لا بل آنکه وجود حق است همه [illegible] و غیر او در دایرهٔ وجود هیچ موجود نیست [illegible]

لیس فی الدار غیره دیار   هر نقش [illegible] نقاش کس نیست [illegible]

باش   هر نقش که بر تختهٔ هستی پیداست آن صورت آنکس است که آن نقش آراست

دریا [illegible] موج [illegible]   [illegible]

صور [illegible]   [illegible]

[illegible]   [illegible]

[illegible] از روی [illegible]

[illegible] وجود حضرت حق سبحانه و تعالی [illegible]

[illegible]

والظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم والصلاة علی [illegible]

محمد المصطفی المجتبی الکریم والحکیم [illegible]

تمت تاریخ شهر [illegible] سنة [illegible]

[illegible]

[illegible]

التنازع فى العمـل

بين الواقع اللغــوى والنحاة

بقـــلم
د. عبد الحميـد السيورى

كليـــة الآداب
جامعـــة القـــاهرة

التنازع فى العمـل
بين الواقع اللغـوى والنحاة

مقـــــدمة :

الغاية من النحو تقويم اللســان ، واقامة العبـارة ، وايقاف المتلقى على حقيقـة مراد المتكلم ، بعبارة بسيطة ، تنضح فيهـا العلاقات بين مفرداتها ، ولكنا نفتقد ذلك أحيانا ، ليس لعيب فى الأصـول ، ولا لقصور فى طبيعـة العربية ٠ وانما يرجع ذلك الى الأساس الذى أقام عليـه النحاة قواعدهم ، وهو العامل ٠ فالعامل لابد له من معمول يعمل فيه عملا ما ، قد يكون ظاهرا وقد يكون مقدرا ، والعامل اما مختص واما غير مختص ، فان كان مختصا عمل والا فلا ٠ وهو اما قوى واما ضعيف ، فالقوى يعمل وهو محذوف عمله وهو مذكور ، كما أن عمله يطول معموله سواء تقدم عليه المعمول أو تأخر ، واما العامل الضعيف فلا يعمل وهو محذوف ، ولا يعمل اذا تقدم معموله عليه ٠

والعامل اما لفظى واما معنوى ، وقد يكون فعلا ـ وهو الأصل ـ أو اسما يشبهه ـ معنى وعملا أو معنى فقط ـ أو حرفا ٠

وقد أدى تصـور النحاة للعامل والتعويل على دوره فى تركيب العبارة العربية الى حشو النحو بأمور لا تخطر على بال المتكلم وهـو ينشىء عبارته ، ولا يلتفت اليها المخاطب الذى لا يعنيه الا أن يصل اليه قصد المتكلم بغير لبس أو غموض ، دون أن يشغل نفسه بالتفكير فى شىء لا وجود له الا فى خيال النحويين وحدهم ٠ وأدى ذلك أيضا الى جعل من يتعاطى علم النحو يلهث وراء مباحثهم فى العامل ، وخلافاتهم ، وأقوالهم ، حتى تعيا حافظته فى تحصيلها ، ويتوقف ذهنه دون الالمـام بها وفهمها ، فيرضى من الغنيمة بالاياب ٠

ويظهر خطر ذلك الدور للعامل وخطورته فى كل صفحة من صفحات المصنفات النحوية ، وان شئت فقل فى كل سطر فيها . ومن ذلك ـ على سبيل التمثيل لا الحصر ـ اختلافهم فى ناصب المستثنى ، هل هو فعل محذوف تقديره : أستثنى ونابت عنه « الا » أو هو « الا » وحدها ؟ أو هو الفعل السـابق عليه بواسطة « الا » ؟

ومنه ايضا عامل الجر فى المضاف اليه ، فقد يكون المضاف وقد يكون « لام الملك » ، وقد يكون « فى » ، أو « من » ، ويتفرع عن ذلك أحوال ينبغى توفرها فى كل من طرفى الاضافة لكى يتسق تقدير كل من هـذه العوامل .

وفى باب « المبتدأ والخبر » عامل الرفع فى المبتدأ معنوى وهو الابتداء ، أى تجرد الاسم عن العوامل اللفظية غير الزائدة ، هذا عند قوم . ويذهب آخرون الى أن المبتدأ والخبر مرفوعان بالابتـداء . ويذهب فريق ثالث الى أن المبتدأ مرفوع بالابتداء وأما الخبر فهو مرفوع بالابتداء والمبتدأ . وفريق رابع يرى ان المبتدأ والخبر مترافعـان ، أى ان كلا منهما رفع الآخر .

واذا كان الخبر ظرفا و جارا ومجرورا مثل : « زيد عندك أو فى الدار » فالنحويون متفقون على ان كلا منهما متعلق بعـامل محذوف وجوبا ، ولكنهم يختلفون فى نوع الخبر ـ والحالة هذه ـ وفقا لاختلافهم فى نوع العامل المقدر ، فيرى بعضهم انه من قبيل الخبر المفرد لان العامل المحذوف عنده هو اسم الفاعل والتقدير : زيد كائن أو مستقر عندك ، أو : فى الدار . ويرى آخرون أنه من قبيل الخبر الجملة ، لأن العامل المحذوف عندهم هو الفعـل ماضيا أو مضارعا ، والتقدير : زيد استقر أو يستقر عندك أو فى الدار . وجمع فريق ثالث بين المذهبين ، فأجازوا أن يجعل الظرف والجار والمجرور من باب الأخبار بالمفرد فيكون تقدير

متعلقهما « مستقر او كائن » ، وان يجعلا من باب الاخبار بالجملة فيكون تقديره « استقر او يستقر » .

وقد يقع الظرف والجار والمجرور نعتا او حالا فيجب ايضا حذف العامل ، مثل : مررت برجل عندك او فى الدار ، ومررت بزيد عندك او فى الدار ، وتقديره فيهما كتقديره فيهما اذا وقعا خبرا . اما اذا وقعا صلة مثل : « جاء الذى عندك او فى الدار » فالعامل واجب الحذف أيضا ، لكن التقدير عندئذ : جاء الذى استقر عندك أو فى الدار ، لأن صلة الموصول لا تكون الا جملة .

ولو أخذنا بطرف من « باب الحال » وجدنا النحويين يضعون شروطا ليجوز مجىء الحال من المضاف اليه ، كأن يكون المضاف مما يصح عمله فى الحال ، اى فيه معنى الفعل كاسم الفاعل والمصدر وغيرهما مثل : « هذا ضارب هند مجردة » وقوله تعالى (اليه مرجعكم جميعا) (١) . حيث جاز وقوع الحال « مجردة » ، و (جميعا) من المضاف اليه « هند » والضمير فى (مرجعكم) لأن المضاف مما يصح عمله فى الحال عمل الفعل ، وهو بمعناه ، كاسم الفاعل « ضارب » فى المثال ، والمصدر (مرجع) فى الآية . ومنه ان يكون المضاف بعض المضاف اليه ، او منزلا منزلة بعضه فى صحة حذفه والاستغناء عنه بالمضاف اليه . فمن الأول قوله تعالى (ونزعنا ما فى صدورهم من غل اخوانا) (٢) ، ومن الثانى قوله عز وجل (ثم اوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا) (٣) وقد ساغ مجىء الحال (اخوانا) من المضاف اليه (هم) و (حنيفا) من (ابراهيم) لأنه لو قيل ــ فى غير القرآن ــ : ونزعنا ما فيهم

---

(١) يونس : ١٠/٤

(٢) الحجر : ١٥/٤٧

(٣) النحل : ١٦/١٢٣

من غل اخوانا ، واتبع ابراهيم حنيفا ، لكان جائزا . وما ذلك كله الا لأن العامل فى الحال هو نفسه العامل فى صاحبها .

وما ذكرته قليل من كثير لا تتسع له هـذه العجالة ، وانما مثلت لبعض الابواب لأبين ما لهذا العامل من اثر متوهم لدى النحـاة ، وكيف انعكس على الدرس النحـوى فادخل فيـه ما ليس منه ، وعلى الدارس الذى يقف حائرا امام بحث النحاة فيما وراء الأصـول وكانهم يبحثون فى أمور اشـبه بالغيبيات ، حتى اذا تتبع مسائلهم وخلافهم واختلاف اقوالهم ، فانشغل بحصرها والالمـام بها ، كان كمن راى سرابا فسعى اليه ، فلما جاءه لم يجده شـيئا ، فرجع وقد خاب سعيه ، واختلطت عليه الأمور ، وكاد يفتقد الذوق اللغوى السليم .

وأما المخاطب فما أغناه عن تقدير النحاة لذلك العامل الذى يجب حذفه ، ولا وجود له فى الكلام حيث لا يجوز التصريح به ، فاذا قال : هـذا كتاب محمد ، او : هـذا خاتم فضـة ، واذا قال الله تعـالى (للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة اشهر)(٤) فان المخاطب يكون قد فهم مراد المتكلم ، وهو ان الكتاب ملك محمد ، وأن جنس الخـاتم هو الفضة ، وأن مدة تربص النسـاء اربعة أشهر . ولم يرد على ذهنه مسألة العامل فى المضاف اليه ، اهو اللام اذا كان المضاف ملكا للمضاف اليه حقيقة نحو : هـذا كتاب محمد ، او مجازا نحو : هـذا سرج الفرس والتقدير : هـذا كتاب لمحمد ، وهـذا سرج للفرس . أم هو « من » شريطة أن يكون المضاف اليه جنسا للمضاف ، والتقدير هـذا خاتم من فضة . أم هو « فى » اذا كان المضاف اليه ظرفا للمضاف ، والتقدير : تربص فى اربعة اشـهر .

والأمر كذلك فى تقديرهم للعامل الذى يتعلق به كل من الظرف

---

(٤) البقرة : ٢٢٦/٢

والجار والمجرور اذا وقع خبرا او صفة أو حالا أو صلة ، فهذا كله لا يعنى المخاطب فى شىء ، وقد وصل اليه المعنى الذى قصده المتكلم من غير لبس أو نقصان ٠

وقد بلغ تقديس النحاة للعامل حدا جعلهم يقحمون على الدرس النحوى أبوابا اشبه بالألغاز ، يلهث الطلبة وراء تحصيلها ومحاولة فهمها فتنقطع انفاسهم ، وتعييهم الحيل ، وتنسد دونهم السبل ؛ فيصابون بالاحباط ، وينفرون من اللغة العربية متمثلة فى جفاء نحوها وجفافه ٠ ناهيك عن معلميهم ، فلا يكاد بعضهم يقرب هذه الأبواب ، ويعرضها ليفند مذاهب النحاة ، ويبقى على المستعمل الذى يقره واقع لغوى صحيح ٠ ويترك ما تشعب اليه بحث النحاة فى العامل واثره فى التركيب ، وانما يؤثر السلامة فيكتفى بحذفها ، وعدم التعرض لها برمتها ٠

من ذلك ما اطلق عليه النحويون « الاشتتغال » أو « اشتغال العامل عن المعمول » ٠ تقول مثلا : زيدا ضربته ، أو زيدا مررت به ، أو : زيدا ضربت أخاه ٠ فيقولون ان اسما تقدم ، وتأخر عنه فعل انشغل بالعمل فى ضميره وقد عمل الفعل فى لفظ الضمير ، أو فى محله ، أو فى سببيه ٠ وفى ذلك الاسم الذى يسمونه « مشغولا عنه » وجهان : أحدهما الرفع بالابتداء بلا خلاف والثانى : النصب ، وهو منقسمون ازاءه فريقين ، وأما وجهانقسامهم فهو خلافهم فى ناصب الاسم المشغول عنه الفعل ، حيث يرى البصريون أنه منصوب بفعل محذوف وجوبا يفسره الفعل المذكور ، فان كان الفعل المشغول عاملا فى لفظ الضمير قدروا العامل المحذوف من لفظ المذكور ومعناه ، وان كان عاملا فى محله او فى سببيه قدروا المحذوف من معنى المذكور دون لفظه ، والتقدير عندهم فى الأمثلة على الترتيب : ضربت زيدا ضربته ، وجاوزت زيدا مررت به ، واهنت زيدا ضربت أخاه ٠ ولكن وجب حذف العامل لكيلا يجمع بين المفسر والمفسر ، أو بين العوض والمعوض عنه ٠ ويترتب على ذلك البحث

فى محل جملة الفعل المشغول ، فيرون انه لا محل لها من الاعراب لأنها مفسرة لذلك العامل المحذوف ، ودالة عليه .

ويرى الكوفيون ان الاسم المشغول عنه منصوب بالفعل المذكور ، فيرد عليهم البصريون بان العامل الواحد لا يعمل فى الاسم الظاهر وضميره معا . فاذا قال بعض الكوفيين : ان نصبه عندى بالفعل المذكور ، واما الضمير فانه ملغى رد عليه البصريون بأن الأسماء لا يجوز الغاؤها بعد اتصالها بالعوامل .

وقد ادى اختلافهم ـ فى هذا الباب ـ بسبب العامل الى ان يفرعوا خمس مسائل هى : وجوب النصب ، وترجيحه على الرفع ، ووجوب الرفع وترجيحه على النصب ، وما يستوى فيه الوجهان . ووضعوا لكل مسألة شروطا وضوابط لا جدوى منها الا فى اثبات ما قرروه وتاكيده ، واما الدارس فلا يكاد يستحضرها حتى ينساها .

* * *

التنازع فى العمل

يستمر النحويون فى تشبثهم بالعامل ، وتعلقهم بماله من اثر وهمى ، حتى قالوا انه لا يجوز ان يجتمع عاملان على معمول واحد ويكون لهما معا اثر فيه ، فكان فى النحو ما سموه « التنازع فى العمل » حيث بنوه على أمثلة من اختراعهم ، لا تؤيدها نصوص من واقع لغوى مارسته العرب ، واعتمدوا على شواهد لا تسعفهم فى تبرير وضعهم هذا الباب ، فشواهدهم من القرآن الكريم ـ على قلتها ـ مؤولة عند نفر كبير من بنى جلدتهم على اكثر من وجه ينأى بها عن التنازع ، وشواهدهم من الشعر العربى اغلبها لشعراء مجهولين ، واغلبها ايضا ابيات مفردة لا يعرف ما قبلها ولا ما بعدها ، فضلا عن أنها تحتمل وجوها أخرى سائغة فى النحو .

وسأتتبع فيما يلي كيفية تناول النحاة لهذا البـاب في مصنفاتهم تاريخيا لأبين متى ظهر مصطلح « التنازع » ، ثم أذكر أمثلتهم مع تحليلها ومناقشتهم فيها ، والرد عليهم بآرائهم ، وتخريج الشواهد بأنواعها على وجوه نحوية شائعة وسائغة ، ثم إنتهي برؤية في جدوى هـذا الباب في النحو العربي .

فترجمته عند سيبويه « هـذا باب الفاعلين والمفعولين اللذين كل واحد منهما يفعل بفاعله مثل الذى يفعل به وما كان نحو ذلك وهو قولك : ضربت وضربنى زيد ، وضربنى وضربت زيدا »(٥) وترجمته عند المبرد « هـذا باب الاخبار فى باب الفعلين المعطوف أحدهما على الآخر ، وذلك قولك : ضربت وضربنى زيد »(٦) .

وقال أبو جعفر النحاس : « باب رد الفعـل الأول على الثانى والثانى على الأول »(٧) .

وقال الصيمرى « باب الفعلين المعطوف أحدهما على الآخر »(٨) .

وقال ابن السيرافى(٩) ، وابن الأنبارى(١٠) ، وابن يعيش(١١) ،

---

(٥) الكتاب : ٣٧/١ بولاق .
(٦) المقتضب : ١١٢/٣
(٧) شرح أبيات سيبويه : ٥٢ .
(٨) التبصرة والتذكرة : ١٤٨/١ .
(٩) شرح ابيات سيبويه : ١٣٠/١ ، ١٣١ .
(١٠) الاغراب فى جدل الاعراب : ٥٢ .
(١١) شرح المفصل : ٧٧/١ .

وابن عصفور(١٢) ، وابو حيان(١٣) ، والسمين الحلبى(١٤) ، وابن هشام(١٥) : الاعمال .

وقال ابن معطى(١٦) ، وابو على الشلوبين(١٧) ، وابن مالك(١٨) ، ورضى الدين الاسترابادى(١٩) ، وابن الناظم(٢٠) ، والمرادى(٢١) ، وابن هشام(٢٢) ، وابن عقيل(٢٣) ، والجامى(٢٤) ، والأشمونى(٢٥) ، والبغداوى(٢٦) : التنازع .

وقال السيوطى(٢٧) : التنازع فى العمل .

---

(١٢) المقرب : ٢٥٠/١ .

(١٣) البحر المحيط : ١٧٠/١ .

(١٤) ادر المصون فى علم الكتاب المكنون : ١٨٧١/٤ رسالة دكتوراه ـ تحقيق احمد الخراط ـ مخطوطة بمكتبة جامعة القاهرة .

(١٥) أوضح المسالك الى الفية ابن مالك : ١٩٦/٢ وغيره من كتبه .

(١٦) الفصول الخمسون : ٢٢٨ .

(١٧) التوطئة : ٢٥٢ .

(١٨) تسهيل الفوائد : ٨٦ .

(١٩) شرح الكافية : ٨٢/١ .

(٢٠) شرح الفية ابن مالك : ٩٨ .

(٢١) توضيح المقاصد والمسالك بشرح الفية ابن مالك : ٥٥/٢ .

(٢٢) شرح شذور الذهب : ٤١٩/١ .

(٢٣) شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك : ٤٦٢/١ .

(٢٤) الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب : ٢٦٨/١ .

(٢٥) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب : ٣٢٧/١ ـ هارون .

(٢٦) شرح الأشمونى على الفية ابن مالك : ٩٩/٢ .

(٢٧) همع الهوامع شرح جمع الجوامع : ١٠٨/٢ .

وقد تبين من العرض السابق ان لهذا الباب ثلاثة مصطلحات هى : الاعمال ، والتنازع ، والتنازع فى العمل . وان الاصل الذى تولدت عنه هـذه المصطلحات هو عطف احد الفعلين على الآخر ، كما هو واضح فى ترجمة المبرد والصيمرى ، وان كان ذلك متضمنا فى ترجمة سيبوية ، ولكن المبرد سماه فصرح به فقال « هـذا باب الاخبار فى باب الفعلين المعطوف احدهما على الآخر » ومن بعده الصيمرى أيضا .

وحقيقته عند النحاة ان يتنازع عاملان او اكثر العمل فى معمول واحد وتعريفه : ان يتقدم عاملان أو اكثر ، ويتاخر عنهما معمول واحد ، وكل من العاملين يطلب ذلك المعمول ليعمل فيه اما رفعا على الفاعلية وما اشبهها ، واما نصبا على المفعولية وما اشبهها .

وقد اتفق النحاة على أنه يجوز اعمال اى الفعلين ، واهمال الآخر شريطة أن تضمر فى الفعل المهمل ضمير الاسـم المتنازع فيه . ولكنهم اختلفوا فى اى العاملين أولى بالعمل من الآخر ، واحتج كل فريق لمذهبه .

فقال الكوفيون ان العامل الأول مبدوء به ، فكان اعماله أولى لقوة الابتداء والعناية به . ويقيسـون ذلك على « ظننت » حيث لا يجـوز الغاؤها متى وقعت متصدرة قبل معموليها مثل « ظننت زيدا قائما » بخلاف ما اذا توسطت بين المعمولين فيجـوز فيها الاعمال والالغاء ، ، أو تأخرت عنهما فيجب الالغاء ، فتقول : زيد قائم ظننت .

ومن حججهم ايضا انك لو اهملت الأول واضمرت فيه ضمير الاسم المتنازع فيه لأدى ذلك الى الاضمار قبل الذكر ، وهو لا يجوز عندهم .

وذهب البصريون الى أن العامل الثانى اولى بالعمـل لقربه من المعمـول واحتجوا بأنك لو اعملت الأول لفصلت بين العامل ومعمـوله.

باجنبى ، وهو العامل الثانى ، والفصل بين العامل ومعموله وان كان جائزا فى الضرورة فانه خلاف الأصل . كما أن اعمال الأول يؤدى الى العطف على الجملة الأولى – وهى جملة العامل الأول ومعموله – قبل تمامها ، والعطف قبل تمام المعطوف عليه خلاف الأصل . وأيد كل فريق مذهبه بشواهد من القرآن الكريم والشعر ، سأتحدث عنها فى مواضعها .

وامثلة هذا الباب عندهم لا تعدو فى مجملها ما يأتى :

١ – جاء وذهب زيد .

٢ – جاء وذهب الزيدان .

٣ – رأيت وكلمت زيدا .

٤ – ضربت وضربنى زيد .

٥ – مررت ومر بى زيد .

٦ – ظننت وظننى زيد قائماً .

فزيد فى المثال الأول يطلبه كل من العاملين السابقين عليه فاعلا ، أى أن الفعلين « جاء وذهب » يتنازعان العمل فيه ، وكذلك الزيدان فى المثال الثانى ، فهو مطلوب لكل من « جاء وذهب » على الفاعلية .

وفى المثال الثالث يطلب كل من « رأيت » و « كلمت » الاسم بعدهما لينصبه على المفعولية .

ويلاحظ فى الأمثلة الثلاثة السابقة أن الفعلين فى كل منها متحدان فى طلب الاسم المتأخر على وجهة واحدة ، اما الرفع واما النصب .

وفى المثال الرابع يتنازع كل من « ضربت وضربنى » العمل فى « زيد » حيث يطلبه الأول مفعولا ، ويطلبه الثانى فاعلا ٠

وفى المثال الخامس يتنازع « مررت ومر بى » العمل فى « زيد » الأول يطلبه على شبه المفعولية ، اى ليتعلق به بواسطة حرف الجر ويطلبه الثانى رفعا على الفاعلية ٠

و « زيد » فى المثال السادس يطلبه « ظننت » مفعولا أول ، و « ظننى » يطلبه فاعلا ٠

ومعنى ذلك - كما راينا - ان كلا الفعلين يتنازعان الاسم الذى بعدهما ليعملا فيه ، ولا يجوز أن يتسلطا معا بالعمل فى ذلك الاسم ، حيث لا يجتمع مؤثران على معمول واحد ، فيكون مرفوعا منصوبا فى آن واحد ، وهو محال ٠

ولو طبقنا ما وضعه النحويون لهذا الباب من ضوابط على الأمثلة لوجب التعبير بها على النحو التالى :

أولا - على مذهب الكوفيين باعمال الأول ، والاضمار فى الثانى :

١ - جاء وذهب هو زيد ٠

٢ - جاء وذهبا الزيدان ٠ وفى الجمع : جاء وذهبوا الزيدون ٠

٣ - رايت وكلمته زيدا ، ورايت وكلمتهما الزيدين ، فى المثنى ٠

٤ - ضربت وضربنى هو زيدا ، وضربت وضربانى الزيدين ٠

٥ - مررت ومر بى بزيد ، ومررت ومرا بى بالزيدين ٠

٦ ـ ظننت وظننيه زيدا قائما ـ او : ظننت وظننى اياه زيدا قائما ٠

ثانيا ـ على مذهب البصريين باعمال الثانى والاضمار فى الأول :

١ ـ جاء هو وذهب زيد ٠

٢ ـ جاءا وذهب الزيدان ـ جاؤا وذهب الزيدون ٠

٣ ـ رايته وكلمت زيدا ـ رايتهما وكلمت الزيدين ٠

٤ ـ ضربته وضبنى زيد ـ ضربتهما وضربنى الزيدان ٠

٥ ـ مررت به ومر بى زيد ـ مررت بهما ومر بى الزيدان ٠

٦ ـ ظننت وظننى زيد قائما اياه ٠

هذا ما ينبغى ان تكون عليه هذه الأمثلة ـ وفقا لأقيستهم وضوابطهم ـ لو جاز لنا التكلم بها اصلا ٠

ولم يف النحويون بما قرروه عند اعمال احد الفعلين واهمال الآخر من الاضمار فى العامل المهمل ، ففرقوا بين المضمر اذا كان عمدة كالفاعل ونائبه ، والمبتدا والخبر ، وبينه اذا كان فضلة كالمفعول به والمجرور فان كان عمدة وجب ذكره مع العامل المهمل ، سواء كان الأول او الثانى لأنك لو لم تضمر لأدى ذلك الى حذف الفاعل ، وهو ما لا يجوز لأنه لا يخلو الفعل من فاعل ٠

ومع ذلك لم يضمروا مع اى من العاملين ضمير الفاعل المفرد ، فلم يقولوا : جاء وذهب هو زيد ، ولا : جاء هو وذهب زيد ٠ بالتصريح بالضمير وابرازه ، ولعلهم ادركوا ان ذلك لا يقال ، فذهبوا الى ان الضمير

مستتر الا الكسائى فقد اجاز ـ فيما نقل عنه ـ حذف الفاعل · وعلى قوله يكون الضمير محذوفا من الأول المهمل · وقال الفراء بالاضمار مؤخرا فرارا من الاضمار قبل الذكر ، فيقول : جاء وذهب زيد هو ·

وعلى اى الأحوال فقد بقى التركيب كما هو : جاء وذهب زيد مع قولهم فيه بالتنازع ·

واما الفاعل المثنى والجمع فأوجبوا ذكر ضميره مع كلا الفعلين حسب مذهبهم فى الاعمال والاهمال فأجازوا :

جاءا وذهب الزيدان ، وجاءوا وذهب الزيدون ·

وجاء وذهبا الزيدان ، وجاء وذهبوا الزيدون ·

فاذا كان الاسم المتنازع فيه يطلبه كل من العاملين مفعولا ـ والمفعول فضلة ، وكذلك ضميره ـ فانهم يوجبون ذكر الضمير مع العامل الثانى لو اهملته ، وحذفه من العامل الأول لو كان هو المهمل ، فتقول : رأيت وكلمته زيدا ، ولا تقول : رأيته وكلمت زيدا ، مع ذكر ضمير المفعول مع الفعل الأول المهمل لأنه فضلة قد يستغنى عنه الفعل · وانما تقول : رأيت وكلمت زيدا · والخلاصة انهم يضمرون فى الثانى ـ حال اهماله ـ مطلقا ولا يضمرون فى الأول المهمل سوى ضمير العمدة ·

ويبدو تناقض النحاة مع انفسهم فيما قرروه سلفا من ضرورة الاضمار فى العامل المهمل ، ثم يضمرون فى الأول ضمير الفاعل ، ولا يضمرون فيه ضمير المفعول ، بغض النظر عن تعسفهم فى التفرقة بين أجزاء التراكيب ، بجعلهم بعضها أساسا يعتمد عليه ، وبعضها الآخر زيادة وفضلة لا تدعو الحاجة اليه فانى اختلف معهم ، وتفصيل ذلك ليس هذا موضعه ، وانما اشرت اليه لأبين تناقضهم ·

اضف الى ذلك ان الكسائى وهو امام الكوفيين أجاز حذف الفاعل(٢٨) ولم ير حرجا من عدم اضمار ضميره ، يؤيده ورود حذفه فى مثل قوله تعالى (حتى توارت بالحجاب)(٢٩) ، وقوله تعالى (عبس وتولى)(٣٠) ، وقوله ﷺ « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » فالأفعال : « توارت ، وعبس ، ويشرب » ليس لأى منها فاعل ظاهر ، ولا مضمر يعود على مذكور قبله ، وانما هو محذوف ، وهذه على الأقل وجهة نظر تنافى مذهب النحاة فى أن العمدة لا تحذف .

وذهب الفراء ، وهو تلميذ الكسائى ، ورأس المدرسة الكوفية بعد استاذه ، الى أن العاملين المتوجهين الى الاسم ، وقد اتحدا فى طلبه على جهة الرفع ، فالاسم لهما جميعا(٣١) ، وعلى ذلك فزيد فاعل للفعلين اذا قلت : جاء وذهب زيد ، أو عرض فى الكلام مثله .

وما اجازه الفراء يمكن التعويل عليه وجعله اساسا مهما لحل الغاز هذا الباب ، اذ تتداعى امامه تصورات النحاة لتنازع العاملين ، وما رتبوه عليها من مسائل وضوابط .

ويمكننا القياس على قول الفراء فى الفعلين المتوجهين الى الاسم على جهة النصب اذا قيل : رايت وكلمت زيدا ، فيكون الاسم مفعولا للفعلين اذ لا فرق بين الحالتين ، لأن العاملين متفقان فى طلب المعمول فيهما على جهة واحدة ، وان كانت فى الأولى الرفع وفى الثانية النصب . وعلى ذلك ينتفى ما زعمه النحاة من القول بالتنازع .

---

(٢٨) شرح المفصل : ٧٧/١ .

(٢٩) سورة ص : ٣٢/٣٨ .

(٣٠) سورة عبس : ١/٨٠ .

(٣١) شرح المفصل : ٧٧/١ ، ٧٩ .

واذا اختلف العاملان فى طلب الاسم ، كان يطلبه الأول على المفعولية ويطلبه الثانى على الفاعلية ، ثم أهملت الأول ، فانهم يقولون : ضربت وضربنى زيد ، وضربت وضربنى الزيدان ، فلا يضمرون مع الأول ضمير المفعول لأنه فضلة ، ولا يقولون : ضربته وضربنى زيد ، ولا : ضربتهما وضربنى الزيدان ٠

واذا اعملوا الأول قالوا : ضربت وضربنى زيدا ، فيضمرون فى « ضربنى » ضمير الفاعل ، ولا يبرز لأنه مفرد ، فان كان مثنى أو مجموعا وجب ابرازه نتقــول : ضربت وضربانى الزيدين ، وضربت وضربونى الزيدين ٠

فاذا كان الأول يطلب الاسم فاعلا ، والثانى يطلبه مفعولا مثل:ضربنى وضربت زيد ، أضمرت فى الثانى فقلت : ضربنى وضربته زيد ، وضربنى وضربتهما الزيدان ، وضربنى وضربتهم الزيدون ٠ ولو اعملت الثانى لأضمرت فى الأول ضمير الفاعل ، وكان مستترا فى المفرد ، وبارزا فى المثنى والجمع فقلت : ضربنى وضربت زيدا ، وضربانى وضربت الزيدين ، وضربونى وضربت الزيدين ٠

الا ترى أن هــذا لا يتكلم به ، ولا وجود له فى اختيار الكلام ، وقد يقع مثله فى الشعر ، فهو حينئذ من الضرورات التى يلجأ اليهــا الشــاعر ، حفاظا منه على ســلامة الوزن والقافية ، فيخالف بين مفردات الســياق ، حيث يقدم ويؤخر بينها ٠

ومع ذلك فانه يمكن حمل مثل هذا ان عرض فى الكلام على التقديم والتأخير فالأصل فى الأمثلة السابقة على الترتيب : ضربت زيدا وضربنى ، وضربت الزيدين وضربانى ، وضربت الزيدين وضربونى ، وضربنى زيد وضربته ، وضربنى الزيدان وضربتهما ، وضربت الزيدين وضربونى ٠

واما ضربنى وضربت زيداً ، وضربانى وضربت الزيدين وضربونى وضربت الزيدين ، فان الفاعل محذوف من الفعل الأول دل عليه المفعول ، لأن هذا الأسم نفسه فاعل تارة ومفعول تارة أخرى ، لكنه لا يكون مرفوعا ومنصوبا فى وقت واحد والتقدير : ضربنى زيد وضربت زيدا ، وضربنى الزيدان وضربت الزيدين ، وضربنى الزيدون وضربت الزيدين . فحذف زيد والزيدان والزيدون استغناء بمعمول الثانى . وقد ورد حذف أحد المعمولين لدلالة الآخر عليه نثرا وشعرا . قال سيبوية « ومما يقوى ترك نحو هذا لعلم المخاطب قوله عز وجل (والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات)(٣٢) فلم يعمل الآخر فيما أعمل فيه الأول استغناء عنه »(٣٣) .

فالتقدير فى الآية : والحافظات فروجهن او الحافظاتها ، والذاكرات الله أو : والذاكراته . لكنه استغنى عنه فى الثانى لذكره أولا .

وقد جاء فى الشعر من الاستغناء اشد من هذا ، كما قال سيبوية . حينما استغنى الشاعر عن خبر المبتدأ الجمع لدلالة خبر المبتدأ المفرد عليه كما فى قول قيس بن الخطيم :

نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأى مختلف(٣٤)

---

(٣٢) الأحزاب : ٣٥/٣٣ .

(٣٣) الكتاب : ٣٧/١ بولاق .

(٣٤) البيت منسوب فى كتب النحو الى قيس بن الخطيم ، وليس فى ديوانه . وقد أثبت محقق الديوان نسبته الى عمرو بن امرىء القيس الخزرجى فى الحاشية ص : ١١٥ وهو لعمرو هذا فى ديوان حسن بن ثابت ص : ٨٦ – ٨٧ ضمن مقطوعة يرد بها على مالك بن العجلان .

وكما جاء الإستغناء بخبر المفرد عن خبر المثنى فى قول ضابىء البرجمى :

لافمن يك امس بالمدينة رحله فانى وقيارا بها لغريب(٣٥)

والأصل أن يقال : فانى وقيارا بها لغريبان ، أو فانى لغريب بها وقيارا غريب .

وقول ابن احمر :

رمانى بامر كنت منه ووالدى بريئا ومن أجل الطوىرمانى(٣٦)

وقياسه أن يقال : كنه منه ووالدى بريئين ، أو : كنت منه بريئا ووالدى بريئا .

وقال سيبويه عقب البيتين : « فوضع فى موضع الخبر لفظ الواحد لأنه قد علم ان المخاطب سيستدل على أن الآخرين فى هذه الصفة »(٣٧).

واما الألف والواو فى : ضربانى وضربونى - فى الأمثلة فيمكن أن يعدا مجرد علامتين على أن الفاعل مثنى أو جمع ، فهما حرفان لا ضميران . ويجوز جعلهما ضميرين فاعلين ، ويكون الكلام محمولا على ما يمكن أن نسميه « العطف على القلب » اى جعل المعطوف عليه معطوفا ، والمعطوف معطوفا عليه وكان الأصل هو : ضربت الزيدين وضربانى ، وضربت الزيدين وضربونى . ومن أمثلهم : مررت ومر بى

---

(٣٥) البيت من شواهد سيبوية فى الكتاب ٣٧/١ ، وفى شرح شواهد المغنى للسيوطى : ٨٦٧/٢ : وقيار بالرفع .

(٣٦) البيت من شواهد سيبوية فى الكتاب : ٣٧/١ .

(٣٧) الكتاب : ٣٨/١ .

زيد ، باعمال الثانى ، حيث زيد مرفوع به لأنه فاعله · وكان قياسهم يقتضى ان يضمروا فى الأول ضمير زيد مصحوبا بالباء فيقال : مررت به ومر بى زيد ، لكنهم لم يفعلوا لأن المضمر فى هذه الحالة فضلة · ولو اعملوا الأول لقالوا : مررت ومر بى بزيد ·

وهذا لا يتكلم به على كلا الوجهين ، ومع ذلك يمكن حمله على ما تقدم كما هو جار على الألسنة ، ولا يجوز غيره وهو : مررت بزيد ومر بى ، أو : مر بى زيد ومررت به ·

ومنه ايضا ان الاسم المتنازع فيه اذا كان منصوبا ، وكان عمدة فى الأصل ، كان يكون خبرا ثم صار مفعولا ثانيا لأحد افعال القلوب فان اهملت الأول وجب اضمار المفعول الثانى مؤخرا ، وان يكون الضمير منفصلا ، مثل : ظننت وظننى زيد قائما ·

فظننت يطلب « زيد قائما » مفعولين ، و « ظننى » يطلب زيدا فاعلا ويطلب « قائما » مفعولا ثانيا · فتقول على قياسهم :
ظننت وظننى زيد قائما اياه ·

واذا اعملت الأول ، اضمرت فى الثانى المهمل ضمير المفعول الثانى متصلا أو منفصلا ، فتقول : ظننت وظننيه : زيدا قائما ، أو : وظننى اياه ·

وكذلك ان كان العمدة خبرا عن « كان » لأنه فى الأصل خبر عن المبتدأ الذى دخلت عليه « كان » فصار اسما لها ، وصار خبره خبرا لها وتنازعه الفعلان ، مثل : كنت وكان زيد صديقا ، فان اهملت الأول وجب اضمار المعمول مؤخرا ، فتقول : كنت وكان زيد صديقا اياه · قاله ابن هشام(٣٨) · ويقتضى قياسهم هنا ايضا ـ اذا اهملت الثانى ـ

---

(٣٨) أوضح المسالك الى الفية ابن مالك ٢/٢٠٢ ، ٢٠٣ ·

أن تضمر فى الثانى ضمير الخبر متصلا أو منفصلا ، فتقول : كنت وكانه زيد صديقا ، أو : كنت وكان اياه زيد صديقا .

وهذا شىء لا يقال ، ولا يشهد له الواقع اللغوى ، فلم يرد له مثيل وان كان تخريج هذه الصور المتكلفة ممكنا على التقديم والتأخير أو الحذف من أحدهما لدلالة ما فى الآخر عليه ، والتقدير فى هذه الصور ظننت زيدا قائما وظننى ، فالمفعولان للأول وحذف المفعول الثانى من « ظننى » لدلالة « قائما » عليه ، وحذف فاعله لدلالة « زيدا » عليه .

والتقدير فى : ظننت وظننى زيد قائما هو حذف مفعولى الأولى لدلالة فاعل الثانى ومفعوله الثانى عليهما ، أى ظننت زيدا قائما وظننى زيد قائما والتقدير فى : كنت وكان زيد صديقا . أن يكون « صديقا » خبرا عن الأول ، أريد به التقديم ، وخبر الثانى محذوف ، أى : كنت صديقا وكان زيد كذلك فحذف استغناء عنه بخبر الأول ، أو أن يكون خبرا عن الثانى ، وخبر الأول محذوف ، للدلالة عليه بخبر الثانى .

وبناء على مذهب الكسائى فى جواز حذف الفاعل من الكلام وحذف ضميره فى هـذا الباب ، وعلى مذهب الفراء يخرج مثل : « جاء وذهب زيد ، ورأيت وأكرمت زيدا » مما أطلق عليه النحويون « التنازع فى العمل » ولا يلتفت الى قولهم انه لا يجتمع مؤثران على معمول واحد ، لأن تسلط العاملين أمر نظرى لا ينقض المعنى ، ولا يخل بسلامة اللفظ .

ويحمل أيضا على التقديم والتأخير ، فأصله : جاء محمد وذهب ، ورأيت محمدا وأكرمته أو أكرمت . وهو الشائع والمستعمل ـ سواء حذفت الضمير العائد من أكرمت على محمد أو ذكرته على الأصل ، فان حذفته فحذفه جائز لا على مذهب النحاة فى كونه فضلة ، ولكن على انه مفهوم من السياق مدلول عليه بالاسم قبله ، وقد ورد حذف العائد كثيرا فيما هو أشد حاجة اليه ممن ذلك حذف العائد على الاسم الموصول كما فى قوله

تعالى (فاقض ما انت قاض)(٣٩) وهو فى القرآن الكريم اكثر من ان يحصى ، حتى قال بعضهم « لم يات فى القرآن اثبات العائد الا فى ثلاث آيات »(٤٠) والتقدير : ما انت قاضيه ، وحذف العائد على الموصوف كقوله تعالى : (واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا)(٤١) أى : لا تجزى فيه ، وقول الشاعر :

وما ادرى اغيرهم تنساء وطول الدهر أم مال اصابوا(٤٢)

اى : مال اصابوه ٠

وممنه حذف العائد على المبتدأ من خبره كقول النمر بن تولب :

فيوم علينا ويوم لنا ويوم نساء ويوم نسر(٤٣)

اى : نساء فيه ، ونسر فيه ٠

واذا كان ما وقع فى الشعر من حذف العائد ضعيفا لأن مرده الى الضرورة ، فما بالك بما ورد فى القرآن من حذف العائد من الصلة والصفة ولغته هى لغة الاختيار ؟

واذا كان الاسم المطلوب لكلا العاملين مثنى أو مجموعا كقولهم « يحسن ويسيئان ابناك ، وبغى واعتديا عبداك » على مذهب الكوفيين ،

---

(٣٩) طه : ٧٢/٢٠ ٠

(٤٠) الغيث المسجم فى شرح لامية العجم للشيخ صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدى : ٤٠٩/١ ٠

(٤١) البقرة : ٤٨/٢ ٠

(٤٢) البيت من شواهد شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك : ١٩٧/٣ ٠ وقد نسبه المحقق الى جرير ، ولم اعثر عليه فى ديوانه ٠

(٤٣) انظر الكتاب لسيبويه : ٤٤/١ ٠ بولاق ٠

و « يحسنان ويسىء ابناك ، و بغيا واعتدى عبداك » على مذهب البصريين ، فان الصورة الاولى يمكن تخريجها ـ كما سبق ـ على التقديم والتأخير ، والتقدير يحسن ابناك ويسيئان ، وبغى عبداك واعتديا . أو على الفصل بين العامل الأول ومعموله بالعامل الثانى . الا ترى الى قول البصريين انفسهم بالتقديم والتأخير فى قوله تعالى (ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون)(٤٤) . فجعلوا (من آمن بالله واليوم الآخر فلا خوف عليهم) خبر « ان » مرادا به التقديم وخبر (الصابئون والنصارى) محذوف لدلالة خبر « ان » عليه . والتقدير عندهم : ان الذين آمنوا والذين هادوا من آمن بالله واليوم لآخر فلا خوف عليهم ، والصائبون والنصارى كذلك(٤٥) . وهذا أحد ثلاثة أوجه ردوا بها على الكوفيين الذين ذهبوا الى أن الآية من قبيل العطف بالرفع على محل اسم « ان » قبل تمام خبرها . وقال سيويه « واما قوله عز وجل (والصائبون) فعلى التقديم والتأخير ، كأنه ابتداء على قوله (والصائبون) بعدما مضى الخبر »(٤٦) .

وأما الصورة الثانية « يحسنان ويسىء ابناك ، وبغيا واعتدى عبداك » فلا وجود لها فى الكلام ، وان ورد مثلها فى الشعر فهو من الضرورات ، ومع ذلك فهو نادر . وتخريجها عندى على غير التنازع بما سميته قبل ذلك « العطف على القلب » وجميع النحويين يقدرون الأصل هو : يسىء ابناك ويحسنان ، واعتدى ابناك وبغيا ، وان كانوا لا يصرحون بتلك التسمية ، وإنما اخترت أن اسميه بذلك لأننى وجدت له نظيرا فى باب

---

(٤٤) المائدة : ٦٩/٥ .

(٤٥) الانصاف فى مسائل الخلاف لابن الأنبارى : ١٠٩/١ .

(٤٦) الكتاب : ٢٩٠/١ بولاق .

« الاستثناء » وهو ما يسمونه « الابدال على القلب » اى جعل المستثنى منه بدلا من المستثنى المقدم وذلك اذا كان الاستثناء غير موجب ٠

والمختار عند النحاة نصب المستثنى اذا تقدم على المستثنى منه وكان منفيا ، فيقولون : ما قام الا زيدا القوم ٠

ولكن سيبويه حكى أن قوما يوثق بعربيتهم يرفعونه فيقولون « مالى الا أخوك ناصر » واعربوا الثانى بدلا من الأول على القلب ٠ ومنه قول حسان بن ثابت :

فانهم يرجون منه شفاعة اذا لم يكن الا النبيون شافع

فشافع هو المستثنى منه ، وهو جمع فى المعنى وان كان واحدا فى اللفظ أى : شفعاء ، والتقدير : اذا لم يكن شافع الا النبيون فشافع مستثنى منه ، والنبيون مستثنى ، وهو فى الاعراب بدل من المستثنى منه ، فلما تقدم المستثنى مرفوعا على المستثنى منه صار النبيون مبدلا منه ، وشافع بدلا وذلك على القلب(٤٧) ٠

***

شواهد النحاة على التنازع

وأما الشواهد التى ساقها النحويون القائلون بالتنازع سواء كانت من القرآن الكريم ، أو من الشعر العربى أو من الحديث الشريف فانها

---

(٤٧) شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك : ٥٠٩/١ ط : ١ سنة ١٩٦٠ ٠

والبيت لحسان فى ديوانه ص : ٢٤١ ورواية الديوان : النبيين ، بالنصب ٠

من القلة بحيث لا تشهد لهم باطراد هذا الباب ـ حتى لو سلمنا معهم بوجوده ـ وجعله موضوعا قائما براسه فى المصنفات النحوية هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان الشعر الذى استشهدوا به اغلبه مجهول القائل ،واغلبه ـ ايضا وابيات مفردة لا يعرف لها سابق ولا لاحق ، كما ان بعضها مروى باكثر من رواية ، فيضعف ذلك اعتدادهم برواية واحدة ، واقامتهم قاعدة عامة عليها ٠

ومن ناحية ثالثة فان لبعض النحويين فى الشواهد القرآنية تأويلات وتخريجات تنأى بها عن شبهة التنازع ٠

وفيما يلى عرض للشواهد مستقصاة بأنواعها ، وتخريجها على الأوجه الجائزة والمحتملة فيها :

اولا : الشـواهد القرآنيـة :

١ ـ (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا) البقرة : ٢/٣٩ ٠

قال أبو حيان(٤٨) والسمين الحلبى(٤٩) ـ فى أحد وجهين ـ بالتنازع بين (كفروا) و (كذبوا) فى (بآياتنا) لأن كلا منهما يطلبه ليتعلق به وقد تعلق الجار والمجرور بالفعل الثانى ، وحذف ضميره من الأول لأنه فضلة ٠

والوجه الثانى عندهما أن (كفروا) بمعنى : اشركوا ، فلا يطلب الجار والمجرور ، ولا تنازع على هذا الوجه ٠ أضف الى هذا أن العاملين متفقان فى طلب الجار والمجرور على جهة واحدة وهى شبه المفعولية ، فهو لهما على ما هو معروف عند الفراء ٠

---

(٤٨) البحر المحيط : ١/١٧٠ ٠

(٤٩) الدر المصون : ١/٢٥٠ ٠

٢ ـ (ويستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة) النساء ٤/١٧٦ ٠

قال أبو حيان(٥٠) والسمين الحلبى(٥١) بالتنازع هنا بين (يستفتونك) و (يفتيكم) العمل فى (فى الكلاله) على اعمال الثانى واهمال الأول بدليل عدم الاضمار فى الثانى ، وذلك على مذهب البصريين ٠ وتخريج هذه الآية عندى على ثلاثة أوجه :

احدهما : الحذف من الأول لدلالة ما فى الثانى عليه ، على ما قاله سيبويه فى آية المائدة ، وقد مرت بنا ، اذ التقدير : ويستفتونك فى الكلالة قل الله يفتيكم فى الكلالة ٠

الثانى : التقديم والتأخير ، على أن يكون (فى الكلالة) متعلقا بالفعل الأول ، فيكون متأخرا فى اللفظ متقدما فى الرتبة ، والتقدير ويستفتونك فى الكلالة قل الله يفتيكم ، وهو محذوف من الثانى ٠

والثالث : أن يكون (فى الكلالة) متعلقا بـ (يفتيكم) ، وأما (يستفتونك) فهو غير محتاج الى ما يتعلق به ، اذا احتمل المعنى أن يكون طلب المسلمين الفتيا من الرسول ـ صلى الله عليه وسلم عاما ثم خصص بعد ذلك بالكلالة يدلنا عليه قراءة ذكرها أبو حيان بالوقف على (يستفتونك) وان كان قد ضعفها بقوله : « وبعض عوام القراء يقف على (يستفتونك) ويرى ذلك حسنا وهو لا يجوز ، لأن جملتى الاعمال متشبثة احداهما بالأخرى ، فلو قلت : ضربنى وسكت ثم قلت : وضربت زيدا ، لم يجز لانقطاع النفس » ٠

وشتان بين الآية الكريمة ، ومثال أبى حيان فى المعنى ، الم يقل

---

(٥٠) البحر المحيط : ٣/٤٠٥ ٠

(٥١) الدر المصون : ٤/١٨٧١ ٠

الله تعالى (ولسوف يعطيك ربك فترضى)(٥٢) فحذف المفعول الثانى من (يعطيك) وحذف مفعول (ترضى) لمـا كان المعطى متنوعا وعاما ، وكذلك الشىء المرضى فلم يقل يعطيك كذا ، ولافترضى كذا ، فكان حذفه ابلغ .

٣ ـ (ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه) الأعراف ١٣٧/٧ .

عند من قال بالتنازع يكون (فرعون) مطلوبا لـ (كان) اسما ، ولـ (يصنع) فاعلا ، وقد اعمل الثانى ، واضمر فى (كان) اسمها وهو ضمير فرعون .

وتخريج هـذه الآية عند النحاة على ثلاثة اوجه ليس منها التنازع :
الأول : ان (ما) اسم موصول ، وفى (كان) اسمها ، وهو ضمير يعود على (ما) وجملة (يصنع فرعون) خبر كان ، والتقدير : ما كان يصنعه فرعون اى : الذى كان يصنعه فرعون .

الثانى : أجاز بعض البصريين ان يكون فرعون اسم (كان) مرادا به التقديم وفى (يصنع) ضمير مستتر هو فاعله ، يعود على فرعون والتقدير: ما كان فرعون يصنع ، و (ما) على هذا مصدرية . وبهذين الوجهين قال مكى بن ابى طالب(٥٣) ، وابن الانبارى(٥٤) وابـو البقـاء العكبرى(٥٥) .

والوجه الثالث : ان (كان) زائدة ، فهى غير عاملة ووقوعها زائدة كثيرا كثير بين الشيئين المتلازمين ، كالمبتدأ والخبر ، والموصوف وصفته ،

(٥٢) الضحى : ٥/٩٣ .
(٥٣) مشكل اعراب القرآن : ٣٢٨/١
(٥٤) البيان فى غريب اعراب القرآن : ٣٧٢/١
(٥٥) التبيان فى اعراب القرآن : ٥٩٢/١

والموصول وصلته والجار والمجرور ، ومنه ـ على سبيل التمثيل ـ زيد كان قائم ، أى : زيد قائم • وقول الشاعر :

سراة بنى ابى بكر تسامى   على كان المسومة العراب(٥٦)

والى ذلك ذهب ابن الانبارى والعكبرى •

٤ ـ (من بعدما كاد يزيغ قلوب فريق منهم) التوبة ١١٧/٩ •

من قال بالتنازع يرى أن (كاد) و (يزيغ) يتنازعان العمل فى (قلوب) ، فالاول يطلبه اسما له ، والثانى يطلبه فاعلا •

وقد خرج كثير من النحويين هذه الآية على اربعة أوجه لاشبهة للتنازع فيها • مع ملاحظة ان فيها قراتين سبعيتين ، احداهما (يزيغ) بالياء ، والأخرى (تزيغ) بالتاء •

أما الوجه الاول : ـ

فهو مذهب سيبويه ومن تبعه من النحاة ـ وهم كثير ـ حيث جعل اسم (كاد) ضمير الحديث والشأن قياسا على (كان) فى قول العرب « كان أنت خير منه »(٥٧) • و (قلوب) فاعل (يزيغ) أو (تزيع) والجملة خبر (كاد) •

ولا ضير أن يكون (يزيغ) ـ بالياء ـ مذكرا ، والقلوب مؤنثة ، لان جمع التكسير يجوز تذكير الفعل معه على معنى الجمع ، وتأنيثه معه على معنى الجماعة(٥٨) •

---

(٥٦) يكثر دوران هذا البيت فى المصنفات النحوية ، ولم يعرف له قائل •

(٥٧) الكتاب : ٧١/١ هارون •

(٥٨) معانى القرآن للفراء : ٤٥٤/١

وأما الوجه الثـانى :

فاسم (كاد) ضمير يعود على الحزب أو القبيل المفهـوم من السياق ، لتقدم ذكر أصحاب النبى عليه السلام فى الآية نفسها ، وهـو قوله تعالى : (لقد تاب الله على النبى والمهاجرين والانصار الـذين اتبعوه فى ساعة العسرة) . والتقدير : كان قبيل يزيغ قلوب فريق منهم وقد نسبه ابن الأنبارى الى الأخفش(٥٩) .

والوجه الثـالث :

أن اسم (كاد) هو (قلوب) أريد به التقديم وجملة (تزيغ) مع الفاعل المستتر خبرها ، والتقدير : كاد قلوب فريق منهم يزيغ . وهـو قول أبى العباس المبرد(٦٠) .

وأما الوجه الرابع :

فهو زيادة (كاد) مع ارادة معناها ، قياسا على « كان » .

وكان أبو حيان يرى فى كل من الاوجه الثلاثة اشكالا فى الاعراب ، فقال « ويخلص من هذه الاشكالات اعتقاد كون (كاد) زائدة ومعناها مراد ، ولا عمل لها اذ ذاك فى اسم و لاخبر ، فتكون مثل « كان »

اذا زيدت ، يراد معناها ولا عمل لها . ويؤيد هذا التأويل قراءة ابن مسعود (من بعد ما زاغت) باسقاط كاد . وقد ذهب الكوفيون الى زيادتها فى قوله تعالى (لم يكد يراها)(٦١) مع تأثرها بالعامل وعملها هى ، فأحرى أن يدعى زيادتها وهى ليست عاملة ولا معمولة(٦٢) .

---

(٥٩) البيان فى غريب اعراب القرآن : ٤٠٦/١ .
(٦٠) المقتضب : ٧٥/٣
(٦١) النور : ٤٠/٢٤
(٦٢) البحر المحيط : ١٠٩/٥

٥ ـ (قال آتونى افرغ عليه قطرا) الكهف : ٩٦/١٨

عند القائلين بالتنازع يطلب كل من (آتونى) و (افرغ) : (قطرا) على المفعولية ، وقد اعمل الثانى على مذهب البصريين ، لأنه لو كان الأول هو المعمل لقيل : أتونى افرغه عليه قطـرا ٠

وتوجيه هذه الآية على التقديم والتأخير(٦٣) ، لان (آتونى) بمعنى أعطونى ، فهو متعد الى مفعولين ، اولهما الياء ، والثانى (قطرا) وهو مؤخر على نية التقديم ، والتقدير ، آتونى قطرا افرغ عليه ، أو افرغه ، ثم حذف الضمير لانه مفهوم ٠

يؤيد هذا قراءة حمزة والأعمش (قال أتونى) بقصر الهمزة : بمعنى جيئونى ، ويكون التقدير : قال ائتونى بقطر أفرغ عليه فلما حذف حرف الجر ـ وهو الباء ـ انتصب (قطرا) على نزع الخافض ، كما قالوا : اخذت بالخطام وأخذت الخطام(٦٤) ٠ فـ (قطـرا) على الوجهين معمول للاول على غير ما قاله البصريون ٠

٦ ـ (واذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله) المنافقون : ٥/٦٣

يرى النحاة ان (تعالوا) و (يستغفر) يتنازعان العمـل فى (رسول الله) الاول يطلبه على شبه المفعولية ، ويطلبه الثـانى على الفاعلية وقد أعمل الثانى على المختار عند البصريين ، ولو أعمل الاول على اختيار الكوفيين لكان التركيب : تعالوا يستغفر لكم الى رسول الله(٦٥) وهو ما لم يقله القرآن ٠

---

(٦٣) اعراب القرآن المنسوب للزجاج : ٦٧٩
(٦٤) معانى القرآن للفراء : ١٦٠/٢
(٦٥) مشكل اعراب القرآن ٣٨٠/٢ ، والبحر المحيط ٢٧٣/٨

ولا احسب انه يتعين حرف الجر مع الفعل (تعالوا) لأن معناه : اقبلوا او تقدموا(٦٦) يستتغفر لكم رسول الله . ولا حاجة على هذا الى تكلف تقدير « الى » والقول بالتنازع . والدليل على ذلك ان لهذا الفعل استتعمالين فى القرآ ن، احدهما : مع حرف الجر « الى » والآخر بدونه فمن الاول قوله تعالى (قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم)(٦٧) و (واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول)(٦٨) و (واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا)(٦٩) .

وعلى الثانى قوله تعالى : « فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم »(٧٠) و « وقيل لهم تعالوا قاتلوا فى سبيل الله »(٧٠) و « قل تعالوا أتل ما حرم ربكم »(٧٢) و « ان كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعـالين امتعكن »(٧٣) وقد جاءت الآية على الاستعمال الثانى ، وبذلك يسقط الاستشهاد بها على تنازع العاملين لان فيه تكلفا لا حاجة بالمعنى اليه .

٧ ـ « هاؤم اقرؤا كتابيه » الحاقة ١٩/٦٩

الآية من شواهد النحاة على تنازع اسم الفعل والفعل ، فـ (هاوم) اسم فعل أمر بمعنى : خذوا ، و (اقرءوا) فعل امر ، وقد توجها الى (كتابيه) وكل منهما يطلبه مفعولا . ويرى الكوفيون فيها شاهدا لهم

(٦٦) الجامع لأحكام القرآن للقرطبى : ١٠٤/٤ ، ١٣٠/٧
(٦٧) آل عمران : ٦٤/٣ .
(٦٨) النســاء : ٦١/٤
(٦٩) المــائدة : ١٠٤/٥
(٧٠) آل عمران : ٦١/٣
(٧١) آل عمران ١٦٧/٣
(٧٢) الانعام : ١٥١/٦
(٧٣) الاحزاب : ٢٨/٣٣

على اعمال الاول كما يرى البصريون انها شاهد لهم على اعمال الثانى بدليل عدم الاضمار فيه اذ لو كان الاول هو المعمل لقال القرآن : هاؤم اقرءوه كتابيه . وهذه الآية تخرج من التنازع من ثلاثة أوجه يحتملها المعنى :

الاول : لما كان اسم الفعل هاؤم والفعل اقرؤا متوجهين الى كتابيه ومتفقين فى طلبه على جهة المفعولية كان الاسم مفعولا لهما معا ، قياسا على مذهب الفراء فى الاسم المطلوب للعاملين على جهة الفاعلية .

الثانى : أن « هاؤم » بمعنى : تعالوا ، أو : هلم(٧٤) . أى : تعالوا ، أو هلم اقرؤا كتابيه . فلا يطلب معمولا على هذا الوجه ، وعليه فلا تنازع .

والوجه الثالث : هو أن (هاؤم) كلمة وضعت لاجابة الداعى عند النشاط والفرج فقد روى أن النبى ﷺ ناداه أعرابى بصوت عال فاجابه النبى عليه السلام : هاؤم(٧٥) .

٨ ـ « وانه كان يقول سفيهنا على الله شططا » الجن ٤/٧٢

عند من قال بالتنازع تطلب (كان) : (سفيهنا) اسما لها ، ويطلبه (يقول) فاعلا . وتخرج هذه الآية على الاوجه الثلاثة السابقة فى آية الاعراف(٧٦) .

* * *

---

(٧٤) الجامع لأحكام القرآن : ٢٦٩/٨

(٧٥) المصدر السابق نفسه .

(٧٦) وانظر أيضا مشكل اعراب القرآن : ٤١٤/٢ ، والجامع لأحكام القرآن ٩/١٩

ثانيا ـ الشواهد الشعرية :

١ ـ شـــواهد الكوفيين

١ ـ قول امرىء القيس :

فلو ان ما أسعى لأدنى معيشة كفاني ، ولم اطلب قليل من المال(٧٧)

التنازع فيه عند الكوفيين(٧٨) وابى على الفارسى(٧٩) يتمثل فى ان (كفانى) يطلب « قليل » فاعلا ، و « لم اطلب » يطلبه مفعولا وقد اعمل الاول ، واضمر فى الثانى ضمير المفعول ، ثم حذفه للضرورة . والقول بالتنازع يفسد المعنى ، لان الفعلين لا يتوجهان الى « قليل » وانما الاول موجه الى القليل من المـال ، والثانى موجه الى الملك أو المجـد ، فلم يجعل القليل مطلوبا ، وانما كان مطلوبه الملك ، اذ لو قال : كفانى قليل من المـال ولم اطلب قليلا من المـال ـ على ادعائهم بالتنازع ـ لكان المعنى متناقضا . وانما المعنى : لو كان سعيى لتحصيل اقل ما يعاش به من المـال لكنت اكتفى بذلك ولم اكن لأطلب المجـد . يدل على ذلك قوله بعـده :

ولكنما اسـعى لمجـد مؤثل وقد يدرك المجد المؤثل أمثالى(٧٧)

واغلب النحاة يبسطون القول فيه للرد على من يدعى فيه التنازع وقال الفارقى ان الشاعر علق (لم اطلب) وفسره بالبيت الثانى (٨٠) ،

---

(٧٧) انظر ديوان امرىء القيس ص ١٢٢ ، ١٢٣ ومختار الشعر الجاهلى ٤٢/١ ، ٤٣

(٧٨) الانصاف فى مسائل الخلاف لابن الانبارى : ٥٧/١

(٧٩) الغيث المسجم فى شرح لامية العجم : ٨٧/١

(٨٠) الافصاح فى شر ح أبيات مشكلة الاعراب : ٢١٣

أضف الى ذلك أن « لم اطلب » يجوز أن يكون معناه : لم أسع وهو فعل غير متعد لا يحتاج الى مفعول ، فلذلك لم يحفل به ولم يضمر فيه ضمير المفعول وهذا قول الدينورى نقله البغدادى عن ابن حلف(٨١) ·

٢ ـ قول عاتكة بنت عبد المطلب :

بعكاظ يعشى الناظرين اذا هم لمحوا شعاعة

العاملان المتنازعان هما يعشى ولمحوا ، الاول يطلب شعاعة فاعلا ، والثانى يطلبه مفعولا ، وكان يجب على قياسهم ـ وقد عمل الاول ـ ان يضمر فى الثانى ، فكان على الشاعرة ان تقول : لمحوه ، لكنها لم تفعل فحمله ابن هشام على الضرورة ، ثم قال أيضا : ولنا أن فى حذفه تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه(٨٢) · والتقدير فى البيت كما قال الكوفيون ، لكن ليس على التنازع : يعشى الناظرين شعاعه اذا هم لمحوه ، ثم حذفت الهاء من لمحوه لانها مفهومة من الفاعل الذى هو فى نية التقديم وان تاخر فى اللفظ ·

٣ ـ قول المرار الأسدى :

وقد نغنى بها ونرى عصورا   بها يقتدننا الخرد الخدالا

حيث تنازع « نرى » و « يقتاد » العمل فى « الخرد الخدال » الأول يطلبه مفعولا ، والثانى يطلبه فاعلا ، فاعمل الأول وأهمل الثانى وأضمر فيه الفاعل وهو نون جماعة الاناث · فحمله الاعلم الشنتمرى(٨٣) على الضرورة لان القوافى منصوبة بدليل البيت الآتى قبله :

---

(٨١) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب · هارون ٣٢٧/١

(٨٢) أوضح المسالك : ١٩٩/٢

(٨٣) تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب · الكتاب : ٤٠/١ بولاق ·

فرد على الفؤاد هـوى عميـدا وسوئل لو يبين لنا السؤالا

وقال ابن السيرافى : « والـخرد الخدال فى تقدير التقديم ، لان العامل فيها : نرى ، كانه قال : ونرى الـخرد الخدال عصورا بها يقتدننا »(٨٤) وارى أن تقديره هو الأصل ، ولكن الشاعر آخر المفعول ، وفصل بينه وبين الفعل العامل فيه بالعامل الثانى مضطرا ٠

٤ ـ قول عمر بن أبى ربيعة :

اذا هى لم تستك بعود أراكة تنـخل فاستاكت به عود اسحل(٨٥)

تنازع تنـخل واستاكت فى «عود اسحل» فالاول يطلبه نائب فاعل والثانى يطلبه ليتعلق به بواسطة حرف الجر ، وقد اعمل الأول فرفـع عود اسحل ، وأهمل الثانى فاضمر فيه ضمير الاسم مسبوقا بالباء ٠ وعندى أن البيت من باب التقديم والتأخير ، والتقدير : تنخل عود اسـحل فاستاكت به ٠

ولا تنازع فيه على هذا ٠

٥ ـ قول ذى الرمـة :

كأنهن خوافى اجـدل قـرم ولى ليسبقه بالأمعز الخرب(٨٦)

ذكره الصيمرى(٨٧) شاهدا على تنازع الفعلين : ولى ، ويسبقه العمل فى « الخرب » وان الشاعر اعمل الأول على مذهب الكوفيين واضمر فى الثـانى فاعله ، حيث رفع الـخرب بولى لانه فاعله ٠

---

(٨٤) شرح أبيات سيبوية : ٢٤٨/١
(٨٥) انظر ديوان عمر بن ابى ربيعة ص : ٤٩٨
(٨٦) انظر ديوان ذى الرمة : ٧٣/١
(٨٧) التبصرة والتذكرة : ١٥٣/١

والحقيقة انه لا شاهد فى البيت ، لأن الفاعل مؤخر فى اللفظ متقدم فى الرتبة ، والتقدير : ولى الخرب ليسبقه . ويجوز على مذهب الفراء أن يكون الخرب فاعلا للفعلين معـــا . وبذلك يخرج البيت من التنـــازع .

٦ ـ ولمـا ان تحمل آل ليـــلى سمعت ببينهم نعب الغرابا(٨٨)

حيث تنازع الفعلان : سمعت ، ونعب العمل فى الغراب ، فالأول يطلبه مفعولا ، والثانى يطلبه فاعلا . وقد ذكره ابن الانبارى شـاهدا للكوفيين على اعمال الأول ، ثم خرجه على الضرورة ، لأنه لو اعمل الثانى لرفع الغراب مع ان القوافى منصوبة . وعندى أن هذا البيت يخرج من التنازع على ثلاثة أوجه :

الاول : أن يحمد على التقديم والتأخير ، والتقدير سمعت الغراب نصب بينهم .

الثانى : لأنه لا يعلم قائله ، كما انه لا يعرف ما قبله ولا ما بعده فيضعف الاستدلال به . ناهيك عن انه لا يجوز الاستشهاد بمثله . فقد قـال البغدادى « وعلم مما ذكرنا انه لا يجوز الاحتجاج بشعر أو نثر لا يعرف قائله ، صرح بذلك ابن الانبارى . وعلة ذلك مخافة ان يكون ذلك الكلام مصنوعا أو لمولد أو لمن لا يوثق بكلامه »(٨٩) .

والوجه الثالث : أنه يحتمل الا يكون « نعب » فعلا ، بـل قد يكـون مصدرا ، أى « نعب » بتسكين العين ، حيث أن مصدر نعب هو النعب(٩٠)

---

(٨٨) الانصاف فى مسائل الخلاف : ٥٧/١ ، ٦٠ بغير نسـبة لشاعر معين .

(٨٩) خزانة الادب : ١٥/١

(٩٠) لسان العرب : نعب .

والنعيب ، واذا كان المصدر فى البيت هو الأول الساكن العين بغير ياء فانه لا يخل بالمعنى ولا بالوزن ، لانه من الوافر ، وتكون التفعيلة على هذا « نهم نعبل » ووزنها : مفاعلتن = مفاعيلن وهى معصوبة ، وزحاف العصب كثير فى هذا البحر وحسن فيه . فعلى ذلك يكون المصدر مفعول سمعت ، والتقدير ، سمعت نعب الغراب ببينهم ، ويكون الغراب مضافا اليه مجرورا ، ولكن فتح آخره للضرورة حيث ان القوافى منصوبة .

(ب) شـــواهد البصريين

١ ـ قول علقمة بن عبدة :

تعفق وارادها بالأرطى لهـا رجال فبذت نبلهم وكليب(٩١)

حيث تنازع الفعلان تعفق واراد العمل فى رجال ، وكلاهما يطلبه على الفاعلية وهو شاهد للبصريين على أعمال الثانى وكان ينبغى على مذاهبهم اذا اعمل الثانى أن يضمر فى الاول فيقول : تعفقوا وارادها رجال ، واذا اعمل الأول أن يضمر فى الثانى فكان يقول : تعفق وأرادوها رجال ، وخاصة ان الضمير هنا عمدة لانه فاعل لا يجوز حذفه ، حيث لا يخلو الفعل من الفاعل كما يقولون ، ولكن الشاعر لم يضمر لا فى الأول ، ولا فى الثانى ، فكان ذلك نقضا لقواعدهم فى هذا البـــاب . ومع ذلك فلنا فى مذهب الفراء مندوحة لان الفعلين يطلبان الفعل على جهة واحدة هى الفاعلية ، ورجال فاعل لهما معا . ويمكن حمله على حذف الفاعل من الفعل الاول لدلالة فاعل الثانى عليه ، أو ان « رجال » هو فاعل تعفق يراد به التقديم ، وفاعل أراد محذوف يدل عليه فاعل تعفق .

---

(٩١) انظر مختار الشعر الجاهلى : ٤٢٠/١

٢ ـ قول الفرزدق :

انى ضمنت لمن اتانى ما جنى　　　وابى فكان وكنت غير غُدور(٩٢)

حيث تنازع « كان » و « كنت » العمل فى « غير غدور » وكل منهما يطلبه خبرا له ، وقد أعمل الثانى ، والأول مهمـــل وحـــذف منه ضمير الخبر •

وهذا البيت نقض لمذاهب النحاة وخاصة البصريين ، لانهم يوجبون اضمار ما كان عمدة فى الاصل ، والتصريح به مع العامل الاول مؤخرا • وخبر « كان » هو فى الاصل خبر المبتدء ، وذلك أوجب ابن هشام(٩٣) اضماره مؤخرا فى قوله : كنت وكان زيد صديقا اياه ، ولم يضمر الشاعر مطلقا •

وتخريج هذا البيت عندى على مذهب الفراء ، و « غير غدور » خبر عن الفعلين معا • أو انه خبر عن الاول على التقديم والتاخير وأما خبر الثانى فمحذوف يدل عليه خبر الاول ، وبذلك حمله كثير من النحاة كما قال الأعليم الشنتمرى(٩٤) والتقدير : فكان غير غدور وكنت ، اى وكنت كذلك ، اى غير غدور •

٣ ـ قول المرار الاســـدى :

لقد علمت أولى المغيرة اننى　　　لقيت فلم أنكل عن الضرب مسمعا(٩٥)

---

(٩٢) البيت من شواهد سيبويه فى الكتاب ٣٨/١ بولاق ، وليس فى ديوان افرزدق •

(٩٣) أوضح المسالك ٢٠٢/٢ ، ٢٠٣

(٩٤) تحصيل عين اذهب من معدن جوهر الادب هامش الكتاب ٣٨/١ بولاق •

(٩٥) البيت للمرار الاسدى فى الكتاب : ٩٩/٦ ، وهو بلا نسبة =

وهو من شواهدهم على تنازع الفعل والمصدر العمل فى « مسمعا » ويطلبه كلاهما مفعولا . فاعمل الثانى وهو « الضرب » واهمل الاول وحذف منه ضمير المفعول لانه فضلة .

وفى تخريجه ثلاثة اوجه :

اما أحدها : فانه على التقديم والتأخير ، اى : لقيت مسمعا فلم انكل عن الضرب ، اى عن ضربه ، ولكن لما دخلت « أل » امتنع الضمير ، لأن « ال » والاضافة متعاقبان ، فلا يجتمعان .

والوجه الثانى : أن يحمل على الحذف من الاول لدلالة الثانى عليه اى : لقيت مسمعا فلم انكل عن الضرب مسمعا ، او العكس .

اضف الى ذلك أن اعمال المصدر المحلى بـ « أل » قليل عند النحاة ، بل ان بعضهم لا يجيزه ، وبذلك لا يكون فى البيت عاملان وانما هناك عامل واحد هو الفعل : لقيت او لحقت وفقا للروايتين ولا تنازع فى البيت على هذا . يقول البغدادى : « وقال ابن خلف : وكان بعض البصريين المتأخرين لا ينصب بالمصدر اذا كان فيه الالف واللام ، وينصب مسمعا بـ : لحقت ، لا بالضرب ، وحجته أن « ال » تبعد المصدر عن شبه الفعل »(٩٦) .

والوجه الثالث : هو انه لا شاهد فى البيت لأن فيه رواية أخرى

=

فى المقتضب : ١٤/١ . ونسبه البغدادى فى خزانة الادب ، ١٣٢/٨ لمالك ابن زغبة ورواية الخزانة : كررت بدل لقيت ، وذكر البغدادى رواية اخرى : لحقت .

(٩٦) خزانة الأدب : ١٢٩/٨ ــ ١٣٠

وهى كررت(٩٧) بدل « لقيت » اى : كررت فلم انكل عن الضرب مسمعا فيكون « مسـمعا » مفعولا للضرب فحسب ، لأن كررت لازم لا يحتاج الى مفعول ٠ ولا تشاهد فيه على هذه الرواية ، وهى تضعف الاستشهاد بالرواية الأولى ٠ قال ابو على الفارسى : « ومن انشـد (كررت) كان مسمع مفعول الضرب لا غير ، لأن كررت يتعدى بالحرف وهو (على) ولا حرف هاهنا »(٩٨) ٠

ولكن نصـفا لو سببت وسـبنى
بنو عبد شمس من مناف وهاشـم (٩٩)

حيث تنازع « سببت » و « سبنى » العمل فى « بنو عبد الشمس » الأول يطلبه مفعولا ، والثانى يطلبه فاعلا ، وقد اعمل الثانى ، واضمر ضمير المفعول فى الأول وحذف لأنه فضلة ٠

واولى من ذلك حمل البيت على حذف مفعول الأول لدلالة فاعل الثانى عليه ، والتقدير : لو سببت بنى عبد شمس ، وسبنى بنو عبد شمس ، او ان يكون على العطف على القلب والتقدير : لو سبنى بنو عبد شمس وسببتهم ، ثم حذف الضمير لأنه مفهوم مما قبله ، او حمله على التعليق كما قدره ابو جعفر النحاس(١٠٠) : لو سبنى بنو عبد شمس ، وسببت اى تعليق الفعل ، وقطعه عن المفعول بحذفه ٠

---

(٩٧) المفصل فى علم العربية للزمخشرى : ٢٢٤ ، الطبعة الثانية ــ بيروت وشرح ابن عقيل : ٩٧/٣

(٩٨) الخزانة : ١٣٠/٨

(٩٩) البيت للفرزدق كما فى الكتاب : ٧٩/١ بولاق ، والمقتضب : ٧٤/٤ وابن يعيش : ٧٨/١ ٠ ونسبه ابو جعفر النحاس فى شرح ابيات سيبويه ص : ٥٢ الى جرير ، وليس فى ديوانه ٠

(١٠٠) شرح سيبويه : ٥٢ ، وقد نسب النحاس البيت الى جرير ٠

٥ ـ قول طفيل الغنوى :

وكمتـــا مدمـــاة كأن متونهـــا
جرى فوقها واستشعرت لون مذهب(١٠١)

حيث تنازع الفعلان : جرى ، واستشعرت العمل فى « لون مذهب » الأول يطلبه فاعلا ، والثانى يطلبه مفعولا ، وقد أعمل الثانى ، وأضمر الفاعل فى الاول مستترا ، لانه مفرد .

وتخريجه على حذف الفاعل من الاول لدلالة مفعول الثانى عليه اى : جرى فوقها لون مذهب واستشعرت لون مذهب .

٦ ـ قول كثير عزة :

قضى كل ذى ديــن فــوفى غريمه وعزة ممطول معنى غريمها (*)

حيث تنازع ممطول ومعنى العمل فى غريمها ، وكلاهما يطلب نائب فاعل وهو شاهد لهم ايضا على تنازع الاسمين اللذين يشبهان الفعل فى المعنى والعمل .

وقد أخرج اغلب النحويين هـــذا البيت من باب التنازع ، فقـــال ابن هشام عقب البيب « بل غريمها مبتدأ ، وممطول ومعنى خبران ، أو ممطول خبر ومعنى صفة له ، او حال من ضميره »(١٠٢) .

٧ ـ اذا كنت ترضـــيه ويرضيك صـــاحب
جهارا فكن فى الغيب احفظ للــود(١٠٣)

---

(١٠١) البيت من شواهد الكتاب : ٣٩/١ بولاق ، والمقتضب :٧٥/٤ وشرح المفصل لابن يعيش : ٧٧/١ ، ومعجم الشواهد العربية لعبد السلام هارون : ٥٤ .

(*) انظر ديوان كثير عزة ص ١٤٣

(١٠٢) أوضح المســالك : ٢٠٣/٢

(١٠٣) البيت من شواهد الكتاب : ٣٧/١ ومغنى اللبيب ٣٧٠/١ ، وشرح شذور الذهب : ٤٣٣ ومصادر اخرى ، وقائله مجهول .

والتنازع هنا بين ترضية ويرضيك ، كل منهما يطلب العمـــل فى صاحب فيطلبه الاول مفعولا ، والثانى يطلبه فاعلا . وقد اعمل الثانى فى الاسم ، واهمل الاول واضمر فيه ضمير المفعول ولم يحذف مع أنه فضلة ، ولما جاء البيت مخالفا لضوابط النحاة حملوه على الضرورة . ويمكن حمله على العطف بالقلب فيكون التقدير : اذا كنت يرضيك صاحب وترضيه ، وصاحب مؤخر فى نية التقديم والضمير فى (ترضيه) يعود على صاحب المتقدم فى الرتبة ، وعلى ذلك لا يكون من باب الضرورة ، ولا من باب التنازع .

٨ ـ قول رجـل من باهلة :

ولقد ارى تغنى بـــه ســـيفانه   تصبى الحليم ومثلها اصباه(١٠٤)

والفعلان المتنازعان هما « ارى » و « تغنى » والاسم المتنازع فيه « سيفانه » حيث يطلبه الاول مفعولا ، والثانى يطلبه فاعلا ، وقد اعمل الثانى واضمر فى الاول ، ثم حذف الضمير لانه فضلة .

وقد ذكر ابن السيرافى هذا البيت ثالث ثلاثة أبيات منسوبة لو علة الجرمى ـ عند بعض الرواة ـ مع رواية اخرى لشطرته الاولى فقال :

« وهو ـ اى البيت ـ فيما ذكر بعض الرواة لو علة الجرمى » ثم ذكر الأبيات الثلاثة . ثم قال : « والذى فى شعره : كانت تحل عراصه ممكورة ، ولا شاهد فيه على هذا الوجه »(١٠٥) والبيت على هذه الرواية :

كانت تحـل عراصـــه ممكـورة   تصبى الحليم ومثلهـا اصـباه

---

(١٠٤) البيت من شواهد الكتاب لم يعرف قائلوها : ٣٩/١

(١٠٥) شرح أبيات سيبويه : ١٧٣/١ ، ١٧٤

والبيت خارج من التنازع على الروايتين ، اما على الرواية الثانية فيكفى ما قاله ابن السيرافى . واما على الرواية الاولى فتخريجه على حذف مفعول الاول استغناء عنه بفاعل الثانى ، اى : ارى سيفانة تغنى بـــه سيفانة .

٩ ـ قول بعض الطائيين :

جفـــــونى ولم اجـف الأخــــلاء اننى
لغير جميل من خليلى مهمل(١٠٦)

حيث تنازع الفعلان : « جفانى ، ولم أجف » العمل فى الأخـــلاء ، الأول يطلبه على الفاعلية ، والثانى يطلبه على الفعولية ، وقد اعمـــل الثانى واضمر فى الأول ضمير الفاعل بارزا لانه عمدة :

ويخرج البيت من باب التنازع من ثلاثة أوجه :

احـدها : ان البيت مفرد ، لا يعرف له سابق ، ولا لاحق ، فضلا عن ان قائله مجهول . وعلى قول ابن الانبارى الذى نقله عنه البغدادى ، وسبقت الاشارة اليه ، لا يصح الاستشهاد به .

الثانى : على فرض صحة الاستشهاد به فانه يمكن تأويله بأن الواو فى « جفونى » عائدة على جماعة فى بيت سابق ، أى جفانى النـــاس أو القوم ، وبذلك يكون الاخلاء معمولا للفعل الثانى ، دون أن ينازعه فيه الفعل الاول ، لانه قد استوفى فاعله .

والوجه الثالث : ان الواو فى « جفونى » حرف ـ لا ضمير ـ وظيفته الدلالة على نوع الفاعل وعدده . قال مهدى المخزومى : « على ان اتصال الواو بالفعل ـ فيما ازعم ـ ليس اسنادا ، لأن الواو كناية عن الفاعــل

---

(١٠٦) لم يعرف قائله .

واشارة اليه ، فالفعل الاول يؤلف مع ما اتصل به جملة فعلية خلت من المسند الي ، واستغنت عن ذكره لوضوحه فى ذهن السامع وسهولة تقديره بسبب من اتصال الفعل بما يشير الى المسند اليه ، ويلفت السامع الى وجوده ، وهو الواو التى تشير الى ان المسند اليه أو الفاعل انما هو جمع لا مفرد ، فاذا بلغ السامع قول الشاعر « ولم اجف الاخـــلاء » عرف الفاعل وأدرك ما شارت اليه الواو »(١٠٧) .

ومثل البيت السابق فى الوجهين الأول والثالث هذان البيتان :

١٠ ـ خالفانى ولم أخالف خليلى ولاخير فىخـلاف الخليل(١٠٨)

١١ ـ هويننىوهويت الغانياتالى انشبتفانصرفت عنهنآمالى(١٠٩)

ويمكن حملهما على العطف بالقلب ، والتقدير فيهما : لم أخالف خليلى وخالفانى ، وهويت الغانيات وهويننى .

١٢ ـ عهـــدت مغيثـــا مغنيـــا من اجرته
فلم اتخـــذ الا فنـــاءك موئلا (١١٠)

وهو شـــاهد على تنازع اسمى الفاعل فى « من أجرته » وكلاهما يطلبه مفعولا . وتخريجه اما على أن « من أجرته » مفعول لاســـمى الفاعل معا قياسا على مذهب الفراء فى العاملين الطالبين للاسم على الفاعلية .

واما على حذف المفعول من الاول لدلالة مفعول الثانى عليـــه ،

---

(١٠٧) فى النحو العربى نقد وتوجيه : ١٦٨

(١٠٨) همع الهوامع : ١٠٩/٢

(١٠٩) شرح ابن الناظم على الفية ابن مالك : ١٠٠

(١١٠) حاشية الخضرى على شرح ابن عقيل : ١٩٠/١ والابيات الثلاثة لم يعرف قائلوها .

والتقدير : مغيثا من اجرته مغنيا من اجرته · واما على التقـديم والتاخير اى مغيثا من اجرته مغنيا ، والحذف من الثانى ·

* * *

التنـازع بين ثـلاثة عوامل

يجيز النحاة ان يتنازع ثلاثة عوامل فى معمول واحد ، وان تعمل ايهما شئت بشرط ان تضمر فى العامل المهمل ضمير الاسـم المتنازع فيه ومن ذلك :

١ ـ ارجو واخشى وادعو الله مبتغيـا
عفوا وعافيـة فى الروح والجسـد(١١١)

٢ ـ طلبـت فلم ادرك بوجهى وليتـنى
قعدت ولم ابغ النـدى عند سائب(١١٢)

فهذان البيتان يتنازع فى كل منهما ثلاثة افعـال معمولا واحدا · ويرى النحويون أن الفعل الثالث هو المعمل ، واما الأول والثانى فقـد اهمـلا واضمر فى كل منهما ضمير المفعول ، ثم حذف لأنه فضلة ·

والعوامل المتنازعة فى البيت الأول هى : ارجو ، واخشى ، وادعو وهى تتجه جميعا للعمل فى لفظ الجلالة « اللـه » طلبـا له على جهة المفعولية وفى البيت الثانى تتجه الأفعال : « طلبت ، ولم ادرك ، ولم ابغ » الى « الندى » حيث يطلبه كل منها مفعولا ·

وتخريج هذين البيتين يكون على توجه الأفعال الى الاسم على جهة

---

(١١١) شرح شذور الذهب : ٤٢١

(١١٢) شرح الأشمونى على الفية ابن مالك : ١٠١/٢ · ولم ينسب اى من البيتين لقائل بعينه ·

واحدة ، وهى المفعولية ،فهو مفعول لثلاثتها ، قياسا على مذهب الفراء فى توجه العاملين .

٣ ـ جىء ثم حالف وقف بالقـــوم انهـــم
لمـــن اجـــاروا ذوو عز بلا هـــون(١١٣)

فى هذا البيت تتنازع الأفعـــال « جىء ، وحالف ، وقف » العمل فى « القوم » الأول يطلبه على جهة المفعولية أو شبهها ، لأن « جاء » يتعدى بنفسه مرة وبحرف الجر مرة أخرى . والثانى يطلبه مفعولا ، والثالث يطلب على شبه المفعولية . وقد أعمل الثالث ، واهمل الاول والثانى ولم يضمر فيهما وكأن الاصل هو : جىء القوم او الى القوم ، وحالف القوم ، وقف بالقوم . ولا داعى لتكلف التنازع فيه ، فمعمول كل من الفعلين محذوف دل عليه معمول الفعل الثالث .

٤ ـ اتانى فلم أسرر به حين جـــاءنى
كتـــاب باعلى القنتين عجيب (١١٤)

والافعال المتنازعة هى : « اتانى ، ولم أسرر ، وجاءنى » والاسم المتنازع فيه هو « كتاب » حيث يطلبه كل من الاول والثالث فاعلا ، ويطلبه الثانى على شبه المفعولية . وقد اعمل الثالث ـ كما يقول النحاة ـ واضمر فى الأول ضمير الفاعل ، وفى الثانى الضمير مسبوقا بحرف الجر مع انه فضلة وتخريج هذا البيت على التقديم والتاخير ، فكتاب فاعل اتانى منوى به التقديم والأصل هو : اتانى كتاب فلم اسرر به حين جاءنى .

(١١٣) شرح الاشمونى على الفية ابن مالك : ١٠٢/٢ ولم يعرف قائله .

(١١٤) توضيح المقاصد والمسالك بشرح الفية ابن مالك للمرادى : ٥٥/٢ وقائله : جزء بن ضرار كما فى العينى ٣٨/٣

وانما قدم الشاعر وآخر لضرورة الوزن ، ولا شاهد فيه على التنازع على هــذا .

٥ ـ قول أبى الاسـود الدولى :

كســاك ولم تستكسه فاشــكرن لـــه
اخ لك يعطيك الجزيل وناصر (١١٥)

حيث تنازع كل من « كسا ، ولم تستكس ، واشكرن » العمل فى « اخ » حيث يطلبه « كساك » فاعلا ، ويطلبه « لم تستكس » مفعولا ، و « اشكرن » يطلبه على شبه المفعولية .

ويخرج البيت من التنازع على التقديم والتأخير ، والاصل هو : كساك اخ ولم تستكسه فاشكرن له ، والضميران فى الثانى والثالث عائدان على الفاعل المتأخر لفظا المتقدم رتبة .

وقد علمت من العرض السابق أن شواهد النحاة على باب التنازع من القرآن ألكريم لا تتجاوز ثمانى ايات تقريبا ، كلها مؤولة على أكثر من وجه عنــد جمهور النحاة ، وبذلك لا تنهض هذه الآيات دليلا لبعضهم على ما ادعوه من وجود ما يسمى التنازع .

وقد عرفت ايضــا ان الشــواهد الشعرية ثلاثة وعشرون بيتا على وجه التقريب منها أحد عشر بيتا لم يعرف قائلوها ، ولم تندرج تحت قصــائد أو مقطوعات بحيث يعرف ما قبلها او ما بعدها ، فاذا سلمنا بقول ابن الأنبارى والبغدادى فان هذه الأبيات الأحد عشر يســقط الاحتجاج بها .

ومنها بيتان لكل منهما روايتان ، تضعف الرواية الأخرى حجــة

(١١٥) درة الغواص فى أوهام الخواص للحريرى : ١٥٧

النحاة لأن لمخالفهم ان يحتج بها ٠ فهذه ثلاثة عشر بيتا تخرج من دائرة الاستشهاد ويبقى بعد ذلك للنحاة عشرة أبيات ٠

ولانظن ان عشرة ابيات او حتى ثلاثة وعشرين قائمة جميعها على اضطرار الشعراء تكفى لوضع قاعدة عامة ٠

وقد اعتمدت فى تخريج الشواهد جميعا على أقوال النحويين أنفسهم واجتهدت فى تخريج بعضها على أوجه يحتملها التركيب العربى ، ولا تخل بالمعنى ، واضعا فى الحسبان ان للشعر لغة خاصة ، وما رخصه النحويون للشاعر فى سبيل اقامة الوزن واطراد القافية على نسق واحد ، من ارتكاب للضرورة وهذا دليل عليهم لأنهم يحتجون به مادام متفقا مع قواعدهم ، فاذا ما خالفها قالوا انها الضرورة ولا يقاس عليها ٠

من أجل هذا فان باب التنازع هذا باب مختلق من أساسه ، أضيف الى النحو فعقده ، وزاد مشكلاته مشكلة أخرى بعيدة عن الاستعمال ، صعبة التناول ، نابية عن الذوق اللغوى ، ودخيلة على الدرس النحوى ٠

وبعد فلا يسعنى الا ان أقترح الغاء هذا الباب ـ بهذا الاسم ـ من كتب النحو ، وأن يدرس ضمن أبواب أخرى مثل الحذف ، أو التقديم والتأخير ٠ وقد سبق أستاذنا الدكتور شوقى ضيف الى هذا بقوله : « وواضح مما سبق أن باب التنازع انما هو من افتراضات البصريين والكوفيين ، وأنه حرى بأن يحذف من النحو ، اذ يعرض صورا من التعبير لا تجرى فى العربية ، ولا نطق بها العرب ، لا هى ولا قواعد الاضمار التى اجتلبت الأمثلة تطبيقا عليها »(١١٦) ٠

* * *

(١١٦) تيسير النحو قديما وحديثا : ١١٣ ـ ١١٤

المراجع والمصـادر

الأخفش : أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط :

ـ معانى القرآن . تحقيق . فائز فارس الحمد ، المطبعة العصرية ـ الكويت : ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٧٩ م .

الأشمونى : أبو الحسن على بن محمد الأشمونى :

ـ شرح الأشمونى على الفية ابن مالك ، وحاشية الصبان عليه ، ومعه شرح الشـواهد للعينى ، دار احيـــاء الكتب العربية ـ عيسى الحلبى ـ القاهرة .

ابن الأنبارى : أبو البركات كمال الدين :

ـ الاغراب فى جدل الاعراب ، ولمع الأدلة فى أصول النحـــو . تحقيق سعيد الأفغانى . دمشق : ١٣٧٧ هـ ـ ١٩٥٧ م .

ـ الانصاف فى مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ـ الطبعة الثالثة . مطبعة السعادة ـ القاهرة : ١٣٧٤ هـ ـ ١٩٥٥ م .

ـ البيان فى غريب اعراب القرآن . تحقيق د. طه عبد الحميد طه الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ـ دار الكاتب العربى القاهرة : ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩ م .

البغدادى : عبد القادر بن عمر البغدادى :

ـ خزانة الأدب ولب لباب لســان العرب ، تحقيق : عبد السلام هارو نـ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ـ القاهرة : ١٣٨٨ هـ ـ ١٩٦٨ م .

الجامى : نور الدين عبد الرحمن الجامى :
ـ الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب ، دراسة وتحقيق د. أسامة طه الرفاعي ـ مطبعة وزارة الأوقاف والشئون الدينية ـ بغداد : ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م .

الحريرى : القاسم بن على الحريرى :
ـ درة الغواص فى أوهام الخواص ، تحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ـ القاهرة : ١٩٧٥ م .

الخضرى : الشيخ محمد الخضرى :
ـ حاشية الخضرى على شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك : مطبعة الاستقامة ـ القاهرة : ١٣٧٢ هـ ـ ١٩٥٣ م .

الزمخشرى : ابو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشرى :
ـ المفصل فى علم العربية ـ الطبعة الثانية ، دار الجيل ـ بيروت : ١٣٢٣ هـ .

الاستراباذى : محمد بن الحسن رضى الدين الاستراباذى النحوى
ـ شرح كافية ابن الحاجب ـ الطبعة الثانية ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت : ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م .

السمين الحلبى : احمد بن يوسف بن عبد الدائم شهاب الدين الحلبى المعروف بالسمين :
ـ الدر المصون فى علم الكتاب المكنون . رسالة دكتوراه ـ تحقيق احمد الخراط ـ مخطوطة بمكتبة جامعة القاهرة .

سيبويه : ابو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر :
ـ الكتاب . المطبعة الأميرية بولاق ـ القاهرة : ١٣١٦ هـ ـ الكتاب

تحقيق عبد السلام هارون ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة : ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م ٠

ابن السيرافى : ابو محمد يوسف بن ابى سعيد الحسن بن عبد الله ابن المرزبان السيرافى :

ـ شرح ابيات سيبويه ـ تحقيق محمد على الريح هاشم ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ القاهرة : ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤ م ٠

السيوطى : جلال الدين عبد الرحمن السيوطى :

ـ همع الهوامع فى شرح جمع الجوامع ، تحقيق : عبد السلام هارون ود ٠ عبد العال سالم مكرم ، دار البحوث العلمية ـ الكويت : ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٥ م ٠

الشلوبين : ابو على الشلوبين :

ـ التوطئة ٠ دراسة وتحقيق يوسف أحمد المطوع ، دار التراث العربى للطبع والنشر ـ القاهرة : ١٣٩٣ هـ ـ ١٩٧٣ م ٠

شوقى ضيف :

ـ تجديد النحو ، دار المعارف ـ القاهرة : ١٩٨٢ م ٠

ـ تيسير النحو قديما وحديثا ، دار المعارف ـ القاهرة : ١٩٨٦ م ٠

الصفدى : صلاح الدين خليل بن ابيك الصفدى :

ـ الغيث المجسم فى شرح لامية العجم ٠ الطبعة الأولى ، دار الكتب العلمية ـ بيروت : ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م ٠

الصيمرى : ابو محمد عبد الله بن على بن اسحاق الصيمرى :

ـ التبصرة والتذكرة ٠ تحقيق فتحى احمد مصطفى ، منشورات مركز البحث العلمى واحياء التراث بجامعة أم القرى ، الطبعة الأولى ـ دار الفكر ـ دمشق : ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م ٠

ابن عصفور : على بن مؤمن المعروف بابن عصفور :
ـ المقرب . تحقيق احمد عبد الستار الجواري وعبد الله الجبورى ، مطبعة العانى ـ بغداد : ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢ م .

ابن عقيل : بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلى المصرى :
ـ شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، دار التراث ـ القاهرة : ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م .

العكبرى : ابو البقاء عبد الله بن الحسين العكبرى :
ـ التبيان فى اعراب القرآن ، تحقيق على محمد البجاوى ـ عيسى البابى الحلبى وشركاه ، القاهرة : ١٩٧٦ م .

الفارقى : ابو نصر الحسن بن اسد الفارقى :
ـ الافصاح فى شرح أبيات مشكلة الاعراب ، تحقيق سعيد الأفغانى ـ الطبعة الثالثة ، مؤسسة الرسالة ـ بيروت : ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠ م .

الفراء : ابو زكرياء يحيى بن زياد الفراء :
ـ معانى القرآن ، تحقيق : أحمد يوسف نجاتى ، ومحمد على النجار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة : ١٩٨٠ م .

القرطبى : ابو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى :
ـ الجامع لأحكام القرآن الكريم ، دار الكتب المصرية ـ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة : ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧ م .

ابن مالك : ابو عبد الله جمال الدين محمد بن مالك الطائى الأندلس :

ـ تسهيل الفوائد وتكميل المقاعد ، تحقيق : محمد كامل بركات ـ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة : ١٣٨٧ ـ ١٩٦٧ م .

المبرد : أبو العباس محمد بن يزيد المبرد :
ـ المقتضب ، تحقيق : محمد عبد الخالق عضيمة ، مؤسسة دار التحرير للطبع والنشر ـ القاهرة ، الجزء الاول : ١٣٨٢ هـ ، والثانى والثالث : ١٣٨٦ هـ والرابع : ١٣٨٨ هـ ٠

مجمع اللغة العربية بالقاهرة :
ـ فى أصول اللغة « الجزء الثالث » ، اخراج وضبط وتعليق : مصطفى حجازى ، وضاحى عبد الباقى ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ـ القاهرة : ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م ٠

المرادى : قاسم بن عبد الله بن على المرادى المعروف بابن أم قاسم :
ـ توضيح المقاصد والمسالك بشرح الفية ابن مالك ، شرح وتحقيق : د٠ عبد الرحمن على سليمان ـ مكتبة الكليات الازهرية ٠

ابن مضاء : أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن اللخمى القرطبى :
ـ الرد على النحاة ، دراسة وتحقيق د٠ محمد ابراهيم البنا ، دار الاعتصام ـ القاهرة : ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م ٠

ابن معطى : زين الدين أبو الحسين يحيى بن عبد المعطى المغربى :
ـ الفصول الخمسون ، تحقيق ودراسة : محمود محمد الطناحى ، عيسى البابى الحلبى ـ القاهرة : ١٩٧٧ م ٠

مكى بن أبى طالب : مكى بن أبى طالب القيس الاندلسى :
ـ مشكل اعراب القرآن ، تحقيق ياسين محمد السواس ـ دمشق : ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤ م ٠

ابن منظور : جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الافريقى المصرى :

ـ لسان العرب ـ دار صادر بيروت : ١٣٠٠ هـ ٠

مهـدى المخزومى :

ـ « فى النحو العربى نقد وتوجيه » المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت ١٩٦٤ م ٠

ابن الناظم : ابو عبد الله بدر الدين محمد بن جمال الدين محمد ابن مالك ٠

ـ شرح الفية ابن مالك ، منشورات ناصر خسرو ـ بيروت : ١٢١٢ هـ

النحاس : أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس :

ـ شرح أبيات سيبويه ، تحقيق : زهير غازى زاهد ـ مطبعة الغرى الحديثة ـ النجف ، العراق : ١٩٧٤ م ٠

ابن هشام : جمال الدين بن هشام :

ـ أوضح المسالك الى الفية ابن مالك ، تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة ـ القاهرة : ١٣٨٦ هـ ـ ١٩٦٧ م ٠

ـ شرح شذور الذهب ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ـ مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥ م ٠

ابن يعيش : موفق الدين يعيش بن على بن يعيش :

ـ شرح المفصل للزمخشرى ، عالم الكتب ـ بيروت ، بدون تاريخ ،

* * *

دواوين الشـــعر

- ديوان جرير بن عطية - شرح محمد اسماعيل عبد الله الصاوى - دار مكتبة الحياة - بيروت ١٣٥٣ هـ - م .

- ديوان حسان بن ثابت - تحقيق د. سيد حنفى حسنين - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م

- ديوان ذى الرمة - تحقيق د. عبد القدوس ابو صالح - دمشق - ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .

- ديوان عمر بن ابى ربيعة - تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد - الطبعة الثالثة - مطبعة المدنى - القاهرة : ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م .

- ديوان الفرزدق - تحقيق سيف الدين الكاتب وأحمد عصام الكاتب - دار مكتبة الحياة - بيروت : ١٩٨٣ م

- ديوان قيس بن الخطيم - تحقيق د. ناصر الدين الاسد - دار صادر - بيروت : ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م .

- ديوان كثير عزة - تحقيق احسان عباس - دار الثقافة - بيروت : ١٩٧١ م

- ديوان امرىء القيس - شرح الاعلم الشنتمرى - تحقيق الشيخ ابن أبى شنب - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر : ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م .

- مختار الشعر الجاهلى - الجزء الأول - تحقيق مصطفى السقا - الطبعة الثانية - القاهرة : ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٨ م .

قصـة ملكة سبا فى الأدب العبرى

د• محمد عبد الصمد زعيمة

قصة ملكة سبأ في الأدب العبري

د٠ محمد عبد الصمد زعيمه

تحتل قصة الزيارة القديمة(١) ، التى قامت بها ملكة سبأ لسليمان عليه السلام فى بيت المقدس(٢) ، مكانة بارزة فى مصادر الأدب العبرى ، حيث رويت أحداث تلك القصة بصور مختلفة فى العهد القديم والتلمود ، كما تناولها عدد من ادباء اليهود المعاصرين فى كتاباتهم بالعبرية وغيرها من اللغات الأجنبية بصورة مختلفة ايضا ٠ ويرجع السبب فى اختلاف هـذه الصور القصصية الى تطور روايتها فى شكلها ومضمونها ، وتلونها بالكثير من الأساطير المتنوعة(٣) ، ليس فى الأدب العبرى فحسب ، بل وفى الأدب العربى والأدب الحبشى ايضـا ، مما ادى الى تضـخم موضوع القصـة وتشعب احداثها ٠ وسوف يتضح لنا ذلك من خلال تحليل صور القصـة ومقارنتها بعضها ببعض ٠ وقبل ان نشرع فى ذلك يلزمنا تحديد مكان الأحداث وزمانها والشخصيات الأساسية التى قامت بها ٠

أما من ناحية المكان فنستطيع ان نقول ـ بادىء ذى بدء ـ انه ينحصر فيما بين بيت المقدس بفلسطين ومأرب باليمن ٠ والمعروف ان دولة سبأ مملكة عربية قديمة فى اليمن ، ولكننا نجد من المؤرخين القدماء من توهم ان ملكة سبأ كانت ملكة على الحبشة ومصر ، وان سبأ اسم عاصمة الأحباش(٤) ٠ وكون « سبأ » عاصمة للأحباش يقتضى أن الملكة كانت ملكة على الحبشة واليمن لا على الحبشة ومصر ، لأن « سبأ » هى نفسها « مأرب »(٥) ، ولأن مصر لم تخضع لحكم الحبشة فى أى فترة من فترات التاريخ الفرعونى ٠ بيد أن الأساطير الاثيوبية المروية فى كتاب « كبرا نجشت = عظمـة الملوك »(٦) عن قصـة ملكة سبأ وملوك اثيوبيا ، تذكر ان الملكة كانت تحكم الحبشة واليمن ، وان ابنها منليك خرب بلاد النوبة حتى حدود مصر ، وأوقعت انتصاراته الرعب فى قلوب

ملوك مديام ومصر حتى لقد ارسلوا له الرسل والهدايا(٧) ٠ ولقد عقب الدكتور / مراد كامل على انتصارات هـذا الملك الاثيوبى وحملاته الحربية بانها من وهم الخيال : وان المؤرخ الحبشى كان فى حاجة الى أن يقدم شخصية منليك الى الشعب الحبشى فى ثوب من الشجاعة المطلقة التى تتلائم مع طبيعة الأحباش الجبلية المحبة للحرب(٨) ٠ ولعل فى هـذا ما يؤكد ان ملكة سبأ بدأت زيارتها لسليمان من عاصمة مملكتها فى اليمن وليس من عاصمة مملكتها فى الحبشة ٠

واما زمن احداث القصة فيكتنفه بعض الغموض ، ولهذا ليس من اليسير تحديده بدقة ، وكل ما ذهب اليه الباحثون فى هـذا المجال قائم على التخمين والافتراض ٠ وبينما يذهب الدكتور جواد على الى ان زيارة الملكة السبئية لسليمان حدثت حوالى سنة ٩٥٠ ق٠م(٩) ، يذهب الدكتور مراد كامل الى ان ملكة سبأ توفيت حوالى سنة ٩٥٥ ق٠م(١٠) ٠ ويبدو أن افتراض هذين التاريخين المتناقضين مبنى على أساس الرأى الشائع الذى يقول ان سليمان قد حكم فى الفترة من حوالى سنة ٩٧٠ ق٠م الى سنة ٩٣٠ ق٠م تقريبا ٠ واذا سلمنا بذلك أمكننا ان نقول ان زيارة ملكة سبأ لسليمان حدثت حوالى منتصف القرن العاشر قبل الميلاد ٠ ولكن دائرة المعارف اليهودية تشكك فى زمن القصة ، وتقول : « انه من الصعب حقا ان تربط هذه القصة تماما بما هو معروف عن القرن العاشر ق٠م(١١) ٠ وربما يرجع هذا الى الغموض الشديد الذى يكتنف تاريخ مملكة سبأ وخاصـة بدايتها ، فمن الباحثين من يظن انها بدأت فى القرن التاسع ق٠م ، أو فى القرن الثامن ق٠م(١٢) ، ومنهم من يزعم أن عصر أول ملك سبئى يرجع الى حوالى سنة ٦٢٠ ق٠م(١٣) ٠ غير أننا نرى أن قصـة ملكة سبأ خير دليـل على معاصرة مملكة سبأ لمملكة سـليمان ، ونرجح أن الملكة السبئية زارت سـليمان فى منتصف فترة حكمه(١٤) ٠

ومن ناحية الشخصيات يلاحظ أنها متنوعة ومختلفة بسبب تنوع

النصوص العبرية للقصة واختلافها من عصر لآخر . وتعد « ملكة سبأ » و « سليمان » الشخصيتين اللتين قامتا بدور البطولة فى القصة . وليس فى المصادر العبرية القديمة ما يدل على اسم الملكة السبئية سوى تسميتها بملكة سبأ . ومنذ العقد الثامن من القرن الماضى اخذ بعض أدباء اليهود يطلقون على هذه الملكة تسمية « بلقيس » ، ومن ذلك قصيدة (سليمان وبلقيس) ، التى كتبها الشاعر البريطانى روبرت براوننج سنة ١٨٨٣ ، ورواية (بلقيس ملكة سبأ واكسوم وحمير) ، التى كتبها الأديب البرتغالى اجينيو دى كاسترو سنة ١٨٩٤ ، ومسرحية (سليمان وبلقيس) ، التى كتبها الأديب الألمانى جرونمان سنة ١٩٥١(١٥) . ومما كتبه ادباء اليهود بالعبرية اسطورة (سليمان وبلقيس) التى ترجمها حاييم بياليق عن أصل عربى(١٦) ، ونشرت سنة ١٩٣٦(١٧) ، وقصيدة (بلقيس وسليمان) ، التى كتبها الشاعر اليهودى الأمريكى بيسح جينصبورج(١٨) .

ان هذه الأعمال الأدبية الحديثة متفقة مع تسمية العرب للملكة ببلقيس ، وهى تدل على تأثر هؤلاء الأدباء بقصة بلقيس فى الأدب العربى من ناحية ، كما تدل على أن هذه الملكة السبئية عربية الأصل من ناحية ثانية . وتروى الأساطير العربية التى نسجت حول شخصية بلقيس انها كانت تسمى من قبل (يلمقة)(١٩) ، وقيل (بلقمة)(٢٠) ، وقيل (بلعمة)(٢١) . ويبدو أن هذه التسميات المختلفة نشأت من علاقة بلقيس باله الشمس السبئى (ألمقة) الذى ورد ذكره فى بعض النقوش السبئية(٢٢) . ويمكن تفسيرها عن طريق حدوث الابدال فى (يلمقة) ، وحدوث التصحيف والتحريف الى جانب القلب والابدال فى كل من (بلقمة) و (بلعمة) . وبمثل هذا يمكن تفسير تسميتها (نكاولس Nikaulis) عند المؤرخ اليهود يوسفوس(٢٣) ، وكذلك تسميتها (ماكيدا) أو (ماقدة) عند الأحباش الذين يزعمون انها حبشية الأصل(٢٤) . أما تسميتها (آطى آزب) أو (اتيجى ازب) عند

الأحباش ايضـا(٢٥) ، فمعناها : ملكة الجنـوب ، وهى مأخوذة من الانجيل ، الذى يسميها (ملكة التيمن)(٢٦) ، أى : ملكة اليمن مما يؤكد انها عربية الأصل ٠

والواقع أن ذكر قصة ملكة سبأ فى الكتب السماوية الثلاثة ينفى تشكيك بعض الباحثين فيها ، حيث يزعم هؤلاء ان بلقيس ليس لها وجود تاريخى(٢٧) ، وان القصة برمتها اسطورة دونها كتبة التوراة بغرض الاشادة بعظمة سليمان وحكمته وملكه ٠ ومنهم من يتوهم انها لم تكن حاكمة لمملكة سبأ باليمن ، وانما كانت حاكمة لدويلة عربية صغيرة فى شمال شبه الجزيرة العربية(٢٨) ، وثمة علاقة صوتية بين تسمية « بلقيس » العربية ، وكلمـة بيليجش) العبرية ، بمعنـى : سريـة » التى يتردد ذكرها بكثرة فى نصوص العهد القديم(٢٩) ، ولكننى لم اعثر على نص عبرى صريح يدل على الأصل العبرى للتسمية العربية ٠

واما شخصية سليمان فقد حظيت باهتمام الباحثين والأدباء على مر العصور ، ونالت تلك الشخصية مكانة مرموقة فى الأدب العبرى قديمة ووسيطه وحديثه ، وذلك لأسباب كثيرة أهمها : بناؤه للهيكل ، ودوره الدينى والسـياسى فى تاريخ الشعب العبرى القـديم(٣٠) ٠ ويخبرنا سفر صموئيل الثانى ان داود اباه هو الذى سماه « سليمان » ، وان الرب سماه « يديديا » اى محبوب الرب ، على لسان ناثان النبى (صموئيل الثانى ١٢ : ٢٤ ــ ٢٥) ٠ ومثلما تعددت تسميات « بلقيس » ، كذلك تعددت تسميات « سليمان » ، فقد عرف ايضا فى العهد القديم والتلمود بتسميات : قوهيلت ، ولموئيل ، وأجور ، وايثيئيل وغـيرها(٣١) ٠ واحيطت شخصيته بقدر كبير من الأساطير فى الأدب التلمودى ، ومن ذلك ما يروى عن الحاخام اسحق أنه « كان لسليمان نسر ضخم ، كان سليمان يركبه فيأتى به الى تدمر فى الصحراء فى غضون يوم واحد »(٣٢) ٠

وكثرت الأساطير حول شخصية هـذا النبى الحكيم لدرجة ان بياليق صنف من بعضها كتابا بعنوان « ويهى هيوم = وحدث ذات يوم » .

ولعل فيما سبق ما يلقى الضوء الكافى على مسرح احداث القصة من ناحية زمانها ومكانها وشخصيتيها الأساسيتين . واذا تتبعنا نصوصها فى عصور الأدب العبرى فاننا نجد لها صورا قصصية متنوعة ، لا يتسع المجال هنا لعرضها جميعها ، ولهذا سوف نختار منها ثلاث صور تمثل ثلاثة عصور مختلفة من عصور الأدب العبرى ، وهى :

١ ـ الصورة المقرائية .

٢ ـ الصورة الأجادية .

٣ ـ الصورة الشعرية الحديثة .

اولا ـ الصورة المقرائية :

ذكرت فى نصين متشابهين من نصوص العهد القديم ، ورد أولهما فى سفر الملوك الأول (١٠ : ١ ـ ١٣) ، والثانى فى سفر اخبار الأيام الثانى (٩ : ١ ـ ١٢) . وقد نقل الدكتور زاهر رياض النص الأول فى كتابه « قصة ملكة سبأ » محرفا ، فأضاف اليه كلمات ، وغير كلمات أخرى ، وحذف منه سطرين كاملين(٣٣) . والواقع ان النصين لا يختلفان الا فى كلمات قليلة لا تؤثر على نص القصة ، لأنه مكرر تقريبا فى السفرين بنفس ترتيبه والغالبية العظمى من كلماته . وحاول جورج مور تعليل تكرار هـذا النص وغيره من النصوص المكررة فى سفر اخبار الأيام ، فأرجع ذلك الى « تمجيد أورشليم كعاصمة دينية ، وهيكلها كموضع اختاره الرب مسكنا له ، وطقوسـها الدينية كأمثل نموذج للعبـادة ، وكهنتها ولاوييها كمهيمنين وحدهم على القوانين الشرعية ، فلا يمكن الشك فى خلافتهم »(٣٤) . وليس من المستبعد ان يكون كاتبا السفرين قد نقلا

عن مصدر واحد قديم ، يحتمل انه السفر الذى اشار اليه كاتب سفر اخبار الأيام بقوله : « وانتسب كل اسرائيل وهم مكتوبون فى سفر ملوك اسرائيل » (أخبار الأيام الأول ٩ : ١) .

ومن الممكن أن نقسم النص المقرائى الأول الى ثلاثة اقسام ، تبرز موضوع القصة وتسلسل احداثها . ففى القسم الأول يقول الكاتب : « وسمعت ملكة سبأ بخبر سليمان واسم الرب فقدمت لتختبره باحاجى ، ودخلت أورشليم فى موكب عظيم جدا ، ومعها جمال حاملة اطيابا وذهبا كثيرا جدا وحجارة كريمة » . (الفقرة الأولى ونصف الثانية) .

بهذا التعبير المقتضب اشار الكاتب الى بداية القصة والغرض من الزيارة ، فالملكة بلغتها أخبار عن حكمة سليمان وديانته ، وأرادت أن تستوثق مما سمعته ، فقدمت لزيارته فى قافلة كبيرة من الجمال(٣٥) ، مما يدل على أن الرحلة كانت عن طريق القوافل الصحراوى . وكانت تلك القافلة الملكية محملة بالهدايا الثمينة .

ولم يفصح النص عن كيفية سماع المملكة لهذه الأخبار ، ولا عن مصدر المعلومات التى وصلتها عن سليمان ، وهو يجعل الملكة تذهب من تلقاء نفسها وبمحض ارادتها ، كما يجعلها تذهب الى الملك « لتختبره بأحاجى » . وفى هذا ما يخالف ما ورد فى القصة العربية ، حيث ذهبت الملكة الى سليمان مضطرة بعد أن ارسل اليها رسالة تهديدية(٣٦) . وتزعم بعض الأساطير الحبشية أن الملكة ارادت ان تعود قدمها المسحورة الى حالتها الطبيعية(٣٧) . كما يزعم بعض الباحثين ان الزيارة السبئية كانت لغرض تجارى ، وأن الهدايا التى حملتها الملكة معها كانت وسيلة لتدعيم العلاقات التجارية بين البلدين(٣٨) . وليس فى النص المقرائى ما يشير الى ناحية التجارة أو ناحية السحر .

واذا انتقلنا الى القسم الثانى فاننا نجد الكاتب يقول :« واتت (الى)

سليمان وكلمته بجميع ما كان فى خاطرها ، ففسر لها سليمان جميع كلامها ، ولم يخف على الملك شىء لم يفسره لها . ورات ملكة سبأ كل حكمة سليمان ، والبيت الذى بناه ، وطعام موائده ، ومسكن عبيده ، وقيام خدامه ولباسهم ، وسقاته ومحرقاته التى كان يصعدها فى بيت الرب ، فلم يبق فيها روح . وقالت للملك : حقا كان الكلام الذى بلغنى فى أرضى عن اقوالك وعن حكمتك ، ولم أصدق ما قيل لى ، حتى قدمت ورات عيناى ، فاذا بى لم اخبر بالنصف ، فقد زدت حكمة وصلاحا على الخبر الذى سمعته . طوبى لرجالك وطوبى لعبيدك هؤلاء القائمين دائما بين يديك يسمعون حكمتك . تبارك الرب الهك الذى رضى عنك فأجلسك على عرش اسرائيل ، فانه لأجل حب الرب لاسرائيل الى الأبد اقامك ملكا لتجرى الحكم والعدل » . (٢ ــ ٩) .

على هذا النحو صور الكاتب اللقاء الذى حدث بين الملكة والملك ، وافاض فى وصف ذهول الملكة وانبهارها مما راته وسمعته ، واهتم باثبات اقوالها فقط ، ومن ثم خلا النص من الحوار الذى كنا نتوقع وجوده ، ولكن رغبة الكاتب فى توظيف شخصية الملكة للثناء على حكمة سليمان وسلطانه وملكه ، والاهتمام بتأكيد العلاقة بين الرب وسليمان من ناحية ، وبين الرب واسرائيل من ناحية أخرى ــ كل هذا جعل الكاتب يوجز فى التعبير عن الغرض الاساسى لزيارة الملكة ، ومن ثم لم يذكر أحجية واحدة ، ولم يحدد الفترة الزمنية التى استغرقها اللقاء ولا المدة التى مكثتها الملكة والتى يقدرها البعض بستة أشهر(٣٩) ، كما لم يشر الى أى حدث من الأحداث الهامة التى وقعت حينذاك . وهناك من يرى ان زيارة الملكة السبئية كانت اثناء عملية بناء الهيكل(٤٠) ، ولكن النص يؤكد على رؤية بلقيس لبيت الرب الذى بناه سليمان ، وكذلك على مشاهدتها للقرابين التى كانت تقدم على مذبحه .

ولقد صور الكاتب فى القسم الثالث نهاية القصة بقوله : « وأعطت

الملك مائة وعشرين قنطار ذهب واطيابا كثيرة وحجارة كريمة · ولم يرد بعد فى الكثرة مثل ذلك الطيب الذى وهبته ملكة سبأ للملك سليمان · وكذا سفن حيرام التى كانت تحمل ذهبا من أوفير جاءت من أوفير بخشب صندل كثير جدا وبحجارة كريمة · فعمل الملك خشب الصندل درابزينا لبيت الرب وبيت الملك وكنارات وعيدانا للمغنين ، ولم يرد مثل ذلك الخشب الصندل ولا رؤى مثله الى هـذا اليوم · وأعطى الملك سليمان ملكة سبأ كل بغيتها التى سألتها فوق ما أعطاها من العطايا على حسب كرم الملك سليمان ، وانصرفت وذهبت الى أرضها هى وعبيدها » · (١٠ ـ ١٣) ·

وتوضح لنا هـذه الخاتمة تبادل الهـدايا بين بلقيس وسليمان ، وعودة الملكة وحاشيتها الى وطنها ، الا أنها تضيف الى هدايا بلقيس التى حملتها معها وارادت أخرى جلبها أسطول حيرام ملك صيدا(٤١) ، وصديق سليمان ، من مدينة أوفير فى بلاد اليمن(٤٢) ، مما يشير الى طريق بحرى كانت تسلكه السفن عبر البحر الأحمر · وكان ذكر هـذه الواردات التجارية أثناء تبادل الهدايا بين الملك والملكة سببا فى مظنة بعض الباحثين ان الزيارة السبئية كانت لغرض تجارى ، ولكن ذلك لم يكن سوى اشارة الى وجود علاقات تجارية بين الفينيقيين واليمنيين قديما ·

والواقع ان زيارة بلقيس لسليمان لم تكن سوى واحدة من زيارات الملوك القدماء لسليمان بغرض التزود من حكمته(٤٣) ، كما لم تكن زيارة ملكة سبأ هى الأخرى سوى واحـدة من زيارات الملوك السبئيين لملوك الشعوب القديمة من حولهم · وقد أكدت النقوش السامية ذلك ، فالنقوش المسمارية ، التى ترجع الى القرن الثامن ق·م ، تخبرنا ـ كما يقول مسكاتى ـ ان زعماء سبأ وملوكها قدموا الجزية والهدايا لملوك آشور(٤٤) · ولكن ذلك لم يكن دليلا على خضوع السبئيين لآشور وانما كان مجرد تعبير عن العلاقات القديمة بين دولتى آشور وسبأ · ومن

الباحثين من يرى ان تلك الهدايا كانت تعبيرا عن الصداقة بين آشور وسبأ(٤٥) • ومهما يكن من امر تلك العلاقات الموغلة فى القدم بين حكام الشعوب السامية القديمة ، فان ما يهمنا هنا هو قصة تلك الملكة العربية التى سمعت عن حكمة سليمان وسلطانه ، فأرادت أن تستوثق مما سمعته ، وذهبت الى بيت المقدس ، وقابلته وتزودت من حكمته ثم عادت الى بلدها بعد ذلك • وتجدر الاشارة الى ان نص القصة المقرائى لم يشر الى اعتناق الملكة لديانة سليمان •

ثانيا ــ الصورة الأجادية :

ذكرت قصة ملكة سبأ فى مواضع متفرقة من التلمود وكتب التفسير والفقه اليهودى • ويقال ان اكثر النصوص تفصيلا لوصف تلك الزيارة السبئية قد ورد فى كتاب (الترجوم الثانى لسفر استير) ، وان احداث القصة يمكن استكمالها مما ذكر عنها فى كتاب الألفبائية لابن سيرا) ، ومما ذكره المؤرخ اليهودى يوسفوس (٨ : ١٦٥ ــ ١٧٣)(٤٦) •

وقد قام رابنيصقى وبياليق بتجميع النص الكامل لصورة القصة الأجادية ، وطبعاه فى كتابين بالعبرية ، أحدهما بعنوان (دفرى أجادا = أخبار الأجادا)(٤٧) ، والثانى بعنوان (سيفر ها اجادا = كتاب الأجادا)(٤٨) • والنص واحد فى هذين الكتابين ، وهو الذى اعتمدنا عليه هنا بعد ترجمته الى العربية • وتوجد بعض الاختلافات بين هذا النص والنص الذى نشره بياليق بعد ذلك فى كتابه (ويهى هيوم = وحدث ذات يوم) بالعبرية ، وهى اختلافات يسيرة منها ما ادخله بياليق على النص الأصلى حينا ، ومنها ما بدله فيه حينا آخر ، وسوف نشير الى ذلك فى تعليقاتنا على النص الأجادى • ومثلما قسمنا النص المقرائى الى اقسام لتوضيح أحداث القصة وموضوعها ، كذلك نفعل هنا الشىء نفسه مع النص الأجادى •

يقول كاتب الصورة الأجادية فى القسم الأول : « عندما انتشى الملك سليمان من الخمر ، ارسل فدعا ملوك الشرق والغرب المجاورين لفلسطين ، واجلسهم فى ديوان الملك ، وأمر بعد ذلك ان تؤخذ العيدان والصنوج والدفوف والقيثارات ، التى كان يتغنى بها أبوه داود ، وأن يعزف بها امامه · وأمر كذلك ان يمثل بين يديه طير السماء وحيوانات البرية وزواحف الأرض والجن والشياطين وعفاريت الليل ، ليرقص الكل امامه ، وذلك لكى يظهر عظمته لجميع الملوك الجالسين بين يديه · فاخذ كتاب الملك ينادونها بأسمائها ، وجميعها تدخل عنده ، وتأتى اليه من تلقاء نفسها ، غير مقيدة ولا ماسورة ودون أن يسوقها احد · وعندئذ طلب الهدهد بين الطيور فلم يوجد ، فأمر الملك غاضبا باحضاره ليعاقبه · وأجاب الهدهد ففال له : اسمع سيدى ، ياملك البلاد ، ولتصغ أذناك لكلامى · هـذه ثلاثة أشهر كتمت فيها المشورة فى قلبى ، وفكرت مليا بينى وبين نفسى ، ولم آكل طعاما ولم أشرب ماء ، وقلت لنفسى : أسيح فى العالم بكامله لأرى هل توجد دولة أو امارة لم تخضع لسيدى الملك · وتأملت فرايت دولة واحدة ، اسمها مدينة البخور (قيطور) فى بلاد الشرق ، ترابها أغلى من الذهب ، وفضتها فى الخلاء كأكوام النفايات ، وأشجارها مغروسة هناك منذ بداية الخليقة ، وتروى من مياه جنة عدن · ويوجد ثمة مجندات كثيرات تضعن الأكاليل فوق رؤوسهن ، لا تعرفن الصمود فى معركة ، ولا تستطعن الرمى بالقوس · ورأيت كذلك امرأة واحدة تحكمهم جميعا ، واسمها ملكة سبأ ، وبناء على ذلك ، اذا حسن الأمر فى نظر سيدى الملك ، اشد عزائمى كالرجال ، واذهب الى مدينة البخور ، الى دولة سبا ، واكيل ملوكهم بالأغلال ، وحكامهم بقيود من حديد ، واحضرهم الى سيدى الملك · وحسن الأمر فى نظر الملك ، فدعا كتابه ، وكتبوا رسالة وربطوها فى جناح الهدهد · ثم طار الهدهد وارتفع الى عنان السماء ، ودار دورة ، وصار يتخطى الطيور ويطير معها ، وهى وراءه ، وذهبت الى مدينة البخور ، دولة سبأ » ·

وترسم هذه البداية أحداثا نفتقدها فى النص القرآنى تماما ، علاوة على أنها مختلفة عن بداية الصورة القرآنية للقصة ، فالسمعة الطيبة للملك الحكيم هنالك تقابلها هنا صورة ملك سكير متباه بعظمة ملكه ومفتخر بجاهه وسلطانه ، وليس على الملوك فحسب ، بل على جميع المخلوقات من انس وجان ووحش وطير وزواحف وحشرات ٠ وقد عدل بياليق بداية النص السابق بقوله : « ذات يوم عمل الملك سليمان وليمة ضخمة فى قصره ، ودعا اليها جميع ملوك الشرق والغرب ، وعندما انتشى الملك من الخمر ، أمر أن يعزف أمامه ٠٠٠ الخ »(٤٩) ٠

ويعرض النص لشخصية الهدهد(٥٠) ، الذى استطاع ببراعة فائقة ان يقلب غضب مليكه عليه الى رضى ، وثورته الى هدوء وفضول ، وتباهيه الى تعجب ودهشة ، كما استطاع ان يجذب انتباه سليمان الى ثراء مدينة البخور (مارب) ، وارض الطيب واللبان(٥١) ، والى ما يسود فى تلك البلاد من وثنية ، غير انه جعل جيشها من النساء العاجزات عن القتال ، ولم يعرف التاريخ العربى القديم جيشا من هذا النوع ، ولهذا نجد بياليق يغير النص فيقول : « والشعب المقيم فيها (سبأ) شعب هادىء ومطمئن ، وهيئتهم كهيئة أبناء الملوك ، وعلى رؤوسهم أكاليل ، وتحكمهم امراة حكيمة جدا »(٥٢) ويتفق هذا مع ما ورد فى العهد القديم عن السبئيين(٥٣) ٠

ونجح الهدهد الذكى فى تقمص شخصية بطولية استمدها من شخصية مليكه ، وبالغ الكاتب فى رسم هذه الشخصية غير الآدمية ٠ ولا شك ان قصة سليمان مع الهدهد صحيحة ولا ريب فيها ، بدليل قول الله سبحانه : « وتفقد الطير فقال مالى لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين ٠٠٠ ٠٠٠ » (النمل ٢٠) ٠ واذا كان الهدهد قد احاط بما لم يحط به الملك الحكيم ، فان كاتب الصورة الأجادية للقصة لم يع الحكمة من ذلك ، فراح ينسج من خياله خيوط أسطورة طمست جوهر الحقيقة ،

وبدلت حكمة الحدث ، وحرفت الواقع الأصلى له . ولكنه ـ مع ذلك ـ نص على المصدر الحقيقى الذى عرفت بلقيس عن طريقه بخبر سليمان .

ثم ينقلنا كاتب الصورة الأجادية للقصة فى القسم الثانى الى مأرب ، فيصف ما جرى هنالك بقوله : « وخرجت ملكة سبأ فى الصباح لتسجد للشمس ، فاذا بالطيور تحجب الشمس عنها ، واطلقت يدها فى ملابسها فشـــقتها ، وكانت متعجبـة ومندهشـــة . وحط اليها الهدهــد ، واذا بهــا رســـالة مربوطـــة فى جنـــاحه ، فحلتها وقرأتها ، وهـــذا ما كان مكتـــوبا فيها : من الملك ســليمان ، ســلام عليك وسلام على وزرائك . ألم تعلمى أن القدوس تبارك اســمه ملكنى على حيوانات البرية وطير الســماء والجن والشياطين وعفاريت الليــل ، وكل ملوك الشرق والغرب والشمال والجنوب يأتون لتحيتى . فالآن ان شئتم واتيتم لتحيتى اجعل لك شرفا كبيرا على كل الملوك الجالسين بين يدى ، وان أبيتم ولم تأتوا لتحيتى ابعث اليكم بملوك وفيالق وفرسان . واذا قلتم : من هم الملوك والفيالق والفرسان الذين عند الملك سليمان ؟ فحيوانات البرية هى الملوك ، وطيور الســماء هى الفرسان ، والشياطين والجن وعفاريت الليل هى الفيالق التى تخنقكم فوق فراشكم فى داخل بيوتكم ، وحيوانات البرية تقتلكم فى الحقول ، وطيور الســماء تنهش لحومكم من فوقكم .

وعندما سمعت ملكة سبأ أقوال الرســالة اطلقت يدها فى ملابسها مرة أخرى فشقتها . وارسلت فدعت الشيوخ والوزراء ، وقالت لهم : الم تعلموا بما أرسل الى الملك سليمان ؟ فأجابوها قائلين : نحن لا نعرف الملك ســليمان ، ولا نعير مملكته اهتمــاما . ولكنها لم تثق فى رأيهم ولم تســمع لكلامهم ، وارسلت فدعت جميع ملاحى البحر ، وحملتهم بالطيب والجواهر والأحجار الكريمة . وأرسلت للملك سليمان ستة آلاف فتى وفتاة ، كلهم من مواليد سنة واحدة وشهر واحد ويوم واحد وساعة

واحدة ، وجميعهم متساوون فى القامة والهيئة ، وكلهم يرتدون ملابس ارجوانية . وكتبت رسالة وبعثتها معهم للملك سليمان ، وقالت له فيها : من مدينة البخور الى فلسطين مسيرة سبع سنوات ، والآن فان مطلبى والتماسى ان اقدم اليك بعد ثلاث سنوات » .

يكمل لنا هذا النص الدور الذى قام به الهدهد فى النص السابق ، وهو ما نفتقده أيضا فى النص القرآنى . ويصل الهدهد الى معبد اله الشمس (المقة) حيث كانت الملكة تنوى السجود لمعبودها ، مما يدل على سيادة الوثنية فى دولة سبأ حينذاك . ويذكر موسكاتى أن اله الشمس لم يكن هو الاله الوحيد الذى عبده العرب الجنوبيون قديما ، ولكنهم كانوا يعبدون كثيرا من الالهة مثل : عثتر اله نجمة الصباح ، وود اله القمر وغيرهما(٥٤) . والراجح أن معبد مأرب كان معبد اله الشمس ، وقد اكتشفت بعثة أمريكية مؤخرا هذا المعبد القديم(٥٥) . وأكد سميث أن المعبد المكتشف كان لعبادة الشمس(٥٦) ، غير أن من الباحثين من يظن أن هذا المعبد كان لعبادة القمر(٥٧) ، ولكننا نستبعد ذلك .

وكان حجب الطيور للشمس ، وشق الملكة السبئية لثيابها مرتين ، دليلا على زلزلة أركان الوثنية فى دولة سبا ، وايذانا باختفاء تلك العبادة(٥٨) فى عصر بلقيس على أقل تقدير . ولكن الملكة السبئية ـ رغم سوء حالتها ـ تمالكت وصمدت ، وفرات الرسالة التى القت اليها(٥٩) ، لا التى حلتها من جناح الهدهد ، اذ لو كان قد هبط اليها اى طائر من الطيور التى حجبت معبودها عنها لمزقته اربا اربا ، وشتان ما بين الرسالة المذكورة فى النص الأجادى ، والرسالة الحقيقة التى بعث بها سليمان الى بلقيس(٦٠) . وقد غير بياليق فى نص الرسالة الأجادية حيث قال : « الم تعلمى أن الله ملكنى على حيوانات البرية ، وعلى طير السماء وسمك البحار ونبات الأرض . والظباء والأيائل تعدو أمام مركبتى ، والأسود والنمور تحمل سلاحى ، واشجار البلوط والأرز تتألق لملاقاتى ،

وزرع الحقل يسجد أمامى ... الخ »(٦١) ويبدو ان هـذه الاضافات قد التقطها بياليق من التلمود وشروحه من مواضع متفرقة .

واذا كانت القصة فى الأدبين العبرى والعربى تجعل سماع الملكة عن حكمة وسليمان وسلطانه من الهدهد ، فان القصة فى الأدب الحبشى تجعل مصدر السماع من تاجر حبشى قديم يدعى « تمارين »(٦٢) . غير أن هـذه الشخصية اخترعتها الأساطير الحبشية لتضفى على القصة لونا من الواقعية الزائفة . ولا شك ان شخصية « تمارين » أو « تامارين » شخصية مفتعلة ولا علاقة لها بالقصة الحقيقية من بعيد أو قريب .

وقد اهتم الكاتب الأجادى بالاشارة الى نظام حكم الشورى الذى كانت تتبعه بلقيس . ويصف موسكاتى ذلك النظـام الشورى فيقول : « كان مجلس من الشعب يساعد الحاكم فى وظائفه التشريعية . وفى عصر الملوك ظل المجلس قائما فى أول الأمر . وكان ينفذ القانون فى كل قبيلة موظفون قضائيون ينوارثون وظيفتهم ويتخذون لقب كبير »(٦٣) .

والواقع أن نظام الحكم العربى فى عصر بلقيس يعد مفخرة للعرب اذا ما قورن بنظم الحكم عند شعوب قديمة اخرى . واذا كان وزراء بلقيس ومستشاروها قد أعربوا لها عن استخفافهم برسـالة سـليمان التهديدية ، فذلك لأنهم كانوا قوما أولى قوة وأولى بأس شديد . ولكن الملكة أدركت بحصافتها وبعد نظرها مدى الخطر الكامن وراء رفضها الذهاب الى سليمان ، فأعدت ردها على رسـالته . وهورد مختصر ولكنه يدل على حكمتها من ناحية ، وعلى تلهفها للقاء سليمان من ناحية أخرى ، بدليل اختصار مدة السفر من سـبع سنوات الى ثلاث سـنوات فقط . وعنصر المبالغة واضح لأن السفر من اليمن الى فلسطين قديما كان يستغرق مدة شهرين على حد قول بعض علماء العربية(٦٤) .

وكانت الهدية التى ارسلتها بلقيس مع الوفد الذى سبقها الى بيت المقدس أول اختيار عملى لذكاء سليمان وحكمته . ولا توجد أية اشارة

فى النص المقرائى لهذه الهدية · والملاحظ ان بياليق غير فى نوعيتها حيث جعلها من الذهب والفضة والعاج والقرود والببغاوات والأخشاب النادرة(٦٥) · وعامل الأسطورة واضح جلى فى ضخامة عدد الفتيان والفتية (٦٠٠٠)(٦٦) ، ولم يخبرنا النص السابق عن مصير تلك الهدية ، والمعروف انه لم يقبلها وردها ·

ولقد اسهب كاتب النص الآجادى فى وصف وصول الملكة الى بيت المقدس ولقائها مع سليمان ، فراح يقول فى القسم الثالث : « وبعد نهاية ثلاث سنوات اتت ملكة سبأ الى الملك سليمان · وعندما سمع الملك سليمان بمجيء ملكة سبأ جعل فى استقبالها بناياهو بن يهوياداع ، الذى يشبه نجمة الفجر باشراقها فى الصباح ، ويشبه كوكب الزهرة ببقائه مشعا بين الكواكب ، ويشبه وردة منتصبة على جداول المياه · وعندما شاهدت بناياهو بن يهوياداع نزلت من مركبتها ، فانحنى بناياهو بن يهوياداع لها قائلا : لماذا نزلت من مركبتك ؟ اجابته وقالت : الست انت الملك سليمان ؟ فرد عليها قائلا : لست انا الملك سليمان ، ولكننى واحد من الخدام الماثلين بين يديه · وعلى الفور التفتت وراءها وقالت متلا لوزرائها يقول : اذا كنتم لم تروا الأسد ، فتعالوا شاهدوا مربضه ، واذا كنتم لم تروا الملك سليمان ، فتعالوا شاهدوا جمال الرجل القائم بين يديه ·

وعندما سمع الملك انها قادمة اليه قام وذهب الى قصر زجاجى وجلس فيه · وعندما شاهدت ملكة سبأ الملك جالسا فى قصر زجاجى ورد فى خاطرها ان الملك جالس فى الماء ، فكشفت عن ساقها لتتجاوز الماء وظهرت شعيرات رجلها · وعقب الملك على ذلك قائلا لها : جمالك جمال النساء وشعيراتك شعر الرجال ، والشعر زينة للرجل وخزى للمرأة · وردت ملكة سبأ عليه فقالت : يا سيدى الملك ، سأقول لك ثلاثة الغاز ، فان فسرتها لى أعلم انك رجل حكيم ، واذا لم تفسرها لى

فانك تكون شـــخصا عاديا مثل بقية الناس ٠ وعقبت وقالت له : بئر من خشب ودلو من حديد ، يرفع احجارا ، ويروى ماء ، فما هو؟ اجابها قائلا : هو المكحلة ٠ وردت فقالت له : تراب يخرج من قشرة الأرض ، وماكله تراب من الأرض ، ويسكب كالمـــاء ، ويضىء فى البيت ، فما هو ؟ اجابها قائلا : هو النفط ٠ وردت فقالت له : ريح هو جاء ، يعصف برؤوس الجميع ، ويصيح صياحا هائلا وحزينا ، ويحنى راسه كالخيزران ، محمود للنبلاء ومكروه للفقراء ، محبوب للموتى ومكروه للأحياء ، يفرح الطيور ويحزن الأسماك ، فما هو ؟ اجابها قائلا : هو الكتـــان ٠

واحضرت امامه جماعة من الذكور والاناث هيئتهم جميعا واحدة ، وقامتهم واحدة ، وكساؤهم واحد ، وطلبت منه ان يميز لها الذكور من الاناث ٠ وعلى الفور اشـــار الى خدامه فأحضروا له جوزا وسنابل مشوية ، وبدأ يوزع منها عليهم ، فكان الذكور الذين لا يخجلون يأخذون منه فى ملابسهم ، والاناث اللائى يخجلن يأخذن منه فى غطاء رؤوسهن ٠ فقال لها هؤلاء ذكور وأولئك اناث ٠ وقامت ايضا بمحاولة أخرى حيث احضرت أمامه جماعة من المختونين وغير المختونين ، وطلبت منه أن يميز لها بين المختونين وغير المختونين ٠ فأشـــار على الفور الى كبير الكهنة ، ففتح تابوت العهد ، وانحنى المختونون منهم بنصف قامتهم، وليس هـــذا فحسب ، بل امتلأت وجوههم ببهاء الروح القدس ، وسقط غير المختونين منهم على وجوههم ، وعقب قائلا لها : هؤلاء مختونون وأولئك غير مختونين » ٠

بهذا الوصف المفصل صـــور كاتب النص الأجادى وصـــول الملكة السبئية وما دار بينها وبين سليمان من تحاور ، الأمر الذى عبر عنه كاتب النص القرائى بايجاز شـــديد جدا ٠ وكانت الطريقة الحكيمة التى استقبلت بها الملكة عند مشـــارف القصر أول بادرة من جانب سليمان

نحوها ، اذ لم يهرع لاستقبالها ، ولم يكترث بموكبها الملكى(٦٧) ، بل جعل فى استقبالها قائد جيشه الوسيم ، الذى يشيد العهد القديم بشجاعته واقدامه(٦٨) . وكان فى المثل الذى ضربته الملكة لمرافقيها اشارة خفية الى شهرة سليمان بالأمثال والحكم .

ولا يوجد لصورة استقبال سليمان لبلقيس فى قصره الزجاجى(٦٩) اى مقابل فى النص المقرائى . ولا شك ان هذه الحيلة الذكية اربكت الملكة وشتتت تفكيرها . ويروى مفسرو القرآن الكريم ان سليمان أمر قبل قدومها اليه ان يبنى له قصر من زجاج ، وتم له ذلك ، ثم أجرى من تحته الماء ، وألقى فى الماء من دواب البحر المتنوعة(٧٠) . ولقد توهمت بلقيس أن سليمان كالجالس فى الماء ، وعندئذ كشفت عن ساقيها لتجتاز ما ظنته ماء . ويحرص كاتب النص الأجادى على وجود شعيرات فى ساقى الملكة ، وعلى مواصلة سليمان لحربه النفسية ضد بلقيس قبل ان تبدأ هى فى اختباره بالألغاز والأحاجى .

وتفسر الأساطير العربية هذا الحدث فتزعم ان الشياطين بنوا الصرح الزجاجى ، وانهم خافوا ان يتزوجها سليمان فزهدوه فيها ، وقالوا له ان فى عقلها خللا ، وان رجليها كحافر حمار ، وانها شعراء الساقين لأن امها كانت من الجن(٧١) . وتزعم احدى الأساطير الحبشية ان سليمان دبر حيلة ماكرة يستطيع بها ان يرى القدم المسحورة للملكة دون ان يسألها ان تريه اياها ، فوضع عرشه فى أحد جوانب البهو فى الهيكل ، وامر احد عبيده ان يفتح ميازيب المياه حتى غمر أرض المكان بالماء ووضع فوق الماء خشبة مقدسة . وعندما وصلت الملكة ، ودخلت من باب الهيكل مدت يدها وشمرت عن ساقها ، وبذلك رأى سليمان القدم دون ان يسألها ، ثم انها مدت قدمها فمست قطعة الخشب ، فتحولت بقوة الله الى قدم طبيعية كالأخرى(٧٢) .

ولاشك ان هذه الأساطير العربية والحبشية ذات علاقة وثيقة

بأسطورة شعيرات ساقى الملكة ، التى حولت حكمة سليمان من طابعها الدينى الأخلاقى الى طابعها السحرى(٧٣) ، فى النص الأجادى . غير أن اسطورة الساق الشعراء فى الأدب الحبشى(٧٤) ، أو الساقين الشعراوين فى الأدبين العبرى والعربى ، قد وجدت من قبل عدم زواج الملكة من ناحية ، وسيطرة سليمان على الجن من ناحية ثانية ، ويبدو أن بلقيس كشفت عن ساقيها بدافع غريزى عندما توهمت وجود الماء . وقد غير بياليق النص الى : « ورفعت ذيل ردائها ، فضحك سليمان ، ونهض لملاقاتها ، وحياها بسلام ، وادخلها قصره ، وتلطف معها فى الحديث »(٧٥) .

ومهما يكن من أمر هذا الحدث وعبارته التوبيخية التى غيرها بياليق ، فان بلقيس صمدت امام تحدى سليمان ، وراحت ترشقه بسهام من الألغاز والأحاجى ، وتبذل ما فى وسعها من حيل وافاعيل ، علها تفوز عليه بلغز معقد او بتحايل يفحمه ويربكه .

ولم يرو النص السابق سوى عدد محدود من الألغاز والأحاجى، التى يقال انها بلغت تسعة عشر لغزا واحجية(٧٦) . وكان منها سؤال الملكة عن ماء لا يسقط من السماء ، وانما من موضع معين ، ويكون هذا الماء حلوا تارة ، ومرا تارة أخرى . وأجابها سليمان : انها الدموع التى تكون فى حالة الفرح حلوة ، وفى حالة الحزن مرة . ومنها كذلك سؤالها اياه عن ميت حى يدفن فى قبره ، ولكنه يخرج ثانية ومعه صاحبه . واجابها سليمان : انها البذرة التى تزرع فى الأرض ، ثم تنبت وتثمر(٧٧) .

وتجدر الاشارة الى تحوير وتحريف بعض هذه الألغاز والأحاجى فى بعض المصادر العربية ، حيث يروى أن بلقيس سألت سليمان عن ماء ليس من الأرض ولا من السماء ، ولم يستطع سليمان الاجابة فاستعان

بالجن والشـياطين الذين نصحوه ان يامر الخيل بالعدو ، ثم يملأ آنية من عرقها ، فيكون المـاء المطلوب(٧٨) . ويروى كذلك أن سـليمان ميز بين الجوارى والغلمان عن طريق غسلهم لوجوههم بالمـاء(٧٩) ، لا عن طريق توزيع بعض المـاكولات عليهم . وتعد هـذه الروايات من من بين الأخبار التى نقلها الرواة عن أهل الكتاب ، والتى فطن اليها علماء العربية وحذروا منها(٨٠) . وتكاد القصة فى الأدب الحبشى تخلو من مثل هذا التاثير ، وكل ما فيها هو سؤال الملكة عن السر الذى حول قدمها المسحورة الى قدم عادية(٨١) .

ولم يشر كاتب النص الأجادى الى ان بلقيس اسلمت مع سليمان لله رب العالمين ، كما لم يشر الى بعض الأحداث الهامة مثل انتقال عرش بلقيس من مارب الى بيت المقدس وامتحانها بتنكيره ، واختتم الكاتب الصورة الأجادية للقصة بقوله : « ردت عليه قائلة : لم أصدق ما قيل لى عنك حتى قدمت ورات عيناى ، فاذا بى لم اخبر بالنصف ، فقد زدت حكمة وصلاحا على الخبر الذى سمعته . طوبى لرجالك وطوبى لعبيدك هؤلاء . ورفعها سليمان الى القصر فى بلاطه ، واعطت الملك ذهبا وفضة جيدة ، واعطاها الملك كل مشتهاها » .

هكذا اختتم كاتب النص الأجادى القصة محاولا ربطها بمصدرها المقرائى ، ولهذا اقتبس ثلاث فقرات من نص العهد القديم(٨٢) ، ومع ذلك تختلف خاتمة القصة هنا عنها هنالك . فالملكة فى النص المقرائى عادت هى وحاشيتها الى موطنها ، بينما ضمها سليمان هنا الى بلاط قصره ، مما يدل على انه تزوجها . وذكر بياليق رواية أخرى تقول : « وأدخلها سـليمان الى قصره ، وصنع لها مأدبة كبيرة ، وفرح معها اياما ، ثم أعطاها هى وعبيدها هدايا ، وودعها بسلام وتبجيل »(٨٣) .

وكانت هاتان الروايتان سببا فى نشأة بعض الأساطير فى الأدبين العربى والحبشى ، فالعرب يروون أن سليمان تزوجها واسكنها الشـام وقيـل :

تزوجها واقرها على ملكها باليمن ، كما يروون انه زوجها لرجل عربى هو ســدد بن زرعة وقيل : ذو تبع ملك همدان(٨٤) · ويروى الاحباش ان سـليمان تزوجها ، وانها انجبت منــه ولدا تســميه الاســطورة « ابن حكيم » ، اى : ابن الحكيم سليمان (الذى أسمى نفسه منليك) ، ويروون ايضا ان سليمان تزوجها هى ووصيفتها ، ثم انجبت منه كل واحدة منهما ولدا · واذا كان الهدف من الأســاطير العربية ادخال عنصر التشويق على الأخبار القديمة والمبالغة فى سير بعض الشخصيات القديمة ، فان الهدف من الأســاطير الحبشية لم يكتف بذلك ، بل أخذ ابعادا سياسية ودينية عميقة الأثر ، لدرجة ان الأحباش نصوا فى دستورهم (سنة ١٩٣١م، و سنة ١٩٥٥ م) على ان الأسرة المــالكة « من نســل منليك الأول ابن ملكة ســبأ من سليمان ملك بيت المقدس » ، وزعموا ان ابن الحكيم نقل تابوت العهد من بيت المقدس الى اكســوم(٨٥) · ولا يوجد دليل تاريخى يؤكد ذلك ، خصوصا ان الملك ليج ايساو (١٩١٣ م ـ ١٩١٦ م) أحد ملوك هذه الأسرة(٨٦) اعلن انه ليس من ســلالة ملكة سبأ وسليمان(٨٧) ·

ومهما يكن من امر اهداف الأســاطير فى الآداب الثلاثة : العبرى والعربى والحبشى ، فان النص الاجادى للقصــة يختلف عن النص المقرائى من نواح كثيرة ، فنص العهد القديم يتميز بالايجاز الشديد ، والتلمبح دون التصريح ، واحداثه محدودة للغاية ، وشخصياته تكــاد تنحصر فى شخصيتين ، كما يخلو من الحوار ، ويميل الى المبالغة احيانا ، ولكنه يخلو من الأســاطير · اما النص الأجادى ففيه اسهاب فى الوصف وتفصيل لأحداث الصورة المقرائية الى جانب اضافته احداثا جديدة اليها ، ومن ثم كثرت احداثه وتنوعت شخصياته ، وبرز فيه عنصر الحوار الى جانب سرد الأحداث ، التى اصطبغت بالأســاطير والمبالغات · وفيما عدا ذلك يتفق النصان فى فكرة القصة وجوهر موضوعها ، والغاية المنشودة التى تهدف اليها ·

ثالثا ـ الصورة الشعرية الحديثة :

تمثل الصورة الشعرية الحديثة تطورا جديدا فى كتابه قصة ملكة سبأ ، كما تمثل فى الوقت نفسه نموذجا من نماذج القصة الشعرية فى الأدب العبرى الحديث . ومن الملاحظ ان بعض ادباء اليهود المعاصرين يتناولون هذه القصة فى كتاباتهم النثرية والشعرية على الرغم من مرور ثلاثة آلاف عام على تاريخها . وسبق ان اشرنا الى الأعمال الأدبية الحديثة التى صرح فيها اصحابها بالتسمية العربية للملكة بلقيس . ويوجد بجانبها اعمال ادبية اخرى لا يبدو فيها هذا التاثير العربى . وقبل ان نعرض لذلك نبين الهدف من وراء اهتمام الأدباء بكتابة هذه القصة بصورها الحديثة بالتصريح تارة وبالتلميح تارة اخرى . ولاشك ان النزعة القومية ، التى ترمى الى ربط الماضى بالحاضر هى الدافع الحقيقى لهذا الاهتمام بقصة ملكة سبأ وغيرها من الأحداث البارزة فى تاريخ العبريين القدماء من منطلق استلهام تلك الأحداث وتضخيمها . ويؤكد ذلك جورج مور حيث يقول : « ان الرغبة فى تمجيد المملكة اليهودية وتعظيمها ابان ازهى عصورها ، وخاصة عصر داود وسليمان ، واظهارها كاقوى الأمم واغناها واعظمها ليس فى زمانها فحسب ، بل فى اى زمن آخر ، كثيرا ما تعبر (هذه الرغبة) عن نفسها بمبالغات مفرطة »(٨٨) .

ولايتسع المجال هنا لعرض كافة الكتابات العبرية الحديثة عن ملكة سبأ ، وخصوصا الكتابات النثرية ، لكن ما لا يدرك كله لا يترك جله ، ومن ثم نختار للصورة الشعرية الحديثة قصيدة للشاعر الاسرائيلى المعاصر يهودا عميحاى(٨٩) ، تعد اشمل الصور الشعرية الحديثة واهمها من ناحية حجمها وكيفية تناولها لموضوع القصة(٩٠) .

ولقد وضع الشاعر قصيدته تحت عنوان (بقور ملكت شقا = زيارة ملكة سبأ) ، وقسمها الى ثمانية اقسام جاعلا لكل قسم منها عنوانا خاصا به(٩١) . وراح يصور اول حدث من احداث القصة من وجهة نظره فقال فى القسم الأول :

ا ـ استعدادات السـفر

لم تهدأ ، ولكن
قلقت ، كالسكون المقلقل ،
ونهضت ملكة سـبأ
من مـخدعها بين لعنات سوداوية ،
وصفقت ،
فانقلب الـخدم على ظهورهم ،
وتبدلت الـخفافيش ،
وقد رسمت (الملكة) على الرمال
بابهام قدمها
صورة لسليمان ، قدر المستطاع ،
مثل دائرة ،
مثل سـمكة ذات ذقن ،
مثل سحابة صيفية ،
صورة نصفها طائر ونصفها سليمان .
وبالغ وزير البلاط
فى عدد الطواويس والصناديق ،
ثم فتحت مزاليج
الأبواب قليلا ،
لكى يستطيع ان يشـم
زفير قلبها ،
واحضر ريش كذلك ،
(وضع) مقابل صماخيه
ليحك اذنيه .
واسترقت ايضا كلمة
عن عهد الـختان .

وارادت ان تعرف كل شيء
وتزايد فضولها كالجذام ،
وصرخت عروق دمائها النافرة
بأعلى صوتها فى جسدها ،
ففتحت
الأزرار العليا (من ثوبها) ،
ورأسها المقلوبة
ضربت بجوهرة ،
وكل الأماكن الحساسة
لمشاعرها
تلونت بالحمرة ،
ونشطت
دورة دمها
الى أن حل الليل ،
ليل معتم ، كعتمة اثاث قديم ،
ليل طويل ،
فى غابة متشابكة أبدية .

ان الصورة العامة لهذا القسم من القصيدة مرتكزة على التلاعب بالألفاظ ، واستخدام التشبيهات والكنايات والاستعارات المتنوعة وهذا ما يميز أسلوب الشاعر فى القصيدة بكاملها . وهو لم يهتم بسماع الملكة بخبر سليمان فى الصورة المقرائية ، ولا بمصدر سماع الملكة فى الصورة الأجادية ، وكل ما يهمه هنا هو اثر الأخبار التى جعلتها تقلق وتضطرب الى هذا الحد ، الذى أربكها هى وخدمها(٩٢) ووزير بلاطها(٩٣) . وتختلف الهدية هنا عنها فى النصين السابقين ، فهى هنا عبارة عن طواويس ، بينما هى هنالك ذهب واحجار كريمة وطيب ، ورد الملكة على رسالة الملك التهديدية فى الصورة الأجادية ، يقابله هنا زفير القلب

والقلق والفزع وما شابه ذلك مما سوف تنقله الطواويس وليس الوفد المكون من ستة آلاف فتى وفتاة • وبعد ان صور الشاعر الاستعداد للسفر على هذا النحو ، انتقل الى القسم الثانى من القصيدة ، فقال :

ب ـ السفينة منتظرة فى الميناء

سفينة فى الميناء ليلا ،
سفينة بيضاء فى الظل ،

سفينة تحمل اشواقا ،
بعضها مطوى ، وبعضها متطاير ،

سفينة منساء ضيقة ،
سفينة بدون أدنى وعى •

وقد رفرفت بين صواريها
برافع صغيرة للملكة ،

مصنوعة من حرير شفاف ، لم
يصل الى بلاد الشمال ، ولم

يبق الى الليل •
وعلى كل حال من حق

السفينة البيضاء ان تنتظر
ملاصقة للرصيف ، وان تتخبط

بين خواطر الرمال وخواطر الموج
حتى الصباح وحتى النهاية •

ان العلاقة بين صورة السفينة هنا والنصين السابقين علاقة واهية ، وقد ذكرت سفن حيرام فى النص المقرائى كوسيلة لنقل الأخشاب النادرة والأحجار الكريمة ، كما ذكرت السـفن فى النص الاجادى لتنقل هدية الملكة وتحمل آلاف الفتيان والفتيات(٩٤) . ولكن السفينة هنا مختلفة عن السـفن المذكورة فى النصين السـابقين ، وهى تمثل جانبا من جوانب الصورة العامة للاستعدادات الجارية من اجل السفر الى بيت المقدس . ومثلما تتخبط الملكة بين الياس والرجاء ، كذلك تتخبط السفينة بين خواطر الرمال والامواج . ولسوف نرى فى القسم الرابع من القصيدة أن هذه السفينة عينها جهزت لسـفر الملكة عن طريق البحر ، الأمر الذى نفتقده فى النص المقرائى والنص الاجادى للقصة . وقد راح الشـاعر يستكمل الصورة العامة للاستعداد للسـفر فى القسم الثالث ، بقوله :

ج ـ صباح الخروج من سـبا

ضمت فخذيها الى جوار بعضهما ،
وتلاصق جانبا ركبتيها ، وكانت نفسها
ممزوجة بحالة من التفاؤل والتشـاؤم .
وفى جسمها المشتعل دار قلبها
فوق اشواك ، ولاح الصباح ،
فسقط مطر استوائى .

وتنبّ العرافون المقيدون بالسلاسل ،
وانصرف مهندسو هجوعها مع ابل منهكة ،
وهربت جميع بسماتها الصغيرة
أمام وحش غضبها الهائج . واختبات
طحالب جبانة فى ابطيها ،
ولاحت على بطنها آثار سلاحف الليل .

وجلست فى فراشها ، تشحذ الغازا وأفراحا
كالأقلام الملونة ، ونسجوا لها
من لحى الشيوخ وشاحا افريقيا ،
وطبعت أسرارها فوق مناديل ٠
لكن ما تزال أسود تحافظ على القوانين
مثل المحافظة على لوحى الشهادة فوق التوابيت المقدسة
وفوق كل العالم ٠

يعد هذا القسم استكمالا للصورة العامة فى القسمين السابقين كما ذكرنا ، ولا علاقة بينه وبين النصين المقرائى والأجادى ، لأنه ـ كما هو واضح ـ خاص بتصوير الحالة السيئة للملكة وهواجسها المتضاربة ٠ وعلى الرغم من معاناه حاكمة سبأ ، الا ان نظام حكمها ثابت وراسخ بفضل رجالها الأشداء كالأسود ، الذين تختلف صورتهم هنا عنها فى النص الأجادى ، حيث صورت الأسطورة العبرية الجيش النسائى للملكة ٠ وقد قابل الشاعر بين قوة الحكم فى دولة سبأ وقوة هيمنة لوحى الشهادة على حياة اليهود فى مختلف ارجاء العالم ، مع أن اللوحين والتابوت قد فقدوا الى الأبد(٩٥) ٠

ويعد أن استكمل عميحاى الصورة العامة لاستعدادات السفر فى هذه الأقسام الثلاثة من قصيدته ، وصف سفر الملكة فى القسم الرابع فقال :

د ـ السفر فى البحر الأحمر

انطلقت الأسماك فى البحر
وفى طريق الترقب الطويل ، وتوجه الربان
بحسب خريطة شوقها ...
... ...(٩٦)

وتهامس شعرها كانما يحيك مؤامرة ،
وفى الزوايا المظلمة بين البحر والحاجز
بدىء فى العد التنازلى بهدوء ٠
وفى التموج الدائم لدمها
غردت عصفورة منعزلة ، وتعطلت
قوانين من ناموس الطبيعة ، وتبددت سحب كما تبددت تنبؤات
وعند الظهر حلمت بعناق
ثلج ابيض ، وأحلام وردية ،
ولذة شمع اصهب ٠ وتزاحم كل الهواء
لكى تتنسمه ، ونادى الملاحون بصيحات
لغة السمك المجهولة ٠

لكن من تحت السطح ، عند قاع البحر
كان تذوق الأنغام كالهفطاروت(٩٧) ٠
حيث غنى الجميع لبعضهم ٠

ألمحنا من قبل الى ان الشاعر قد وصف السفينة فى القسم الثانى كجزء من الصورة العامة للاستعدادات للسفر ، وفى هذا القسم يجعل السفينة وسيلة لسفر الملكة عن طريق البحر الأحمر ٠ ولم يذكر فى النصين المقرائى والأجادى الطريق الذى سلكته بلقيس فى سفرها الى فلسطين ، بيد أن الصورة المقرائية للقصة تنص على أن الملكة « دخلت أورشليم فى موكب عظيم جدا ومعها جمال ٠٠٠ الخ » ٠ وقد استنتجنا من هذا التعبير ان سفر بلقيس كان عن طريق القوافل الصحراوى ٠ وتؤكد القصة الحبشية أن الملكة سافرت الى بيت المقدس فى قافلة مكونة من ٧٩٧ جملا وعدد لا يحصى من البغال والحمير(٩٨) ، وتشير القصة العربية أيضا الى الطريق البرى(٩٩) ٠ وفى هذا ما يدل على اختلاف بين الصورة الشعرية والصورة المقرائية ، أما الصورة

الأجادية فلم تشر الى الطريق الذى سلكته بلقيس فى سفرها الى فلسطين نهائيـــا .

وانتقل الشـاعر بعد ذلك الى تصوير احداث القصة فى بيت المقدس ، وجعل القسم الخامس خاصا بسليمان ، وقال :

هـ ـ سـليمان ينتظر

أبدا لم يوجـد مطر ،
أبدا لم يوجـد مطر ،
فدائما سحب صيفية ،
ودائما حب مبحوح .

عاد رعاة الريح
مى المرعى
وتفتحت فى افنية
العالم براعم الاحجار
المخصصة للآلهة الغريبة .
وحلمت السلالم المهتزة
بالحالمين فوقها .

لكن هو ،
رأى العالم ،
بطانة العالم
الممزقة قليـلا
وكان يقظا مثل كثير من الاصطبلات
المضاءة فى مجدو

ابدا لم يوجـد مطر ،
ابدا لم يوجـد مطر ،
فدائما حب مبحوح ،
ودائما متحجر .

يقدم الشاعر فى هذا القسم صورة مختلفة تماما لشخصية سليمان التى رأيناها فى النص المقرائى حكيمة عادلة ، وفى النص الأجادى سكيرة متباهية بالجاه والسـلطان ، بينما شخصية الملك هنا محرومة من التمتع بالحب الحقيقى ، غارقة فى التفكير فيما يجرى فى العالم من حولها . واذا اعتبرنا الاستغراق فى التفكير والتامل فى شئون العالم لونا من الحكمة ، فاننا لا نعتبر المعاناة والحرمان اللذين يقاسى منهما الملك من الحكمة فى شىء ، خاصة انه ينتظر وصول الملكة التى ربما يجد عندها ما يفتقده ، اضف الى ذلك أن معاناة سليمان هذه تتنافى مع ما ذكره العهد القديم من مئات زوجاته وسراريه ، حيث قيل انه « كان له سبعمائة زوجـة وثلاثمائة سرية » . (الملوك الأول ١١ : ٣) .

ولم يهتم الشـاعر بوصول الملكة الى بيت المقدس ، واستقبال قائد جيش سليمان اياها ، على ما رأينا فى النص الأجادى ، ومن ثم نجده فى القسم السادس يصور دخول بلقيس على سليمان فيقول :

هـ ـ الملكة تدخـل الصرح

تضاعفت صورتها السفلية المبهرة
فى أرضية المرآة . وتزايدت

كل التحذيرات ، التى أعطاها من أجلها
عندما جلس يدرس آراء

الكثيرين ، ورقد على أريكة ،
وراح ـ بعد ذلك ـ يستعرض خريطة

حياته ، وكان شاردا ومتابعا ،
وشاهد فى المرآة كل الأجساد ،

من أعلى ومن أسفل ، مثلما
يشاهد ورق اللعب . وغطى نفسه بمسح .

وغيرت اللحظات أمامه منظرا
تلو الآخر . ووصل الى

رأيه النهائى ، حيث تدبر قليلا ،
وأيقن أن هيئة عقلها كهيئة

جسدها المرن الذى سيأويه ـ
لأن شكل القيثارة كشكل جرابها .

استوحى الشاعر صورة دخول الملكة الصرح من النص الأجادى ولكنه لم يهتم بتفاصيل هذا الحدث كما روته الصورة الأجادية للقصة ، فلم يشر مثلا الى كشف الملكة عن ساقيها عندما توهمت أن الملك كالجالس فى الماء . وليس فى النص المقرائى ما يقابل ذلك

وفى القسم السابع تصل الأحداث الى قمة الصراع فى القصة ، وعبر الشاعر عن هذا الصراع بقوله :

ز ـ معركة الأسئلة والألغاز

فى كرة طاولة الأسئلة والأجوبة
لم يسمع صوت ،
فيما عدا صوت
كرة الطاولة ،

وسعال المستشارين
وتمزيقات حادة للورق ٠

صنع هو فى لحيته امواجا سوداء
لكى تغرق فيها اقوالها ،
وصنعت هى فى شعرها
غابة بكرا ، لكى يتوه فيها ٠
والقيت الكلمات بعنف
كانها قطع شطرنج ٠ (وكانت)
افكارهما صاريتان عاليتان
تجاوزت كل منهما الاخرى ٠
وملئت المربعات الخالية للكلمات المتقاطعة ،
كما تمتلىء السماء بالنجوم ٠
وفتحت مخازن الاسرار ،
والغيت عقد ونذور ،
ومعتقدات رهيبة
تحطمت ،
وضحكوا كثيرا جدا ،
وتداخل كلامها
مع كلامه فى المباراة الاخيرة ٠
وبسطت خرائط دقيقة فوق الطاولة ٠
وكان كل شىء سهلا ممتنعا ٠
وبدون شفقة ٠

وواضح ان الشاعر يصور الجو العام للقاء من خارجه لا من داخله ، حيث عنف اللقاء ، وحدة الجدل ، وعرض الأدلة والوثائق ٠ ويقترب النص هنا من الصورة المقرائية ، مع ان عمبجاى اضفى على تصويره

للحدث لمسات حديثة . ويختلف اللقاء بين بلقيس وسليمان فى الصورتين المقرائية والشعرية الحديثة عنه فى الصورة الأجادية ، من ناحيـــــة الألغاز والأحاجى ، فالصورتان الأوليـان تخلوان منها تماما .

ويختم الشـاعر قصيدته بالقسم الثامن والأخير ، وفيه يقول :

ح ـ الصرح الخـالى

كل التلاعب بالألفاظ
لم يرجع للعلب ،
ولم تقفل العلب
بعـد المباراة .

اسئلة هامشـية ،
وامثال سطحية فسرت ،
واكوام أضابير صوفية
لألغاز محلولة .

وورقة غلاف سميك
لحب وخدع ،
ورن مغزى الأمثال المستعملة
فى جعبة التفكير .

وطويت مشاكل ضخمة
فوق ملفات ،
وأعيدت الأعاجيب للقفص ،
ورجعت أحصنة الشطرنج للاصطبل .

وترنمت صناديق فارغة ، مكتوب عليها
« احترس من الزجاج ! »

صنادق فارغة....

ترنمت باهازيج الشكر

ثم حضر جنود الملك بخطوات وئيدة

فهربت حزينة

كالأفاعى السوداء

فى العشب الجاف .

وقمر الغفران يلف الأبراج

كما فى مساء عيد الغفران .

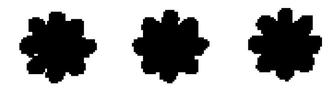
وقوافل بدون جمال وبدون حاد

وبدون صوت انصرفت ، انصرفت ، انصرفت .

على هذا النحو أنهى الشاعر قصيدته ، دون اية اشارة لتبادل الهدايا بين الملك والملكة على نحو ما رأينا فى النصين المقرائى والأجادى كما أن عودة الملكة مهزومة حزينة هنا تختلف عنها فى النص المقرائى حيث « نالت كل بغيتها » ، وعنها فى النص الأجادى حيث « ضمها سليمان الى بلاط القصر » .

والواقع ان عميحاى عالج قصة « ملكة سبأ » من خلال رؤيته الذاتية وبمنهجه الخاص ، فقد اختار الجوانب الأساسية من موضوع القصة ، وركز على الجو العام للأحداث دون التعمق فى تفاصيلها ، وصور الشخصيات من داخلها تصويرا نفسيا ، واعتمد على ظلال معانى الكلمات ، فأغرق القصيدة بفيض من الكنايات والاستعارات ، ومال الى الرموز المرتبطة بالسياق العام للمعانى . ولقد لاحظ بعض النقاد المحدثين ان عميحاى يستوحى موضوعات عدد من قصائده من التراث الأدبى اليهودى ، وخصوصا التلمود وحواشيه(١٠٠) . وهذا ما ينطبق على القصيدة التى ناقشناها وعرضنا لها هنا .

ومهما قيل عن قصة بلقيس ، ومهما تنوعت صورها فى الأدب العبرى بمختلف عصوره ، فسوف تبقى فكرتها فى خزانة الأدب تطل برأسها كلما حن أديب يهودى الى المـاضى السحيق ، وغرق فى أحلام ذلك المـاضى متوهما أن فى امكانه أن يبعثه من جديد ، ولكن هيهات هيهات .



الهوامش والتعليقات

(١) ما ذكر فى المصادر العبرية عن ملكة سبأ اشبه بالحكاية منه بالقصة ، ومع هذا لا ضير من عد تلك الحكاية قصة بالمفهوم القديم لمصطلح القصة فى الآداب السامية القديمة . ولقد تطور مفهوم هذا المصطلح فى الأدب العبرى الحديث مثلما تطور فى بقية الآداب الحديثة ، حيث أصبح له مفهوم فنى محدد لدى الكتاب والنقاد . انظر :

جرشوف شاقيد : جل حاداش بسبورت هاعفريت = اتجاه جديد فى فن القصة العبرية ، تل أبيب سنة ١٩٧٤ م ، ص ١١ ـ ١٣

M. Waxman : A history of Jewish literature, U.S.A., 1960, vol. 5., pp : 26 - 30.

(٢) تزعم بعض المصادر العربية أن سليمان هو الذى زار ملكة سبأ ، وهذا غير صحيح . راجع مثلا :

أبو اسحاق النيسابورى المعروف بالثعلبى : عرائس المجالس ، ص ٤١٦ ، والكشاف للزمخشرى ، جـ ٣ ص ٣٥٨ ، وتفسير البيضاوى ، ص ٥٠٢

(٣) اختلف الباحثون فى تحديد مصدر هذه الأساطير ، حيث أرجعها بدج وبانخور ست الى المصنفات الدينية عند الساميين ، وأرجعها روبرتسن سميث الى الحياة البسيطة للشعوب السامية التى تأثرت بالخيال والشعر والتقلبات السياسية ـ انظر :

W. Budge : The Queen of Sheba and her only son Menylek, London 1922, p : XXXiii; S. Pankhurst :

Ethipia, a cultural history, London 1955, pp : g8 - 99 ; W .

Robertson Smith : Religion of the Semites, Edinburgh 1889, pp : 20 - 21 .

(٤) الدكتور / جواد على : المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ، بيروت ١٩٨٠ م ، جـ ٢ ص ٢٦٣

(٥) المرجع السـابق ، جـ ٢ ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤ ، والعرب قبل الاسلام ، لجرجى زيدان ، طبعة دار الهلال بالقاهرة ، ص ١٢٠ ، ١٤٠ ، ١٦٣

(٦) قيل ان هـذا الكتاب مترجم عن أصل عربى ، وقيل عن أصل قبطى ـ انظر المقدمة التى كتبها بدج لترجمته ، وانظر أيضا : تاريخ اثيوبيا ، للدكتور زاهر رياض ، ص ٣٢ ، و

Jean Doresse : Ethiopia. London 1956, p : 13 .

(٧) د. زاهر رياض : قصـة ملكة سبأ بين الأسطورة والتاريخ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٠ ، ص ٦ ، ١٩ ـ ٢٠

(٨) الحسن بن أحمد الحيمى : سيرة الحبشة ، تحقيق الدكتور / مراد كامل ، دار العالم العربى بالقـاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٢ ، ص ٤٦

(٩) المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ، جـ ٢ ص ٢٦٤

(١٠) سيرة الحبشة ، ص ٤٥

(11) Encyclopedia Judaica, Jerusalem 1974, vol. 15, p : 99.

(١٢) جرجى زيدان : العرب قبل الاسلام ، ص ١٣٦ ، ١٣٨ ، والدكتور / عبـد المجيد عابدين : بين الحبشـة والعرب ، دار الفكر العربى ، ص ٣

(١٣) المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ، جـ ٢ ص ٢٨٦

(١٤) لا تعارض بين ما نراه وما يعتقده يهود اليمن ، الذين يقولون ان أول جماعة يهودية وصلت الى اليمن كانت فى عصر النبى ارميا قبيل تحطيم الهيكل الأول سنة ٥٨٦ ق٠م بقليل ـ (انظر :

Solomon Grayzel : A history of the Jews, Philadelphia 1948, p : 735 .)

وذلك للفارق الزمنى الكبير بين عصر هذا الراى وعصر الملكة السبئية

(15) Encyclopedia Judaica, vol . 4 ,pp : 1411 - 1412; vol. 15 , pp : 108 - 109 .

(١٦) هو نص القصة العربية التى كتبها الثعلبى فى كتابه : عرائس المجالس ص ٤١٦ ـ ٤٣١ ، ولكن بياليق اختصر النص العربى كثيرا ، واهمل ترجمة الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة ٠

(١٧) نشرت بعد وفاة الشاعر بعامين فى كتابه : ويهى هيوم = حدث ذات يوم ، نشر مؤسسة (دفير) ، تل أبيب سنة ١٩٣٦

(١٨) ما يزال هذا الشاعر وأخوه شمعون جينصبورج يتابعان نشر انتاجهما الشعرى بالعبرية فى أمريكا ـ انظر : الموجز فى تاريخ الأدب العبرى الحديث ، ليوسف كلوزنر ، تعريف الدكتور / اسحاق شموش ، عكا ١٩٨٦ ، ص ١٥٤ ٠ وقد نشرت القصيدة فى كتاب : هسطوريا = التاريخ ، لتسفى شريشطاين ، نشر شيلوه ، جـ ٢ ص ٨٠

(١٩) الاشتقاق ، تحقيق : عبد السلام هارون ، مؤسسة الخانجى بمصر ١٣٧٨ هـ ـ ١٩٥٨ م ، ص ٥٣٢

(٢٠) الجامع لأحكام القرآن ، جـ ١٣ ص ٢١١

(٢١) عرائس المجالس ، ص ٤١٨ ـ ٤١٩ ، وقارن هـذا بقول القرطبى ان « بلعمة » اسم أم بلقيس ، انظر : الجامع لأحكام القرآن ، جـ ١٣ ص ١٨٣

(٢٢) انظر : المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ، جـ ٢ ص ٢٦٢ ، ٣٧٤ ، ٣٩١ ، ٤٥٩ ، ٤٦٦

(23) Encyclopedia Judaica, vol . 13, p : 1424.

وقارن هـذه التسمية برواية (Naukal's) للمؤرخ نفسه عند صاحب المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ، جـ ٢ ص ٢٦٣

(24) S. Pankhurst : Ethiopia , a cultural history , p : 98. ; J. Doresse : Ethiopia , pp : 13 -15.

(٢٥) انظر : قصة ملكة سبأ ٠٠ ، ص ٦ ، ٩ ، ١١ ، ٢٢ ٢٤ ، وتاريخ اثيوبيا ، ص ٢٦ ـ ٢٧ ، وسيرة الحبشة ، ص ٣٦ ، ٣٩ ، ٤٠

(٢٦) متى ١٢ : ١٤ ، ولوقا ١١ : ٣١ ، وانظر : تاريخ مختصر الدول ، لابن العبرى ، ص ٥٤

(27) Philip Hitti : The Arab heritage , New Jersey, 1944 . p : 32 .

(٢٨) د٠ جواد على : المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ، جـ ٢ ص ٢٦٢

(٢٩) انظر : التكوين ٢٢ : ٢٤ ، ٢٥ ، ٦ ، ٣٥ : ٢٢ ، ٣٦ : ١٢ ، والقضاة ٨ : ٣١ ، ١٩ : ١ ، ١٠ ، ٢٤ ، ٢٠ : ٤ وصموئيل الثانى ٣ : ٧ ، ٥ : ١٣ ، ١٦ : ٢١ ـ ٢٢ ، ١٩ : ٦ ، ٢١ : ١١ ، وحزقيال ٢٣ : ٢٠ ، واستير ٢ : ١٤ ، ونشيد الأناشيد ٦ : ٨ ـ ٩ ، والملوك الأول ١١ : ٣ ، وأخبار الأيام الأول ١ : ٣٢ ، وأخبار الأيام الثانى ١١ : ٢١

(30) G. Moore : The literatare of the O. T., London 1928, pp : 105 - 106 ; Waxman : A history of Jewish literature, vol 1, p : 36 ; Grayzel : A history of the Jews p : 115.

(31) See : Encyclopedia Judaica , vol . 15, p : 106.

(٣٢) ى.ر بنيتسفى ، وبياليق : سيفرها أجادا = كتاب الاجادا ، أودسا ١٩١٤ ، المجلد الأول ـ الكتاب الأول ، ص ١١٠

(٣٣) قصة ملكة سبأ ... ، ص ٣٦ ـ ٣٧

(34) The literature of the O. T., p : 121 .

(٣٥)تحدد القصة الحبشية عدد الجمال بسبعمائة وسبعة وتسعين جملا ، وتضيف اليها عددا لا يحصى من الحمير والبغال ـ انظر قصة ملكة سبأ ... ، ص ٨

(٣٦) راجع : عرائس المجالس ، ص ٤٢١ ـ ٤٢٢

(٣٧) سيرة الحبشة ، ص ٤٠

(38) J. Doresse : Ethiopia , p : 13 .

(٣٩) قصة ملكة سبأ ... ، ص ٩

(40) Budge : The Queen of Sheba .., pp : 23 - 24.

(٤١) انظر : قاموس الكتاب المقدس ، ٣٣٠

(٤٢) المرجع نفسه ، ص ١٣٨ ، حيث يذكر اختلاف الباحثين حول تحديد مكان المدينة ويرجح انها فى اليمن ، وهو الصحيح .

(٤٣) راجع سفر الملوك الأول ٤ : ٣٤ ، ١٠ : ٣٣ ـ ٣٤

(٤٤) الحضارات الســامية القديمة ، ترجمة الدكتور / الســيد يعقوب بكر ، ص ١٩٣

(٤٥) المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ، جـ ٢ ص ٢٧٨

)46(Encyclopedia Judaica , vol . 13, p : 1424.

(٤٧) نشرته مؤسسة « موريا » للطباعة والنشر ، سنة ١٩١٥ ، الطبعة السابعة ، ص ٢١ ـ ٢٥

(٤٨) راجع : المجلد الأول ـ الكتاب الاول ، ص ١٠٨ ـ ١١٠

(٤٩) ويهى هيوم ، ص ١٢٨

(٥٠) اطلقت مصادر القصة العربية مسميات متنوعة على هدهد سليمان ، فقيل انه كان يسمى يعفور ، وقيل : عفير ، وقيل : عنبر ، وانه عرف المعلومات التى نقلها الى سليمان من هدهد يمانى اســمه عفيفر . انظر : عرائس المجالس ، ص ٤١٧ ، والجامع لأحكام القرآن ، جـ ١٣ ص ٢١٢ ، وتفسير ابن كثير ، جـ ٣ ص ٣٦٠

(٥١) عرفت سبأ فى العهد القديم بالدولة التى تصدر اللبان الى فلسطين ـ انظر : ارميا ٦ : ٢٠

(٥٢) ويهى هيوم ، ص ١٢٨

(٥٣) راجع : أشعيا ٤٥ : ١٤ ، وأيوب ١ : ١٥ ، ٦ : ١٩ ، ويوئيل ٣ : ٨

(٥٤) الحضارات السامية القديمة ، ص ١٩٤ .

(٥٥) المرجع نفسه ، ص ١٩٨ ـ ١٩٩ .

(56) The semitic . religion, pp : 45 - 46 , 56 .

(٥٧) قاموس الكتاب المقدس ، ص ٤٥٣

(٥٨) كان العرب الجنوبيون يعبدون الشمس لأسباب كثيرة ـ انظر :

Budge : The Queen of Sheba .., p : 28.

Smith : The semitic religion. pp : 24 , 30.

(٥٩) اختلف المفسرون المسلمون فى طريقة القاء الهدهد لرسالة سليمان ، انظر الجامع لأحكام القرآن ، جـ ١٣ ص ١٩٠ ، وتفسير الكشاف للزمخشرى ، جـ ٣ ص ٣٦٤ ، وتفسير البيضاوى ، ص ٥٠٢ . وانظر ايضا : عرائس المجالس ، ص ٤٢١

(٦٠) راجع نص الرسالة فى سورة النمل ٢٩ ـ ٣١

(٦١) ويهى هيوم ، ص ١٢٩

(٦٢) انظر : سيرة الحبشة ، ص ٣٦ ـ ٣٧ ، وقصة ملكة سبأ ... ، ص ٦ ـ ٧ ، و

Budge : The Queen of Sheba ...., p : 19.

(٦٣) الحضارات السامية القديمة ، ص ١٩٦

(٦٤) تفسير ابن كثير ، جـ ٣ ص ٣٦٦ ، وتفسير البيضاوى ، ص ٥٠٤

(٦٥) ويهى هيوم ، ص ١٣٠

(٦٦) راجع اختلاف مفسرى القرآن الكريم فى تحديد هذا العدد ، فى : الجامع لأحكام القرآن ، جـ ١٣ ص ١٩٦ ، وتفسير ابن كثير ، جـ ٣ ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣ ، وتفسير البيضاوى ، ص ٥٠٣

(٦٧) تخالف هذه الطريقة ما ورد فى الأساطير الحبشية ، حيث ذكر ان سليمان استقبلها بحفاوة كبيرة ــ انظر : قصة ملكة سبأ ٠٠٠ ، ص ٨ ، وسيرة الحبشة ، ص ٣٧ ، و

Pankhurst : Eihiopia , a cultural history , p : 101; J. Doresse: Ethiopia , p : 14.

(٦٨) انظر : صموئيل الثانى ٢٣ : ٢٠ ــ ٢٣ ، والملوك الأول ٢ : ٢٥ ، ٢٩ ، ٣٤

(٦٩) روى القرطبى أنه كان لسليمان الف بيت من قوارير بعدد زوجاته وسراريه ــ انظر : الجامع لأحكام القرآن ، جـ ١٣ ص ١٦٧ . وفى هذا ما يخالف النص الأجادى .

(٧٠) انظر : الجامع لأحكام القرآن ، جـ ١٣ ص ٢٠٨ ــ ٢٠٩ ، وكشاف الزمخشرى ، جـ ٣ ص ٣٧٠ ، وتفسير ابن كثير ، جـ ٣ ص ٣٦٥ ، وتفسير البيضاوى ، ص ٥٠٤

(٧١) عرائس المجالس ، ص ٤٢٨ ــ ٤٢٩

(٧٢) قصة ملكة سبأ ٠٠٠ ، ص ٢٥ ، وتاريخ اثيوبيا ، ص ٢٧ ، وسيرة الحبشة ، ص ٤٠

Budge : The Queen of sheba ..., pp : x Li - x Lii, ;

(73) Moore : Literature of the O. T., p : 235 .

(٧٤) ذهب الدكتور زاهر رياض الى ان كشف الملكة عن ساقيها اثر اسلامى (قصة ملكة سبأ ٠٠٠ ، ص ٥٩) ، ولكن هــذا الراى فى حاجة الى ادلة قوية تؤكده .

(٧٥) ويهى هيوم هيوم ، ص ١٣١ ــ ١٣٢

(76) Encyclopedia Judaica, vol . 13 , p : 1424.

(٧٧) هسطوريا ، جـ ٢ ص ٧٨

(٧٨) عرائس المجالس ، ص ٤٢٩ ، وتفسير ابن كثير ، جـ ٣ ص ٣٦٦

(٧٩) الجامع لأحكام القرآن ، جـ ١٣ ص ١٩٨ ، وعرائس المجالس ، ص ٤٢٥ ، وتفسير البيضاوى ، ص ٥٠٣

(٨٠) راجع : تفسير ابن كثير ، جـ ٣ ص ٣٦٦

(81) Budge : The Queen of Sheba ..., p : xLiii ....

(٨٢) هى الفقرات ٧ ، ٨ ، ١٣ من نص سفر الملوك .

(٨٣) ويبى هيوم ، ص ١٣٣

(٨٤) انظر : الاشتقاق لابن دريد ، ص ٥٣٢ ، والجامع لأحكام القرآن ، جـ ١٣ ص ٢٠٩ ، وتفسير البيضاوى ، ص ٥٠٤ ، وعرائس المجالس ، ص ٤٣١ ـ ٤٣١

(٨٥) انظر : بين الحبشة والعرب ، للدكتور عبد المجيد عابدين ، جـ ١٧ ، ص ٢١٧٥ ، وقصة ملكة سبأ ... ، ص ٥ ، ٦ ، ١٢ ، ١٩ ، ٣٦ ، وسيرة الحبشة ، ص٤٠ ، وتاريخ اثيوبيا ، ص٢٨ ـ ٢٩ ، و

Pankhurst : Ethiopia , a cultural history , pp : 98 - 99.

(٨٦) انتهى حكم هذه الأسرة سنة ١٩٧٥ م .

(٨٧) بين الحبشة والعرب ، ص ٢١٣

(88) The literatare of the O. T., , p : 119 .

(٨٩) شاعر وقصاص اسرائيلي ولد سنة ١٩٢٤ م في فورتسبورج بالمانيا ، وهاجر الى فلسطين سنة ١٩٣٦ ، وتعلم في احدى المدارس اليهودية في القدس ، وخدم في الجيش البريطاني من سنة ١٩٤٢ حتى ١٩٤٦ ، ثم انضم الى فصائل البلماخ في الجيش الاسرائيلي سنة ١٩٥٤م. وبعد حرب سنة ١٩٥٦ م أكمل تعليمه في الجامعة العبرية . وقد حصل على جائزة شلونسكي في الشعر . راجع سيرته وتقييم انتاجه الشعري والنثري في :

جرشون شاقيد : جل حاداش بسبورت هاعفريت ، ص ٨٩ ـ ٩١

Ruth Mintz : Modern Hebrew poetry, U. S.A. 1966 , pp : 368 - 369 .

(٩٠) يختلف شعراء العبرية المحدثون في نظرتهم لملكة سبأ وفي تناولهم لقصتها مع سليمان ، فالشاعر الأمريكي بيسح جينصبورج يشيد ببلقيس وسليمان ، ويرى أنه لم يوجد مثلهما في العالم بعد ، وذلك في قصيدته « بلقيس وسليمان » (انظر : هسطوريا ، جـ ٢ ص ٨٠) . والشاعرة الاسرائيلية شوليت هارئيفن تصور الملكة سجينة في القصر تعاني من تشوهها الخلقي ، وذلك في قصيدتها « بحيدر بمجدال = في غرفة في القصر » (انظر ديوانها : مقوموت نفراديم = مواضع منفصلة ، سفريت بوعاليم ، اسرائيل سنة ١٩٦٩ م ، ص ٢٨ ـ ٢٩) . والشاعرة الاسرائيلية داليا ربيقوفيتش اهتمت في قصيدتها « متانوت ملاخيم = هدايا الملوك » بقصة الحب بين الملك والملكة وبالهدايا المتنوعة التي يقدمها لها (انظر ديوانها : اهفت تبوح هزاهاف = حب البرتقال ، سفريت بوعاليم ، اسرائيل سنة ١٩٧٦ ، الطبعة السادسة ، ص ٢٦ ـ ٢٧) .

(٩١) يوجد النص العبري للقصيدة في ديوان عميحاي « شيريم = أشعار ١٩٤٨ ـ ١٩٦٢ ، نشر مؤسسة شوقن ، القدس وتل أبيب سنة ١٩٧٧ م ، ص ١٣٦ ـ ١٤٣

(٩٢) رمز الشاعر الى خدم الملكة بالخفافيش ، كناية عن سهرهم على خدمتها حتى فى حالة نومها ، ولكن النصوص العبرية للقصة لم تذكر عـدد خدم الملكة وعبيدها ، ويروى بعض العلمـاء العرب عن ابن اسحاق أنه كان فى خدمتها ستمائة امرأة ـ انظر : الجامع لأحكام القرآن ، جـ ١٣ ص ١٨٤ ؛ وتفسير ابن كثير ، جـ ٣ ص ٣٦٠ .

(٩٣) يمكن مقابلة شخصية وزير البلاط بشخصية التاجر الحبشى الذى نقل خبر سليمان الى الملكة فى القصة الحبشية . راجع : قصة ملكة سبأ ... ، ص ٦ ـ ٧ ؛ و

Budge : The Queen of Sheba ...., p : 19.

(94) Encyclopedia Judaica, vol . 13, p : 1424.

(٩٥) ينص العهد القـديم على فقدان تابوت العهد الى الأبد (المكابيين الثانى ٢ : ٤ ـ ٨) على يد النبى ارميا الذى أخفى التابوت فى كهف مجهول فى الجبل الذى دفن فيه موسى عليه السلام . وتوجد رواية أخـرى عن فقدان التـابوت على يد الكاهن فينحاس ذكـرها ابن العبرى (انظر : مختصر تاريخ الدول ، ص ٣٧) وتزعم الأساطير الحبشـية أن التابوت قد نقل الى أكسوم بالحبشـة (راجع : قاموس الكتاب المقدس ، ص ٢١٠ ؛

Budge : The Queen of Sheba ...., pp : (72 - 71

ولم يقم دليل على ذلك فى الكتب السماوية أو فى غيرها من المصـــادر التاريخية (انظر : قصة ملكة سبأ ... ، ص ٤٧ ، ومختصر تاريخ الدول ، ص ١١٣ ، ١١٨) .

(٩٦) حذفنا هـذا الجزء من الترجمة لأن الشاعر يذكر فيه صورة غير أخلاقية تتعلق بجسد الملكة ـ راجع النص العبرى ، ص ١٣٨

(٩٧) الهفطاروت عبارة عن فصول مختارة من أسفار الأنبياء تقرأ مجودة في أيام السبوت على مدى العام ، وهي تقابل الفصول المختارة للغرض نفسه من أسفار التوراة الخمسة ـ انظر ثبتا كاملا ومفصلا لهذه الفصول ومواضعها في كتاب : سدور فارحي ، كتاب الصلوات حسب طقس السفارديم ، تعريب الدكتور / هلال فارحي ، مطبعة روبرتو موسكوفنتش بمصر سنة ١٩١٧ م ، ص ٢٤١ ٢٤٤

(98) Budge : The Queen of Sheba ..., p : Lxviii .

(٩٩) عرائس المجالس ، ص ٤٢٩

(100) Ruth Mintz : Modern Hebrew poetry, pp : 301 - 307, 355 .

* * *

قائمة المصـادر والمراجع

اولا : العربيـة

١ ـ أبو اسحاق أحمد بن محمد بن ابراهيم النيسابورى المعروف بالثعلبى : قصص الأنبيـاء المسمى عرائس المجالس ، مطبعة المشـهد الحسينى ، الطبعة الأخيرة ، بدون تاريخ .

٢ ـ أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد ، الاشتقاق ، تحقيق : عبد السلام هارون ، مؤسسة الخانجي بمصر ١٣٧٨ هـ ـ ١٩٥٨ م .

٣ ـ ابو الفداء اسماعيل ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ، دار احياء الكتب العربية ، بدون تاريخ .

٤ ـ ابو الفرج بن هارون المعروف بابن العبرى : مختصر تاريخ الدول ، تحقيـق : انطون صالحانى ، دار الرائد اللبنـانى ـ بيروت ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م .

٥ ـ أبو عبد الله محمد بن أحمد الانصارى القرطبى : الجامع لاحكام القرآن ، طبعة دار الكتب المصرية ، ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧ م .

٦ ـ جرجى زيدان : العرب قبل الاسـلام ، طبعة دار الهلال بالقاهرة ، مراجعة وتعليق الدكتور / حسين مؤنس ، بدون تاريخ .

٧ ـ جواد على (دكتور) : المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٨٠ م .

٨ ـ الحيمى الحسن بن أحمد : سيرة الحبشة ، تحقيق الدكتور / مراد كامل ، دار العالم العربى ، ١٩٧٢ م .

٩ ـ زاهر رياض (دكتور) : تاريخ اثيوبيا ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٦ م ٠

١٠ ـ زاهر رياض (دكتور) : قصة ملكة سبأ بين الأسطورة والتاريخ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٠ م ٠

١١ ـ سباتينو موسكاتى : الحضارات السامية القديمة ، ترجمة الدكتور / السيد يعقوب بكر ، ومراجعة الدكتور / محمد محمد القصاص ٠

١٢ ـ عبد المجيد عابدين (دكتور) : بين الحبشة والعرب ، دار الفكر العربى ، بدون تاريخ ٠

١٣ ـ محمود بن عمر الزمخشرى : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م ٠

١٤ ـ ناصر الدين البيضاوى : تفسير القرآن الكريم ، مطبوعات أسعد الحبال ، جدة ، بدون تاريخ ٠

١٥ ـ هلال فارحى (دكتور) : سدور فارحى ، كتاب الصلوات حسب طقس السفازاديم ، مطبعة روبرتو موسكوفتش بمصر ، ١٩١٧ م

* * *

ثانيا. العبرية

16- גרשון שקד: גל חדש בסיפורת העברית, הוצ' מרחביה, מהדורה שניה, תשל"ד.

17- דליה רביקוביץ: אהבת תפוח-הזהב - שירים. הוצ' מרחביה, ישראל 1976.

18- חיים ביאליק: ויהי היום, מאגדות המלך שלמה, הוצ' דביר, תרצ"ו.

19- יהודה עמיחי: שירים 1948 - 1962, הוצ' שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ז.

20- יהודה רבניצקי וחיים ביאליק: דברי האגדה, מהדורת שביעית, אודיסה תרע"ה.

21- יהודה רבניצקי וחיים ביאליק. ספר האגדה, דפוס מוריה, תרע"ד.

22- צבי שרפשטין: הסטוריה, שילה

23- שולמית הראבן: מקומות נפרדים, שירים הוצ' מרחביה, ישראל 1969.

* * *

ثالثا : الانجليزية

24 — George Foot Moore : The literature of the old Testament, London, 1928 .

25 — Jean Doresse : Ethiopia , as translated from the French the French by Elsa Coult , London, 1956 .

26 — Meyer Waxman : A hisory of Jewish literature U.S.A., 1960.

27 — Philip Hitti : The Arab Heritage , New Jersey , 1944.

28 — Ruth Mintz : Modern Hebrew poetry , U.S.A., 1966.

29 — Robertson Smith : The religion of the Semites . Edinburgh, 1889.

30 — Solomon Grayzel : A History of the Jews, Philadelphia. U.S.A. , 1948 .

31 — Sylvia Pankhurst : Ethiopia , a cultural History , London, 1955 .

32 — E. A. Wallis Budge : The Queen of Sheba and her only son Menylek, London, 1922.

33 — Encyclopedia Judaica , Jerusalem , 1974.

* * *

التعديـــة باختـلاف الحركة

د . نجاة عبد العظيم الكوفى

التعديـــة باختـلاف الحركة

د · نجاة عبد العظيم الكوفى

مقـــــدمة :

اللغة العربية أو اللغة الشـاعرة ـ كما أسماها العقاد ـ لغة دقيقة معبرة ، تتناسب فيها الحروف والكلمات والحركات تناسبا موسيقيا فنيا لا يتوفر لغيرها من اللغات ·

والكلمة هى اللبنة التى تنتظم منها أركان هـذا الصرح الخالد ، وقد لعبت حركة البنية دورا هاما فى نقل الكلمة من مجال دلالى الى مجال آخر · فعن طريق المخالفة بين الحركات فرق العرب بين اسـم الفاعل واسـم المفعول من المزيد ، وبين المبنى للمعلوم والمبنى للمجهول ، وتختلف الحركة فى مجال الحروف لتفرق بين لام الابتداء ولام الجر وبين لام المستغاث ولام المستغاث له ، هـذا فضلا عن أثر الحركة فى اختلاف الدلالة الوضعية فى مثل (حمل) بفتحتين ، و (حمل) بفتح وسكون و (حمل) بكسر وسكون ·

وكتاب (مثلثات قطرب) من الشواهد الدالة على أثر حركة البنية فى تغير المدلول ·

والمثلث (هو مجموعة تضم ثلاث مفردات لها نفس الصيغة الصرفية ، ومركبة من نفس الحروف ، فما يتغير فيها الا حركة فاء الكلمة او عينها ، فيحصل بتغير الحركة تغير فى المعنى)(١) ·

---

(١) مقدمة التحقيق ص ١٢

مثال ما تغيرت فيه حركة الفاء (الغمر والغمر والغمر)(٢) ٠ فالغمر ـ بفتح وسكون ـ المـاء الكثير ـ والغمر ـ بكسر وسكون ـ الحقد فى الصدور ، ومنه الحديث (لا تجوز شهادة ذى الغمر على أخيه) ، والغمر ـ بضم فسكون ـ الرجل الذى لم يجرب الأمور ٠

ومما اختلفت فيه حركة العين (حلم ـ حلم ـ حلم) يقال : حلم ـ بفتح العين رأى حلما ، وحلم الأديم اذا فسد ، وحلم من الحلم والاحتمـال ٠

وقد وقفت عند اختلاف حركة العين فى الأفعال لمعرفة ما يتبع ذلك من تغير فى المعنى والعمل ٠ وتتناول هذه الدراسة :

١ ـ أوزان الثلاثى المجـرد ٠

٢ ـ حركة العين وأثرها فى معنى الفعل ٠

٣ ـ تعدية الفعل باختـلاف الحركة ٠

٤ ـ اختلاف اللهجات وأثره فى تغير الحركات ٠

أوزان الثلاثى المجـرد :

الفعل الثلاثى المجرد له باعتبار ماضيه ثلاثة أبواب ، لأنه دائما مفتوح الفاء وعينه اما مفتوحة أو مكسورة أو مضمومة حسبما يقتضيه نص اللغـة ٠

أما (فعل) بفتح العين ـ فقد اسـتعمل منه المتعـدى والـلازم فى جميع المعانى لأن اللفظ اذا خف شاع استعماله ، واتسع التصرف فيه ٠

---

(٢) مثلثات قطرب ٣١ ، ٣٢ تحقيق الدكتور رضا السويسى ٠

ويختص هـذا الباب بضم عين مضارعه (١) للدلالة على المغالبة نحو : كارمنى فكرمته فانا اكرمه ، اى غلبته فى الكرم(٢) ٠

ولا تكون هـذه الأفعال الا متعدية ، والنقل الى باب المغالبة ليس قياسا وانما يعول فيه على السـماع ٠

واما (فعل) ــ بكسر العين ــ فتكثر فيه الأفعال الدالة على العلل والأحزان واضدادها نحو سقم ــ مرض ــ حزن ــ قوى ــ برىء ــ فرح ٠

ويجىء فى الألوان والعيوب نحو كدر ــ شعث ــ عمش ٠

ويغلب فى هــذا الباب استخدام اللازم ، لأن الأفعال المعبرة عن الأم وما يجرى مجراه لا تتعلق بغير من قامت به ٠

واما (فعل) بضم العين فياتى غالبا للغزائز ، اى الأوصاف المخلوقة كالحسن والقبح والطول والقصر ، والسهولة والصعوبة ونحو ذلك ٠ والغرائز تلزم صاحبها ولا تتعداه الى غيره ، ومن ثم كانــت افعال هــذا الباب لازمة ، ولا ياتى منهــا المتعدى الا بتضمين نحــو (رحبتكم الدار)(٥) ٠

وحكى « ابو على الفارسى » أن هذيلا تعدى (فعل) اذا كانت قابلة للتعدى بمعناها ، كقوله :

ولم تبصر العين فيهــا كلابا

---

(٣) ويستثنى المثال الواوى مثل (وصف) ، والأجوف اليائى مثل (باع) ، والناقص اليائى مثل (قضى) ، لأن المــاضى المفتوح العين من هــذه الأفعال تكسر عين مضارعة قياسا لا ينكسر (شرح شافية ابن الحاجب ٧١/١) ٠

(٤) شرح شافية ابن الحاجب ٧٠/١ ، ٧١

(٥) المزهر فى علوم اللغــة ٣٧/٢

والقياس فى باب (فعل) ان تاتى عين مضارعة مكسورة مثل (يهدى - يهمس) أو مضمومة مثل (يكتب - يقعد) كى تتحقق المخالفة بين صيغة الماضى والمضارع ، خاصة فى الثلاثى لأنه اعدل الأصول ٠

والرأى عند ائمة اللغة أن القياس فى حلقى العين أو اللام فتح عين مضارعة مثل (نهض ينهض) ، (بعث يبعث) ، (ركع يركع) ، فان سمع فيه غير الفتح وقف مع السماع نحو (بلغ يبلغ) ٠

وقد مثل « ابن الحاجب » للمضارع المكسور والمضموم من باب (فعل) ، ولم يمثل لمفتوح العين فيهما لأنه فرع المسكور والمضموم(٦) ٠

وسمع فتح العين قياسا فى لغة طيء ، قال السيوطى : [وما بنته جماهير العرب على (فعل) مما لامه واو كشقى ، أو ياء (كغنى) فطيىء تبنيه على (فعل) - بفتح العين - يقولون : شقى يشقى وفنى يفنى](٧) ٠

ويأتى المضارع من (فعل) بفتح العين غالبا كى تتحقق المخالفة بين الماضى والمضارع مثل (فرح يفرح) ٠

ويقل الكسر فيهما خاصة فى الصحيح نحو (حسب يحسب) ، ويكثر فى المعتل مثل (ورث يرث) (ولى يلى) ٠

وأما فعل بضم العين فلا تكون عين مضارعه الا مضمومة ، الا ما كان من تداخل اللهجات ٠

---

(٦) شرح شافية ابن الحاجب ٦٧/١

(٧) المزهر فى علوم اللغة ٣٨/٢

ومن الظواهر التى تستوقف الدارس لأوزان الفعل الثلاثى المجرد :

- سكون العين او كسر الفاء فى مثل (قام) و (نعم) .

- تغير حركة عين المضارع فى مثل (نزع : ينزع وينزع) بفتح العين وكسرها .

- وكل خروج عن الأصل لابد ان يعلل الا ان يكون ضرورة .

والأفعال التى استعملت مخالفة للأصل الموضوع للقياس ، الفعل الأجوف مثل (صام) والمضعف الثلاثى مثل شد ، وليس ونعم وبئس من الأفعال الجامدة .

وانما سكنت عين الأجوف لعلة صرفية هى الاعلال بقلب الواو أو الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها .

وسكون العين فى الثلاثى المضعف لأجل الادغام .

وتنص المعاجم اللغوية على أن (ليس) اصلها (ليس) على قياس (فرح) فسكنت العين تخفيفا لكثرة الاستعمال .

أما (نعم) و (بئس) فقد نص (السيوطى) على أن كل فعل جاء على (فعل) بكسر العين وعينه حرف حلق يجوز فيه كسر الفاء اتباعا لكسر العين نحو (نعم) (بئس) ثم كان سكون العين فى هذين الفعلين قصدا للتخفيف عندما نقلا الى انشاء المدح والذم ، وكثر استعمالهما(٨) .

* * *

---

(٨) الأشباه والنظائر فى النحو ١١/١

حركة العين وأثرها فى معنى الفعـل :

التغير فى حركة العين يكون فى صيغة الماضى والمضارع ، وغالبـا ما يتبع ذلك تغير فى الدلالة الا ما كان من تداخل اللهجات ٠

فمن الأفعال التى اختلفت فيها حركة العين فى المـاضى :

ـ (نذر) يأتى بفتح العين وكسرها يقال نذرت انذر وانذو بفتح العين فى المـاضى وكسرها أو ضمها فى المضارع وفى القرآن الكريم (انى نذرت لك ما فى بطنى محررا)(٩) ٠ ويقال : (نذر بالشىء وبالعدو) ـ بكسر العين ـ علمه فحذره ، وقد جاء فى القرآن الكريـم متعديا بهمزة النقل فى قوله تعالى : (وانذرهم يوم الآزفة)(١٠) ٠

ـ (لبس) يأتى بفتح العين فى المـاضى وكسرها فى المضارع ، يقال : لبس الحق بالباطل : خلطه ٠

ويأتى بكسر العين فى المـاضى وفتحها فى المضارع بمعنى ارتدى ، فمن الأول قوله تعالى : (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون)(١١) ٠

ومن الثانى قوله تعـالى : (ويلبسون ثيابا خضرا من سـندس واستبرق)(١٢) ٠

ومن الأفعال التى اختلفت فيها حركة العين فى المضارع :

ـ (عز) ، يأتى مضارعه بضم العين وكسرها وفتحها ٠

---

(٩) آل عمران : ٣٥

(١٠) غافر : ١٨

(١١) الأنعام : ٩

(١٢) الكهف : ٣١

يقال : عزه يعزه بمعنى غلبه ، ومنه فى التنزيل العزيز :

(فقال اكفلنيها وعزنى فى الخطاب)(١٣) ، أى غلبنى فى الاحتجاج ٠

وعز يعز (بالكسر) ، اذا قوى بعد ذلة وصار عزيزا ٠ وعز يعز (بالفتح) اذا اشتد ٠

ـ (حل) ياتى مضارعه بضم العين وكسرها يقال : حل بالمكان يحل ـ من باب نصر ـ بمعنى نزل به ، وحل الدين يحل ٠

ـ بكسر العين ـ بمعنى وجب سداده ، وحل له هذا : صار حلالا ٠

وتختلف قراءات الفعل المضارع فى قوله تعالى : (ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبى ومن يحلل عليه غضبى فقد هوى)(١٤) ٠

قرأ (الكسائى) بضم الحاء فى الأول ، وضم اللام فى الثانى ، وقرأ الباقون بالكسر فيهما(١٥) ٠

والمعنى على قراءة الضم : فينزل عليكم غضبى ، وعلى قراءة الكسر يكون المراد : فيجب عليكم غضبى ٠

والمضارع ورد فى القرآن الكريم بضم العين مرة واحدة مرادا به نزول العذاب ، قال تعالى : (أو تصيبهم بما صنعوا قارعة أو تحل قريبا من دارهم)(١٦) ٠

---

(١٣) ص : ٢٣
(١٤) طـه : ٨١
(١٥) حجة القراءات : ٤٦٠
(١٦) الرعد : ٣١

وجاء مكسور العين مقابل التحريم فى عدة مواضع منها قوله تعالى : (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا)(١٧) ٠

وحسبى فى هذه النقطة ما قدمت كى استطيع بسط الحديث نسبيا فى النقطة التالية التى تمثل جوهر الموضوع ٠

* * *

تعدية الفعل باختلاف الحركة :

المشهور فى كتب النحو والتصريف ان الفعل يتعدى بزيادة همزة النقل او التضعيف أو الف المفاعلة مثل (اكرم ـ كرم ـ جالس) ، وقد يتعدى بزيادة حرف الجر أو حذفه كقولهم : ذهبت به ، بمعنى أذهبته ، وقول الشاعر :

تمرون الديار ولم تعوجوا

ومن وسائل التعدية مجىء الفعل على وزن (استفعل) ، أو التضمين النحوى ، وهو أن يقصد بالفعل دلالة فعل آخر ، فيعطى حكمه فى التعدية واللزوم ، وشاهد ذلك قوله تعالى :

(ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله)(١٨) ٠

ويرى مجمع اللغة العربية أن التضمين قياسى ، ويشترط لصحته :

ـ تحقق المناسبة بين الفعلين ٠

ـ وجود قرينة دالة على معنى الفعل المراد ، ويؤمن معها اللبس ٠

---

(١٧) البقرة : ٢٢٩

(١٨) البقرة : ٢٣٥

ـ ملاءمة التضمين للذوق العربى ٠

ويوصى المجمع الا يلجا الى التضمين الا لغرض بلاغى(١٩) ٠

أما تعدية الفعل بالحركة فقد لفت اليه ابن جنى تحت عنوان (باب فى نقض العادة) ٠ وهو ينص على ان المالوف فى اللغة انه اذا كان (فعل) لازما ، كان مزيدة بالهمزة متعديا نحو (نزل وانزل) ، فان كان (فعل) متعديا الى واحد صار بالنقل متعديا الى اثنين ، وقد تاتى هذه القضية معكوسة فياتى (فعل) متعديا والمزيد بالهمزة لازما كقولهم : احجم عن الشىء وحجمته ٠

وفى معرض الحديث عن نقض العادة يتكلم ابن جنى عن الفعل (كسى) ـ بكسر العين ـ يقول : [فاما كسى زيد ثوبا ، وكسوته ثوبا فانه وان لم ينقل بالهمزة فانه نقل بالمثال ، الا تراه نقل من (فعل) الى (فعل) ٠

وانما جاز نقله (بفعل) لما كان (فعل) و (افعل) كثيرا ما يعتقبان على المعنى الواحد ٠ نحو جد فى الأمر واجد ، وصددته عن كذا واصددته ٠٠٠ وسحته الله واسحته ، ونحو ذلك ، فلما كانت (فعل) ، (افعل) على ما ذكرنا ٠٠٠ ونقل بافعل ، نقل ايضا فعل بفعل ، نحو كسى وكسوته ، وشترت عينه وشترها](٢٠) ٠

ونبه محقق الخصائص الى ان هذا الوجه من وسائل التعدية قد ذكره صاحب المغنى فى آخر الباب الرابع وعبر عنه بتحويل حركة العين ، وفيه يقول ابن هشام بعد ما فرغ من الحديث عن الأمور التى

---

(١٩) فقه اللغة ص ٣٠٢ ـ على عبد الواحد وافى ٠
(٢٠) الخصائص ٢/٢١٤

يتعدى بها الفعل القاصر : [وهنا معد ثامن ذكره الكوفيون وهو تحويل حركة العين . يقال : كسى زيد بوزن (فرح) فيكون قاصرا ... فاذا فتحت السين صار بمعنى (ستر) (وغطى) وتعدى الى واحد كقوله :

واركب فى الروع خيفـــانة   كسا وجههـــا سعف منتشر

أو بمعنى اعطى كسوة ، وهو الغالب فيتعدى الى اثنين نحو كسوت زيدا جبة](٢١) .

ونص أبو حيان على تعدية الفعل بالفتحة وهو بصدد تفسير قوله تعالى : (واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها فغسقوا فيها)(٢٢) .

قرأ الجمهور (أمرنا) بتخفيف الميم ، وفى هذه القراءة قولان :

احدهما : وهو الظاهر أنه من الأمر الذى هو ضد النهى ، وهؤلاء اختلفوا فى متعلقه ، فذهب الأكثرون ومنهم ابن عباس الى أن التقدير : امرناهم بالطاعة فعصوا وفسقوا ...

والقول الثانى ، أن (أمرنا) بمعنى كثرنا ، أى جعلنا مترفيها كثرة(٢٣) يقال : أمر الله القوم : ـ بفتح العين متعديا ـ كثرهم ، وأمر القوم ـ بكسر العين لازما ـ اذا كثروا .

وحكى ابن منظور قول الفارسى : [الجيد فى (امرنا) أن يكون بمعنى كثرنا واستدل أبو عبيدة على صحة هــذه اللغة بما جاء فى الحديث : (خير المــال سـكة مابورة ومهرة مامورة) ، أى كثيرة

---

(٢١) مغنى اللبيب ١١٩/٢
(٢٢) الاسراء : ١٦
(٢٣) البحر المحيط ٢٠/٦

النسل ، يقال : أمر الله المهرة ، اى كثر ولدها ... ويكون من باب ما لزم وعدى بالحركة المختلفة](٢٤) .

وقد مضيت الى كتب اللغة للتعرف على مجموعة اخرى من الأفعال تدعم هـذه الظاهرة ، فوجدت نظير (أمر وستر) مما جرى به لسان العرب هـذه الأفعال :

١ ـ (اثم)(٢٥) : الهمزة والثاء والميم تدل على أصل واحد وهو البطء والتأخر يقال : ناقة اثمة أى متأخرة . والاثم مشتق من ذلك ، لأن الأثم بطىء عن الخير .

والفعل اللازم يأتى على (فعل) ـ بكسر العين ـ يقال : اثم فلان يأثم : وقع فى الأثم .

اثمـه الله فى كـذا باثمـة وبأثمـة ـ من با بضرب ونصر ـ عاقبه بالأثم .

٢ ـ (أشب)(٢٦) الهمزة والشين والباء يدل على اختلاط والتفاف ، فالأشب : كثرة الشجر . وتاشب القوم : اختلطوا . ومنه يقال : أشب الشجر ـ لازما ـ التف واشب الشىء ـ متعديا ـ خلطه ، واشبت فلانا : لمته : كانك لفقت قبيحا فلمته فيـه .

٣ ـ (افن)(٢٧) الهمزة والفاء والنون يدل على خلو الشىء وتفريغه ، يقال : افنت الناقة ـ بكسر العين لازما ـ قل لبنها ، وافن الفصيل ما فى ضرع أمه ـ بالفتح متعديا اذا شربه كله ، وافن الحالب الناقة ، اذا لم يدع فى ضرعها شـيئا . ومن ثم قيل للأحمق مأفون ، كأنه نزع منه العقل كله .

---

(٢٤) لسان العرب مادة (أم ر) .

(٢٥، ٢٦، ٢٧) معجم مقاييس اللغة ، ولسان العرب مادة (اثم) .

٤ ـ (أود)(٢٨) الهمزة والواو والدال أصل واحد ، وهو العطف والانثناء ، يقال : أود الشىء ـ بالكسر لازما ـ يأود أودا : اعوج . وآده الأمر أودا ـ بالفتح متعديا ـ بلغ منه المجهود والمشقة كأنه ثقل عليه حتى ثناه وعطفه ، قال تعالى : (ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم)(٢٩) .

٥ ـ (بتر)(٣٠) الباء والتاء والراء أصل واحد وهو القطع قبل ان تتمه ، ويقال للرجل الذى لا عقب له ابتر ، ومنه ياتى اللازم على قياس (فرح) ، يقال : بتر يبتر انقطع عقبه ، وفى الحيوان انقطع ذنبه .

ويأتى المتعدى من باب (نصر) ، يقال : بترت الشىء أبتره : قطعته قبل التمام .

٦ ـ (ترص)(٣١) التاء والراء والصاد أصل واحد ، وهو الاحكام ، يقال : ترص الشىء تراصة فهو مترص : اى محكم .. وترصه : أحكمه .

٧ ـ (ثلم)(٣٢) يقال : ثلم الشىء ـ بكسر العين لازما ـ انكسر حرفه ، وثلم الاناة ـ بالفتح متعديا ـ

ومن المجاز قولهم : هذا مما يكلم الدين ويثلم اليقين(٣٣) .

٨ ـ (ثرم)(٣٤) ، الثرم ـ بفتحات ـ انكسار السن من اصلها ، وقيل : انكسار سن من الأسنان المقدمة مثل الثنايا والرباعيات ، يقال : ثرم ـ بالكسر ـ لازما ، وثرمه ـ بالفتح ـ متعديا .

(٣١،٣٠،٢٨) معجم مقاييس اللغة ولسان العرب .

(٢٩) البقرة : ٢٥٥

(٣٣،٣٢) لسان العرب وأساس البلاغة مادة (ثلم) .

(٣٥،٣٤) لسان العرب مادة (ثرم) ، (جحم) .

٩ ـ (جحم)(٣٤) ، الجاحم : المكان الشديد الحرارة ، والجحمة العين ، ويقال ، انها بلغة اليمن ، وهى من هـذا الأصل لأن العينين سراجان وبجحمتا الاسد : عيناه فى جميع اللغات لأنهما ابدا متوقدتان ٠

ويأتى بالفعل من هذه المـادة لازما بكسر العين ومتعديا بفتحها ، يقال : جحمت النار جحما : اضطرمت وكثر جمرها ٠ وجحم النار : أوقدها ٠

١٠ ـ (جخر)(٣٥) الجيم والخاء والراء ، قبح فى الشىء اذا اتسع ، والجخر ـ بفتحات ـ ذم فى صفة الفم ، قيل : هو اتساعه ، أو تغير رائحته ٠ والجخر أيضا الاتساع فى البئر ومنه يأتى الفعل لازما بكسر العين ومتعـديا بفتحها ، يقال : جخر خوف البئر : اتسـع ، وجخر البئر : وسـعها ٠

١١ ـ (جدع)(٣٦) ٠ يقال : جدع انفه ـ بكسر العين ـ لازما ، وجدعه ـ بالفتح ـ متعديا ، ومن كلامهم جدع الصبى : أسىء غذاؤه وجدعت غذاءه ، وجدع القحط النبات ٠

١٢ ـ (جرد)(٣٧) ٠ الجيم والراء والدال أصل واحد ، وهو بدو ظاهر الشىء حتى لا يستره ساتر ، ثم يحمل عليه غيره مما يشاركه فى معناه ، يقال : مكان جرد : لا نبات فيه ومنه يأتى الفعل بكسر العين لازما يقال : جرد الثوب : انجرد ، وجرد الشىء ـ بالفتح ـ متعديا ، قشره ٠

---

(٣٦) أساس البلاغة مادة (جدع) ٠
(٣٧) معجم مقاييس اللغة ولسان العرب مادة (جرد) ٠

١٣ ـ (حزن)(٣٨) ، يقال حزن ـ بكسر العين ـ لازما ، وحزنه الأمر متعديا ، وهى لغة قريش ٠

وتميم تعدى اللازم بالهمزة ٠

١٤ ـ (حشم)(٣٩) ٠ الحاء والشين والميم أصل مشترك ، وهو الغضب أو قريب منه يقال : حشم حشما ـ على قياس فرح ـ بمعنى غضب ، وحشمة على قياس (ضربه) بمعنى أغضبه ٠

١٥ ـ (حصر)(٤٠) ٠ الحاء والصاد والراء أصل واحد ، وهو الجمع والحبس والمنع والحصر ـ بفتحات ـ ضيق الصدر ، يقال : حصر صدره : ضاق ، وحصره : ضيق عليه وأحاط به ٠

وقد ورد اللازم فى قوله تعالى : (أو جاءوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم ٠٠٠)(٤١) ٠

ومن المتعدى قوله تعالى : (وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد)(٤٢) ٠

١٦ ـ (حطم)(٤٣) ، الحاء والطاء والميم ٠ أصل واحد ، وهو كسر الشىء ، يقال : حطمت الناقة : اسنت ، ولحطمته السن : وحطمته السن : أضعفته ، وسميت النار الحطمة لانها تحطم كل شىء ٠

---

(٣٨) لسان العرب مادة (حزن) ٠

(٣٩، ٤٠) معجم مقاييس اللغة ولسان العرب مادة (حشم) (حصر) ٠

(٤١) النساء : ٩٠

(٤٢) التوبة : ٥

(٤٣) معجم مقاييس اللغة ولسان العرب مادة (حطم) ٠

هـذا غيض من فيض الأفعال التى تتعدى باختلاف حركة العين ، وهو من الأمور التى يتعدى بها الفعل القاصر سماعا ٠

ومن خصائص اللفظ فى العربية أنه مرن ، متجدد العطاء ، فقد يأتى الفعل متعديا وغير متعد دون أن تتغير حركة العين ، وقد يتعدى الفعل مباشرة الى شىء ، وبواسـطة الحرف الى شىء آخر مثل (دخل) فانه يتعدى الى المختص من ظرف المكان بغير وساطة فان كان الظرف مجازيا تعدت بـ (فى) نحو (دخلت فى غمار الناس) ٠

وقد جاء المتعدى بنفسه فى التنزيل العزيز : (رب اغفرلى ولوالدى ولمن دخل بيتى مؤمنا)(٤٤) ٠

وجاء المتعدى بالحرف فى قوله تعالى : (اذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون فى دين الله افواجا)(٤٥) ٠

وقد يتعدى الفعل الى المَصادر بنفسه ، والى الاجرام بالحرف غالبا ، قال تعالى : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)(٤٦) ٠

قال أبو حيان : [وأراد يتعدى الى الأجرام بالباء والى المصادر بنفسه كالآية ويأتى أيضا متعديا الى الاجرام بنفسه والى المصادر بالباء ٠

قال :

أرادت عرار بالهـــوان ومن يــــرد عرارا لعمرى بالهوان فقد ظلم](٤٧)

---

(٤٤) نوح : ٢٨

(٤٥) النصر : ٢

(٤٦) البقرة : ١٨٥

(٤٧) البحر المحيط ٤٢/٢

(٤٨) الأعراف : ١١٧

ومن الأفعال التى تأتى لازمة ومتعدية بصيغة واحدة :

ـ (افك) . يقال : افك بمعنى (كذب وزور) ، وافك الشيء : زوره .

وقد جاء الفعل محتملا للدلالتين فى قوله تعالى : (ان الق عصاك فاذا هى تلقف ما يأفكون)(٤٨) ، فيحتمل ان تكون (ما) موصولة ، والتقدير : تلقف ما يأفكونه ويزورونه ، وعليه يكون الفعل متعديا ؛ ويجوز ان تكون مصدرية فلا يلزم تقدير الضمير ويكون المعنى : تلقف افكهم (٤٩) .

ـ (حمز)(٥٠) ، يقال : حمز اللبن يحمز حمزا : حمض ، وحمزه ، قبضة وضمه ، ومن المجاز قولهم : حمز اللوم فؤاده : اى غمه .

ـ (خنس)(٥١) ، تقول العرب : خنست فلانا فخنس : اى اخرته فتأخر ، وخنس الرجل توارى وغاب .

وقد يأتى الثلاثى من باب (فعل) متعديا الى مفعولين ، ومن هذه الأفعال :

زاد : قال تعالى : (والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم)(٥٢) .

سقى : ومنه (وحلو حلوا اساور من فضة وسقاهم ربهم شرابا طهورا)(٥٣) .

---

(٤٩) البحر المحيط ٣٦٤/٤

(٥٠،٥١) لسان العرب مادة (حمز) و (خنس) .

(٥٢) محمد : ١٧

(٥٣) الانسان : ٢١

سـام : قال تعـالى : (واذ تأذن ربك ليبعثن عليهم الى يوم القيامة من يسومهم سـوء العذاب)(٥٤) ٠

هـدى : (أهدنا الصراط المستقيم)(٥٥) ٠

وهـذه الظواهر المتعددة فى مجال التعدية تمثل موضوعا للبحث المستفيض خاصـة فى مجال القرآن الكريم ٠

* * *

اختلاف اللهجات وأثره فى تغير الحركات :

قد تختلف حركة العين فى الفعل ولا يتبع ذلك تغير فى عمل الفعـل أو مدلوله ، وهـذا من قبيل اختلاف اللهجات ، وقد أفرد السيوطى فى المزهر بابا للألفاظ التى اختلفت فيها لغة الحجاز(٥٦) ٠

ومن اختلافهم فى الفعل ان قريشا تقول : حقد يحقد ـ من باب ضرب ـ ، وتميم تقول (حقد) بكسر العين ٠ ومثله : برات من المرض فانا براء عنـد أهل الحجـاز ، وبرئت فانا براد عنـد بنى تميـم وسـائر العرب ٠

ومنه (ضل) ، فاهل نجد يقولون ضللت اضل ـ من باب ضرب ـ وهى اللغة الفصيحة واهل الحجاز يقولون ضللت اضل ـ من باب فرح ـ وبنـو تميـم يكسرون عـين المـاضى ، ويكسرون أو يفتحـون عـين المضـارع)(٥٧) ٠

---

(٥٤) الأعراف : ١٦٧

(٥٥) الفاتحة : ٦

(٥٦) المزهر ٢٧٦/٢

(٥٧) لسان العرب مادة (ضل) ٠

وتنعكس هـذه الظاهرة على القراءات القرآنية ، من ذلك اختلافهم في قراءة (قل ان ضللت فانما اضل على نفسى ٠٠٠)(٥٨) ٠ قرأ الجمهـور (ان ضللت) بفتح اللام (فانما أضل) بكسر الضـاد ، وقرىء بكسر اللام وفتح الضاد على لغة تميم(٥٩) ٠

ونظيره مما اختلفت فيه القراءات :

ـ (يعرش) ، قال تعالى : (وأوحى ربك الى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون)(٦٠) ٠

قرأ ابن عامر وأبو بكـر بضم الراء ، وقرأ الباقون بالكسر ، وهما لغتان(٦١) ٠

والفعل ورد فى القرآن الكريم فى موضوعين ، أحدهما ما تقدم ، والثانى فى الأعراف ١٣٧ وهو بالكسر فيهما ٠

ـ (يعزب) ، قال تعالى : (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا فى كتاب)(٦٢)٠

قرأ الكسائى بكسر الزاى ، وقرأ الباقون بالضم ، وهما لغتان(٦٣) ٠

والفعل ورد فى موضوعين أحدهما فى يونس ، والثانى فى سبأ ٣ ، وهو بالضم فيهما ٠

---

(٥٨) سبأ : ٥٠
(٥٩) البحر المحيط ٢٩٢/٧
(٦٠) النحل : ٦٨
(٦١) حجة القراءات : ٣٩٢
(٦٢) يونس : ٦١
(٦٣) حجة القراءات : ٣٣٤

ـ (عكف) ، قال تعـالى : (فأتوا على قوم يعكفـون على اصنام لهم)(٦٤) ٠

قرأ حمزة والكسائى بكسر الكاف ، وقرأ الباقون بالضم ، وهما لغتان(٦٥) ٠

ولم يرد الفعل فى القرآن الكريم فى غير هـذا الموضوع ٠

ـ (قنط) ، قال تعـــالى : (ومن يقنط من رحمـــة ربـه الا الضـــالون)(٦٦) ٠

قرأ « أبو عمرو » و « الكسائى » بكسر النون ، وقرأ الباقون بفتح النون(٦٧) على قياس (علم يعلم) ٠

والفعل المـــاضى ورد فى القرآن الكريم بفتح العين ، وذلك فى موضع واحد(٦٨) ٠

وجاء المضارع مفتوح العين ايضا فى ثلاثة مواضع ، الزمر ٥٣ ، الروم ٣٦ ، والحجر ٥٦ ويشترط فيما جاء بفتح العين فى المــاضى والمضـــارع أن تكون عينه أو لامه من حروف الحلق مثـــل (وهب) و (منع) ، أما (قنط) فليست عينه أو لامه من أحرف الحلق ٠

والراجح أن فتح العين فى المضـــارع من باب تداخل اللغــات ، ففى كتب اللغــة أن هـــذا الفعل يأتى من باب (ضرب) و (فرح) ،

---

(٦٤) الأعراف : ١٣٨
(٦٥) حجة القراءات : ٢٩٤
(٦٦) الحجر : ٥٦
(٦٧) حجة القراءات : ٣٨٣

ويأتى كذلك على قياس (نصر) ، (حسب) ، (كرم) و (منع) ٠
فعين الماضى يجوز فيها الفتح والكسر والضم ، وكذا عين مضارعه ٠

ـ (ألت) ، قال تعالى : (والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان ألحقنا بهم ذريتهم وما ألتناهم من عملهم من شىء)(٦٩) ٠

قرأ « ابن كثير » وما ألتناهم بكسر اللام ، وقرأ الباقون بالفتح قيل : وهما لغتان(٧٠) ، يقال : ألت يألت من باب (ضرب) ، وألت يألت على قياس (علم) ٠

وقد ذكر « ابن منظور » فى (ألت) المهموز لغة واحدة فى الماضى فحكاه عن « الفراء » فى الأجوف (لات) ، يقال : ألته ولاته حقه بمعنى نقصه ، ودليله على هذه اللغة قراءة (وما لتناهم) بكسر اللام ، واللام فى هذه القراءة هى فاء الكلمة وليست عينها ، وإنما كسرت بعد تحويل (فعل) الى (فعل) بكسر العين ، ونقل حركة العين الى الفاء ـ الاسناد الى ضمير الرفع المتحرك ـ لتكون دليلا على أن العين التى حذفت لالتقاء الساكنين أصلها ياء ٠

ويستفاد من كتب اللغة والقراءات ان الفعل (ألت) المهموز يأتى من باب (ضرب) على نحو ما ورد فى قراءة « حفص » ٠

ويأتى من باب (علم) كما ورد فى قراءة « ابن كثير » ولم يرد الفعل فى القرآن الكريم الا فى هذا الموضوع ٠

وعلى هذا النحو تختلف حركة العين فى ماضى الفعل أو مضارعه

---

(٦٨) الشورى : ٣٨
(٦٩) الطور : ٢١
(٧٠) حجة القراءات : ٦٨٢

وقـد يكون لذلك اثره فى عمل الفعـل او مدلوله او يكون من قبيـل اختلاف اللهجات ٠

* * *

المـــراجع :

- القرآن الكريم ٠

- الاشباه والنظائر فى النحو - جلال الدين السيوطى - مكتبـة الكليات الأزهرية ٠ تحقيق : طه عبد الرءوف سعد ٠

- البحر المحيط لأبى حيان - مكتبة النصر الحديثة (الرياض) ٠

- الخصائص لابن جنى - دار الهدى للطباعة والنشر (بيروت) تحقيق محمد على النجار ٠

- أساس البلاغة للزمخشرى - دار بيروت للطباعة والنشر ٠

- المزهر فى علوم اللغة - جلال الدين السيوطى - مطبعة دار احياء الكتب العربية ٠ تحقيق : محمد أحمد جاد المولى محمد أبو الفضل ابراهيم - على محمد البجاوى ٠

- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - محمد فؤاد عبد الباقى ٠

- تاج اللغـة وصحاح العربية - اسماعيل بن حماد الجوهرى - دار الكتاب العربى (مصر) ٠

- حجة القراءات لابن زنجلة - مؤسسة الرسالة (بيروت) ٠ تحقيق : سعيد الافغانى ٠

ـ شرح شافية ابن الحاجب ـ دار الكتب العلمية (بيروت) ·
تحقيق : محمد نور الحسن ، محمد الزفزاف ، محمد محيى الدين عبد الحميد ·

ـ لسان العرب لابن منظور · اعداد وتصنيف يوسف خياط ـ دار صادر بيروت ·

ـ مثلثات قطرب ـ الدار العربية للكتاب (تونس) · تحقيق : الدكتور رضا السويسى ·

ـ مقاييس اللغة لابن فارس ـ دار احياء الكتب العربية · تحقيق : عبد السلام هارون ط ١

ـ مغنى اللبيب لابن هشام ـ المكتبة التجارية ·

نجاة عبد العظيم الكوفى

* * *

حمـلة عمورية وبائيـة ابى تمـام

د • ابراهيم الدسوقى جاد الرب

حملة عمورية وبائيـة أبى تمـام

د . ابراهيم الدسوقى جاد الرب

من عيون الشـعر العربى فى الحماسة بائية عمورية التى نظمها ابو تمـام حبيب بن أوس الطائى فى امجـد حروب عصر المعتصـم ابى اسحق محمد بن هارون الرشـيد ، تلك القصـيدة الضافية الذائعـة الصيت ، الحافلة بآيات الابداع ، الخالـدة خلود الحدث الجليل الذى دارت فى فلكه . تناولها عـدد من الدارسين ، وعالجها كل حسب منهجه ، وأجمع كل المتعرضين لها على الاعجاب بها . ومازالت ـ مع ذلك ـ قصـيدة مثيرة ، لم ينضب معين ايحاءاتها . وانما شانها فى ذلك يشـبه شأن المعزوفة البارعة تلقى فى روع المنصتين شتى الدلالات .

كان المعتصم حين اقدم على غزوته يسير فى درب من دروب الجهاد المحفوفة بأعظم الأخطار . كان وراءه فى بلاده طابور خامس يتزعمه ابن أخيه العباس بن المـأمون الذى كان يطمع فى الخلافة . وكان ينتشر فى الأطراف اتباع بابك الخرمى الثائر الذى هزمه الافشين ، وان لم يستأصل كل شروره ، وكان يسايره فى حملة الجهاد ذيول العباس ... وكان ينتظره فى داخل بلاد الروم جيش الروم الجرار ، وجيش آخر من الخونة الذين هربوا من بلاده وانضووا تحت لواء الأعداء ، وشعب الروم من حـول الدرب الطـويل الى عمورية ، ووعورة ذلك الدرب وغموضه ، ثم منعة عمورية فى أخريات الدرب . كل هـذه الاخطـار يستخلصها من يطالع ما كتبه الطبرى فى حوادث سنة ٢٢٣ هـ .

وكان غزو الامبراطور تيوفيل لمدينة زبطرة وما حولها من البـلاد

الواقعة على الحدود بينه وبين المسلمين هو السبب المباشر لحملة المعتصم ، يقول الطبرى فى حوادث سنة ٢٢٣ : « أوقع توفيل بن ميخائل صاحب الروم باهل زبطرة فاسرهم وخرب بلدهم . ومضى من فوره الى ملطيـــة فاغار على أهلهـا وعلى حصون المسـلمين الى غير ذلك ، وسبى من المسلمات فيما قيل الف امرأة ، ومثل بمن صار فى يده من المســلمين وسـمل أعينهم وقطـع آذانهم وآنافهم » (١) . عدوان على الأعراض والأبدان والمـال وحمى الوطن ، فيه عنف ، وفيه ضراوة عرف بها الروم منذ كانت دولتهم موحدة لا تكاد الشمس تغرب عنها ... ولكن لا جديد فى الأمر ، فهذا ما كانت تتعرض له منطقة الحدود بين المسلمين والروم من قبل ومن بعـد .

ويذكر ابن الاثير فى كتابه « الكامل » أنه : « لمـا خرج ملك الروم وفعل فى بلاد الاسلام ما فعل بلغ الخبر الى المعتصم . فلما بلغه ذلك استعظمه وكبر لديه . وبلغه أن امرأة صاحت وهى أسـيرة فى ايدى الروم : وامعتصماه ، فاجابها وهو جالس فى سريره : لبيك لبيك . ونهض من ساعته فصاح فى قصره : النفير النفير .... »(٢) .

وفيما ذكره ابن الأثير جـديد بالنسبة لمـا ذكره سلفه الطبرى ، فليس لدى الطبرى فى حوادث سنة ٢٢٣ هـ خبر عن امرأة مستصرخة . وهو خبر يومىء اليـه أبو تمـام فى قصيدته . ويذكر الخازرنجى ـ وهو أحد شراح أبى تمـام ـ فى تعقيبه على البيت الذى فيه الايماءة أن الروم حين غزوا زبطرة كتبت امرأة الى المعتصم :

---

(١) تاريخ الطبرى جـ ٧ ص ٢٦٣ ـ مصر ١٩٣٩

(٢) تاريخ ابن الاثير جـ ٦ ص ٤٨٠ ـ بيروت سنة ١٩٦٥

يا ابن الخلائف من ذؤابة هاشـم ذهبت زبطرة منك ان لم تاتها(٣)

ويضيف صاحب « مروج الذهب » اضافة اخرى اذ يقـول « .. فدخل ابراهيم ابن المهدى على المعتصم فانشده قائما قصيدة طويلة يذكر فيها ما نزل بمن وصفنا ويحضه على الانتصار ، ويحثه على الجهاد فمنها :

يا غارة الله قد عاينت فانتهكى هتك النســاء وما منهن يرتكب

هب الرجال على اجرامها قتلت ما بال أطفالها بالذبح تنتهب(٤)

وما كان للمعتصم الا أن يؤثر فيه انفعال عمه وقصيدته الطويلة التى انشدها قائما غير قاعد ، مستنكرا فيها تصرفات العدو قتل الأطفال وهتك الأعراض ، ملما بما الم به المؤرخون من فظاظة المعتدين .

وبازاء تلك الفظاظة المـألوفة من الروم صمم المعتصم على أن يكون عنيفا العنف الذى يرهب العدو ويردعه ، فكما حشد تيوفيل لغارته على الحدود مائة الف(٥) حشد المعتصم مثل ذلك العدد أو اكثر وجمع له كل صنوف العتاد . يقول الطبرى : « فذكر انه تجهز جهازا لم ينجهز مثله قبله خليفة قط من السـلاح والعدد والآلة وحياض الأدم والبغال والروايا والقرب وآلات الحديد والنفط »(٦) .

---

(٣) ديوان أبى تمام جـ ١ ص ٦٢ هامش ١ ــ مصر سنة ١٩٧٢

(٤) المسعودى مروج الذهب جـ ٣ ص ٣٧٠ ــ مصر سنة ١٩٦٧

(٥) تاريخ الطبرى جـ ٧ ص ٢٦٣

(٦) المصدر السابق جـ ٧ ص ٢٦٤

لقد كان المعتصم يقدر المخاطر المحلية والخارجية المحدقة بالحملة التى عزم على ان يقودها بنفسه ، ويوغل بها فى بلاد الروم فلا يقف قريبا من حدود بلاده كما صنع تيوفيل . ولذا اعد ما استطاع من خطة ورجال وسلاح ، وحرر الوصية فى ماله اذ توقع الاستشهاد واشهد عليها(٧) ، ثم قاد جيشه بنفسه صوب الأناضول الذى كان حتى ذلك الوقت معقل الد اعداء الاسلام ، متحديا المخاطر ، ضاربا عرض الحائط بزعم المنجمين ان الوقت غير مناسب ، وأن عمورية لا تفتح حتى بنضج التين والعنب(٨) .

وليكون الجزاء من جنس العمل كان لابد أن يكون من المعتصم ما ذكره الطبرى : « وأمر كل عسكر منهم أن يكون له ميمنة وميسرة ، وأن يحرقوا القرى ويخربوها ويأخذوا من لحقوا فيها من السبى»(٩) . وسار الجيش على درب الجهاد صابرا على المشقات ، يحالفه النصر فى كل مكان . فلما بلغ أنقرة ــ وكانت من كبريات مدن الروم ــ وجد اهلها قد فروا مذعورين . فواصل سيره حتى بلغ عمورية يوم الجمعة فى نهاية الأسبوع الأول من شهر رمضان(١٠) . وهناك ألقى الجيش عصا التيار ، وحاصر المدينة الكبيرة موطن تيوفيل وأسلافه(١١) .

---

(٧) تاريخ الطبرى جـ ٧ ص ٢٦٤

(٨) ديوان أبى تمام جـ ١ ص ٦٩ ــ ٧٠

(٩) تاريخ الطبرى جـ ٧ ص ٢٦٩

(١٠) المصدر السابق جـ ٧ ص ٢٧٥

(١١) د. زكر المحاسنى ــ شعر الحرب فى أدب العرب ص ١٨٦ ــ مصر سنة ١٩٧٠

وكانت مرابطة المعتصم وفيلقه قبالة جزء ضعيف من السور يقع بين برجين · وقد دل المعتصم على تلك الثغرة فى تحصين المدينة اسير عربى قديم صادف الجيش(١٢) · ومن العجيب أن تعرض المعتصم فى تلك الساعات الحرجة لمحاولة اغتيال لم تفلح ، هم بها أتباع ابن أخيه الطامع فى الخلافة(١٣) ·

وكانت تلك الثغرة هى مقتل المدينة التى لم تلبث أن استسلمت للمهاجمين · وكانت نهاية مقاومتها نزول أحد قادتها الكبار من برجه امتثالا لأمر المعتصم بعد طول تمنع · يقول الطبرى : « ثم نزل ياطس فوقف بين يدى المعتصم ، فقنعه سوطا »(١٤) وكانت نهاية المدينة ما ذكر المسعودى : « وخرج اليه (اى المعتصم)لاوى البطريق الكبير وسلمها اليه · وأسر البطريق الكبير منها وهو ياطس ، وقتل منها ثلاثين الفا ، واقام المعتصم عليها أربعة أيام يهدم ويحرق »(١٥) · وجزاء سيئة سيئة مثلها ، اذ لا محل للعفو فى مثل تلك الحال · واما تيوفيل نفسه فكانت نهايته الموت ، ذهبت نفسه حسرات لما حل بساحته من البلاء ، ولما حاق بجيوشه من الهزيمة الساحقة(١٦) ·

ولا ينكر مؤرخو الروم القدماء فداحة خسائرهم : فيعترفون أن

---

(١٢) تاريخ الطبرى جـ ٧ ص ٢٦٩ ــ ٢٧٠

(١٣) المصدر السابق جـ ٧ ص ٢٧٢ ، ٢٧٤

(١٤) المصدر السابق جـ ٧ ص ٢٧٤

(١٥) مروج الذهب جـ ٢ ص ٣٧١

(١٦) فريد وجدى ــ دائرة معارف القرن العشرين جـ ٤ ص ٤٦٦

قادة عمورية كانوا خمسين هلك اكثرهم ، وأن قتلاهم بلغوا سبعين الفا ٠ ويذكرون ان احد قادتهم ـ وهو ديجنيس اكريتاس ـ نظم بلغته مراثى رثى بها انقرة وعمورية(١٧) ٠

وقبل أن ينهى المسعودى حديثه عن حملة عمورية يقول عن المعتصم : « وأراد السير الى القسطنطينية والنزول على خليجها والحيلة فى فتحها برا وبحرا ٠ فأتاه ما أزعجه وأزاله عما كان عزم عليه من امر العباس بن المأمون ، وأن ناسا قد بايعوه وانه كاتب طاغية الروم ٠ فاعجل المعتصم فى سيره ، وحبس العباس وشيعته »(١٨) ٠

فهل كان فى نيـة المعتصم وامكانه ان يقصر مقاومة القسطنطينية ستة قرون فيعفى محمدا الفاتح من دوره التاريخى الذى كان لا يزال كامنا فى ضميره المستقبل البعيد ؟

فى عهد النبوة كانت النظرة الى الروم ـ أو البيزنطيين كما يدعون فى كتبنا الحديثة ـ انهم الأقرب مودة ، والى الفرس انهم هم العدو ٠ لكن سرعان ما انخرطت الامبراطورية الفارسية فى سلك دولة الاسلام بعد معركة القادسية الطاحنة فى العام الهجرى السادس عشر(١٩) ، ثم معركة نهاوند الحاسمة المسماة « فتح الفتوح » فى العام الحادى

---

(١٧) شعر الحرب فى أدب العرب ص ١٨٧ ـ ١٨٨

(١٨) مروج الذهب جـ ٢ ص ٣٧١

(١٩) د٠ حسن ابراهيم ـ تاريخ الاسلام السياسى جـ ١ ص ٢١٩ ٠ مصر سنة ١٩٦٤.

والعشرين(٢٠) ٠ وحين صارت مستعمرات الروم فى آسيا وأفريقيا اقاليم فى دولة الاسلام ، وحين استعصى وطن الروم على الفتح أول الأمر وتحدى الاسلام بعاصمته العنيدة صار الروم هم اعدى الأعداء ولم يأل الخلفاء جهدا فى فتح القسطنطينية وضم اقليمها الى اقاليم الاسلام اسوة بما حدث فى فارس ٠ ولم يكن احتواء الروم قصارى هم المسلمين ، وانما كانوا يسعون الى المضى قدما فى اوربا غربا وشرقا وشمالا وجنوبا كما مضوا بعد فتح فارس فى شتى انحاء آسيا ، كانوا مصممين على أن يكبر وطن الاسلام ويمتد فى كل اتجاه من كل قارة كانت معروفة بدون استثناء ٠

فان كانت حملة معاوية على القسطنطينية لم تحقق الهدف فقد حاصرتها ايام سليمان بن عبد الملك حملة اعظم(٢١) ٠ فان كان مصير هذه كمصير تلك فقد واصل العباسيون المحاولات ولا سيما هارون الرشيد الذى دوخ الروم على أرضهم ، وزلزل دولتهم(٢٢) ٠ وغير بعيد أن يكون المعتصم قد فكر فى فتح القسطنطينية كما فكر قبله معاوية وسليمان بن عبد الملك ، وأن تكون حملة عمورية هى الأولى فى خطته ، يتلوها غيرها برا وبحرا كما ذكر المسعودى ، ولكن خوفه من المؤامرات فى الداخل ومن تألب القوى عليه فى الخارج قد جعلته يرجىء اكمال الخطة ٠

غير بعيد أن يكون المعتصم قد فكر ذلك التفكير ، وان بدا لنا الآن أن تحقيق الحلم الكبير كان فى تلك المرحلة صعبا جدا لتعقد الظروف

---

(٢٠) المصدر السابق ج ١ ص ٢٢٠

(٢١) د٠ حسن ابراهيم ـ تاريخ الاسلام السياسى ج ١ ص ٢٨٠ ، ٣٢٣

(٢٢) المصدر السابق ج ١ ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦

المحلية والعالمية · ولعل كسر والده شوكة الروم وتمكن قواده هو من أمر بابك الخرمى واخماد ثورته الخطرة(٢٣) مما شجعه على ان يفكر فيما فكر فيه · ومهما يكن الامر فان حملة عمورية من اخطر الحملات التى تعرض لهـا الروم ، وكانت عواقبهـا عليهم من أوخم العواقب · فلنر كيف تحدث عنها ابو تمام · ولا غنى عن الالمـام بفقرات القصيدة قبل كل شىء · والمطلع :

السيف اصـدق أنباء من الكتب   فى حده الحد بين الجد واللعب(٢٤)

والكتب المذكورة هى كتب التنجيم الكاذبة · وتلى هـذا المطلع ابيات الفقرة الأولى وهى تسـعة ، وكلهـا هجوم على التنجيم والمنجمين · وتبدأ الفقرة الثانية بهذا البيت :

فتح الفتوح تعـالى أن يحيط به   نظم من الشعر او نثر من الخطب(٢٥)

وتطول هـذه الفقرة فتبلغ سـتة وخمسين بيتا تدور حول وقائع الحملة فتصور ما جرى من تدمير وتحريق وقتل وسبى ، كما تصـور المعتصم مجاهدا مظفرا مرهوب الجانب ينشد المثوبة لا عرض الدنيا ، وتصور تيوفيل جبانا خائرا ، يعجزه المعتصم فيحاول مصالحته بالاموال دون جـدوى ، فيلوذ بأذيال الفـرار تاركا قواده من خلفـه يواجهون المصير الحالك ·

---

(٢٣) المصدر السابق جـ ٣ ص ٢٤٥ ـ ٣٤٦ ، ٣٤٨ ـ ٣٤٩

(٢٤) ديوان أبى تمام جـ ١ ص ١٤٠

(٢٥) ديوان أبى تمام جـ ١ ص ٤٥

وتنتهى القصيدة بفقرة ثالثة اولها :

خليفة الله جازى الله سعيك عن   جرثومة الدين والاسلام والحسب(٢٦)

وهى فقرة قصيرة عدد ابياتها نصف عدد ابيات الفقرة الأولى . وتنصب على الدعاء للمعتصم والثناء على حسن بلائه فى سبيل رفعة الدين ودحر الكفر .

هذه نظرة عامة الى هيكل القصيدة . فلنر كيف انعكست فيها حملة عمورية ، وماذا فيها من السمات الفنية . ونبدأ بالانعكاس المباشر الذى عالجه احد الدارسين لنكشف المزيد منه . لقد راى ذلك الدارس فى البائية تصديقا للتاريخ حيث اشارت الى المراة المستصرخة ، وذكرت تحذير المنجمين للمعتصم ، ومنعة عمورية ومكانتها بين مدن الروم ، ونكبتها هى وانقرة ، وبلوغ القتلى من الروم عشرات الآلاف ، وطلب نيوفيل للصلح ، كما راى الدارس فيها تكملة للتاريخ اذ ذكرت تعذر الصلح وفرار تيوفيل أمام المعتصم(٢٧) .

ويمكننا أن نضيف الى ما سبق شيئا من عندنا ، فالبيت :

لم يغز قوما ولم ينهد الى بلد   الا تقدمه جيش من الرعب(٢٨)

---

(٢٦) المصدر السابق جـ ١ ص ٧٢

(٢٧) شعر الحرب فى أدب العرب ص ١٨٥ ــ ١٩٢

(٢٨) ديوان أبى تمام جـ ١ ص ٥٩

لعله تصديق لمـا ذكره الطبرى من فرار اهل انقرة من مدينتهم خوفا من المعتصم وكذلك البيت :

رمى بك الله برجيها فهدمهـــا ولو رمىبك غير الله لميصب(٢٩)

لعله تصديق آخر لقصة العربى الذى دل قومه على موضع الضعـف من سور عمورية . والا فما معنى ذكر البرجين ؟ والبيت :

فتح الفتوح تعـالى ان يحيط به نظممنالشعر أو نثر منالخطب(٣٠)

لعله تعبير عما كان الناس يتوقعون من قرب زوال ملك الروم . لكأنهم كانوا يظنون أن الخليفة وقد سـحق الروم فى الاناضول وفتح مدينتين كبيرتين فيه يوشك أن يمضى قدما فيفتح القسطنطينية ، على غرار ما جرى فى المـاضى من احراز النصر فى نهاوند وما تبع ذلك من زوال ملك الاكاسرة . والا فلماذا يصف ابو تمام فتح عمورية بانه فتح الفتوح ؟ أما البيت :

احذى قرابينه صرف الردى ومضى يحتث أنجىمطاياه من الهرب(٣١)

فعله صدى لمقتل معظم القرابين أو القادة الخمسين الذين يبدو ان تيوفيل حشدهم ليواجه بهم الموقف الحرج ، وليعفى نفسه منه اما خوفا

---

(٢٩) ديوان أبى تمام ج ١ ص ٥٩.

(٣٠) المصدر السابق ج ١ ص ٤٥

(٣١) المصدر السابق ج ١ ص ٦٨

على نفســـه ، واما ادخارا لهـا ليوم محتمـل يهاجم فيه المعتصـم القسطنطينية نفسـها .

فاذا انصرفنا عن هـذا الانعكاس الظاهر وتاملنا القصيدة بدا لنا انعكاس من نوع آخر . فانه بازاء الموقف الجليل موقف الجهاد تأثرت هـذه القصيدة تأثرا غريبا لحظناه فى القالب والمضمون .

ولا ادل على جـلال الموقف لدى الشـــاعر من ابيـات ثلاثة فى القصـيدة احدها :

فتـــح تفتـــح أبواب السماء له   وتبرز الأرض فى اثوابها القشب(٣٢)

فاذا كان نصر عمورية صنو نصر نهاوند فى ذهن أبى تمام ، يرجو من ورائه اندحار الروم اعدى أعداء الاســلام ، وسـقوط القسطنطينية العقبة الكئود فى طريق الجهاد ، والنجاح فى دخول أوربا من الشرق بعد أن تعذر من قبل ، وبعد ان أخفق الاستمرار فى فتحها من الغرب من الأندلس (٣٣) ـ اذا كان ذلك كذلك فلا عجب ان يتصور ابو تمام احتفاء الأرض والســماء بالنصر . انه يوشك أن يدعى مشاركة الملائكة فى الأمر كما شاركت يوم بدر . وانه ليقرن هــذا النصر بيوم بدر فيقول :

ان كان بين صروف الدهر من رحم   موصــولة أو ذمام غير منقضـــب
فبين أيــامك اللاتى نصرت بهـــا   وبين أيام بدر أقرب النسب(٣٤)

---

(٣٢) المصدر السابق ج ١ ص ٤٦

(٣٣) د. حسن ابراهيم ـ تاريخ الاسلام السياسى ج ١ ص ٣٣٠

(٣٤) ديوان تمام ج ١ ص ٧٣

لكأن أبا تمام هم بأن يشبه نصر عمورية بنصر بدر فأحجم ، واكتفى بأن قرن هـذا بذلك . ولم يجرؤ على التشبيه كما صنع بالنسبة لنهاوند .

فلم يعد البدء بالنسيب الذى اعتاده ابو تمام وجرى عليه الشعراء أمرا ملائما اذن ، فخرج شاعرنا على هـذا التقليد الفنى ، واندفع يقول :

السيف أصـدق أنبـاء من الكتب ... فى حـده الحد بين الجد واللعب
بيض الصفائح لاسود الصحائف فى ... متونهن جلاء الشُّـك والريب
والعلم فى شهب الأرماح لامعـة ... بين الخميسين لا فى السبعة الشهب
أين الرواية ؟ أم أين النجوم وما ... صاغوه منزخرف فيها ومنكذب ؟
تخرصـا وأحاديثـا ملفقـة ... ليست بنبع اذا عدت ولا غـرب
عجائبا زعموا الأيام مجفلـة ... عنهن فى صفر الأصـفار أو رجب
وخوفوا الناس من دهياء مظلمـة ... اذا بدا الكوكب الغربى ذو الذنب
وصـيروا الأبرج العليـا مرتبة ... ما كان منقلبـا أو غير منقلـب
يقضون بالأمر عنهـا وهى غافلة ... ما دار فى فلك منهـا وفى قطب
لو بينت قط أمرا قبل موقعـه ... لمتخف ما حلبالأوثانوالصلب(٣٥)

لا محل للوقوف على الأطلال وتذكر الظغائن فى هذا المقام ، فليكن الهجوم على التنجيم وكتبه ورجاله بديلا . وبذلك يتحقق توقير المقام الجليل ، كما يتحقق فى الوقت نفسه ـ الاعتزاز بالأثر الشريف القاضى بكذب المنجمين . وهكذا تأثر القالب والمضمون منذ الأبيات الأولى ، اذ

---

(٣٥) ديوان أبى تمام جـ ١ ص ٤٠ ـ ٤٥

زهد الشاعر ان يبدأ قصيدته متغنيا بأهوائه الشخصية فتحول الى بـــدء غير تقليدى ، وجعل هذا البدء وعاء لمضمون دينى ينضح بفرحة المسلم وقد رأى مصداق الأثر الشريف الذى يسم المنجمين بالكذب .

ومن تأثير جلال الموقف الاقتصاد فى مدح المعتصم ، فلا مبالغـة فى التفخيم والتعظيم ، ولا وقف لمعظم القصيدة عليه . وليس أدل على ذلك من أنه لم يذكر الا بعد أربعة وعشرين بيتا . ولم يكد الخليفة يظهـــر حتى توارى ليعود اليـه الشاعر بعد لأى قائلا :

تدبير معتصم ، بالله منتقـــم | لله مرتقب فى الله مرتغب(٣٦)

وواضح ان الشاعر يجعل الخليفة منتقما بالله . ويزيد الفكرة توضيحا بقوله فى بيتين آخرين :

رمى بك الله برجيها فهدمهـــا | ولو رمى بك غير الله لم يصـب
من بعد ما أشبوها واثقين بهــا | والله مفتاح باب المعقل الأشب(٣٧)

لقد عاد الخليفة الى حجمه الطبيعى على غير العادة فى المدائح . فما هو الا انسان لا حول له ولا قوة الا أن يكون سهما يرمى به الله ـ جل جلاله ـ فيصيب . فالله فى الحقيقة هو الفاعل ، هو الفاتح باب المعقل الحصين .

فاذا كان النسيب قد تخلى عن مكانه ـ وهو صدر القصيدة ـ توقيرا للمقام الجليل فانه يرى فى وسطها متنكرا يقوم هناك بدور يلائم المقام .

---

(٣٦) ديوان أبى تمام جـ ١ ص ٥٨ .

(٣٧) المصدر السابق جـ ١ ص ٥٩ ـ ٦٠ .

فبدل ان يقف ابو تمام على اطـــلال الحبيب يقف على اطـــلال مدينــة الأعداء ٠

ماربع ممية معمورا يطيف بـــه غيلان ابهى ربا من ربعها الحرب

ولا الخدود وقد اذمين من حجل اشهى الى ناظرى من خدها الترب

سماجة غنيت منا العيون بهـــا عن كل حسن بدا أو منظر عجب (٣٨)

وبدل ان يتعزل الشاعر فى بنات قومه يتغزل فى نساء الأعداء ، فيقول فى معرض الحديث عن سيوف الجهاد :

كم نيل تحت سناها من سنا قمر وتحت عارضها من عارض شنب

كم كان فى قطع أسباب الرقاب بها الى المحدرة العذراء من سبب

كم أحرزت قضب الهندى مصلتــه تهتز من قضب تهتز فى كثب (٣٩)

كما تغزل فى عمورية وقد تخيلها حسناء منيعة :

وبرزة الوجه قد اعيت رياضتهــا كسرى وصدت صدودا عن أبى كرب

بكر فما افترعتها كف حادثــــة ولا ترقت اليها همــة النـــوب

من عهد اسكندر او قبل ذلك قد شابت نواصى الليالى وهى لم تشب

حتى اذا مخض الله الســـنين لهـــا

مخض البخيلة كانت زبدة الحقــب (٤٠)

---

(٣٨) ديوان ابى تمام جـ ١ ص ٥٦ ــ ٥٧ ٠

(٣٩) المصدر السابق جـ ١ ص ٧١ ــ ٧٢ ٠

(٤٠) المصدر السابق جـ ١ ص ٤٧ ــ ٤٩ ٠

لقد تحول ابو تمام بالشيب عن وجهته الطبيعية ، كما تحول به عن مكانه المعتاد من القصيدة فصارت وظيفته تشبه من بعيد وظيفة غــزل ابن قيس الرقيات فى نساء الأمويين الأعداء(٤١) . ويديهى أن ابا تمــام لم يكن يقصد أن يؤلم الروم أو يغيظهم ، فما كان الروم ليقرأوا بائيتــه أو يستمعوا لها حتى يقرأ هو ويسمع اشعار ديجينيس اكريتاس في رثــاء عمورية(٤٢) وانما كان القصد شفاء نفس المعتصم ، وشفاء نفس الشاعر، وسائر نفوس الجمهور المسلم من المرارة التى عانتهــا من جراء الكارثــة التى نزلت بزبطرة وما جاورها من البلاد المنكوبة .

ويتعرى غزل الشاعر ليصير جنسا :

تصرح الدهر تصريح الغمام لهــا عن يوم هيجاء منها طاهر جنــب

لم تطلع الشمس منهم يوم ذاك على بأن بأهل ولم تغرب على عزب(٤٣)

فان يكن تيوفيل قد فعل بزبطرة ما فعل بها وبما جاورها ، فلقــد كانت حجب المســتقبل تخفى وراءها عقابا اليما ستكشف عنه فى حينه صنيع السحاب اذ ينقشع فان يكن قد اختطف المسلمات وولى ، فهاهم الأهل يثأرون لهن ، ويغتصبون الروميات ، ويتمتعون بهن على أطلال مسقط راسه المحترق ، حتى لم يبق من أهل مدينته المقهورة متزوج ،

---

(٤١) د . طه حسين ، حديث الاربعاء ج ١ ص ٢٥٠ ــ ٢٥٢ ــ مصر سنة ١٩٧٣ .

(٤٢) د . زكى المحاسنى ــ شعر الحرب فى أدب العرب ص ١٨٨ .

(٤٣) ديوان أبى تمام ج ١ ص ٥٥

ولا من المجاهدين اعزبد ، وحتى صار يوم الفتح طاهرا جنبا فى آن واحد ، ظاهرا بالجهاد فيه ، وجنبا بالتسرى ٠

كذلك كان الانعكاس الآخر لجلال المقام ، انه انعكاس غير مباشر ٠ وهو انعكاس مستتر يلوح للمتأمل ، وليس ظاهرا يبدو لأول وهلة ٠ وهو فنى لا تسجيلى ، وقد ساعد على وحدة الجو الجاد للقصيدة ٠ ولو كان أبو تمام افتتح قصيدته بالنسيب التقليدى لما كان النسيب أيا كان لونه بأنسب للمقام من الافتتاح بالهجوم على التنجيم ورجاله ، ذلك الهجوم الذى يبدأ بكلمة السيف ٠ وهل أنسب من السيف كلمة تكون الأولى فى هذا المقام ٠

* * *

فان تكن البائية ذات جو موحد فانها مطردة ، تفضى فقرتها الأولى الى الثانية ، وتفضى الثانية الى الثالثة ، وتلتحم الأولى والثانية والثالثة التحاما لا يخفى على العين المتأملة ٠ فان كانت الفقرة الأولى تكذيبا للمنجمين فالثانية التى اطنبت فى وصف ما جرى للروم ان هى الا دليل من الواقع على كذب المنجمين والتنجيم ٠ وطبيعى أن فقرة الختام دعاء للبطل وثناء عليه ٠

وكم أحسن الشاعر الانتقال من الفقرة الأولى الى الثانية بقوله :

لو بينت قط امرا قبل موقعه   لم تخف ما حل بالأوثان والصلب

فتح الفتوح تعالى أن يحيط به   نظم من الشعر أو نثر من الخطب

فتح تفتح ابواب السماء له   وتبرز الأرض فى اثوابها القشب

يا يوم وقعة عمورية انصرفت   منك المنى حفلا معسولة الحلب

ابقيت جد بني الاسلام فى صعد والمشركين ودار الشرك فى صبب(٤٤)

والى وحدة الجوار والاطراد غنيت البائية بشعور يسرى فى ثناياها ، ويعلو نبضه هنا وهناك من القصيدة . انه شعور بالغلبة تتعدد الوانـه ، ويتسم بالشـماته والتشفى .

ومن الطبيعى أن ينفعل أبو تمام بالنصر انفعال المسلم العادى وزيادة . ومرد زيادة الانفعـال الى أنه ـ من جهـة ـ شاعر مرهف الاحساس ، يتأثر بالحدث أشد مما يتأثر به الفرد العادى والى أنه ـ من جهة أخرى ـ ذو علاقة خاصـة ببطل النصر . فها هى راية الاسلام ترتفع عاليـا ، وها هى أسـوار القسطنطينية ينتعش أمل اقتحامها ، وها هو ثار زبطرة يدرك ، وها هو المعتصم صاحب البلاط وولى النعمة يعود سالمـا ظافرا بعد أن خاطر بنفسه مخاطرة حذره المنجمون مغبتها فظلت القلوب مشفقة عليه الى أن عاد .

وثم خبر قصـير له مغـزاه ورد فى طبعـة حديثة من طبعـات « وفيات الأعيان » ذلك الخبر هو : « وقيل انه كرر انشاد هذه القصيدة ثلاثة أيام ، فقال له المعتصم : لم تجلو علينا عجوزك ؟ قال : حتى أستوفى مهرها يا امير المؤمنين »(٤٥) . ويمضى الخبر فيذكر أن الخليفة امر أن يكافأ على كل بيت من البائية بألف درهم(٤٦) .

---

(٤٤) ديوان ابى تمام جـ ١ ص ٤٥ ـ ٤٧

(٤٥) ابن خلكان ـ وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٢٣ ـ بيروت سنة ١٩٦٩

(٤٦) المصدر السابق جـ ٢ ص ٢٣

ولا يصح ان نفهم من الخبر أنه لا يدل الا على طمع فى المكافاة ، فقد كان بوسع الشاعر ان ينظم قصيدة أو قصائد غير البائية ويدخل بها على المعتصم ، فيكرر مكافاته . وكان المعتصم ـ بلا شك ـ فى حالة من البهجة تجعله مستعدا لسماع المزيد من الشعر وبذل المزيد من العطاء .

انما يدل الخبر ـ فيما يدل ـ على ان الشاعر استخفه انفعال غير عادى لازمه فترة ، فدخل أول يوم على الخليفة فأنشده وخرج ، ثم رجع فى اليوم التالى فدخل منفعلا وانشد وخرج ، ثم عاد فى اليوم الثالث ـ وهو لا يزال منفعلا ـ فاعاد انشاد القصيدة ثالث مرة ، فداعبه الخليفة سائلا : لماذا تعرض علينا عروسا قديمة سبق عرضها ؟

ولو لم يسق لنا ابن خلكان هذا الخبر لوجدنا فى البائية شواهد انفعال الشاعر الزائد . وانك لتجد شعور الشاعر فى كل فقرة ، تجده فى الثانية حادا متوهجا ، وتجده فى الأولى والثالثة وان كان اقل حدة .

فما المنجمون الا عدو ، فهم ـ من جهة ـ خارجون على الدين ، وهم ـ من جهة أخرى ـ قد نعبوا كالغربان على راس المعتصم ليخوفوه ويثبطوا عزمه . وما داموا كذلك فهم عدو ، والقارىء للفقرة الأولى يسترعى انتباهه البيتان :

أين الرواية أم أين النجوم وما صاغوه من زخرف فيها ومن كذب
تخرصا واحاديثا ملفقة ليست بنبع اذا عدت و لاغرب(٤٧)

---

(٤٧) ديوان أبى تمام جـ ١ ص ٤٢

فهنا يعلو نبر الشـــعر لعلو نبض الشـــعور ، ويخيل للمرء أن ابا تمـام يصيح رافعا يمناه وقد انحسر كمه عن ذراعه ، متلفتا ذات اليمين وذات الشـمال ، عساه يجد المنجمين الكذبة ليلطم وجوههم ٠

ولا يكاد نبض الشـعور يهدأ بعد هذين البيتين حتى يعود الى العلو فى أول الفقرة التالية :

يا يوم وقعـــة عمورية انصرفـــت عنك المنى حفلا معسولة الحلـــب

ابقيت جد بنى الاسلام فى صـــعد والمشركين ودار الشرك فى صبب (٤٨)

وهنا يخيل للقارىء أن ابا تمـام قد مد ذراعيه عاليتين ، وقد انحسر كماه عن كتفيه ، وراح يصيح منفعلا أعلى صياح ، ثملا بالنصر ، يرقص قلبه طربا ٠ ولم لا ؟

بل ان الشـعر نفسه لذو ايقاع راقص حيث يقول الشـاعر :

هيهات زعزعت الأرض الوقور به عن غزو محتسب ، لا غزو مكتسب (٤٩)

بل حيث يقـول :

تدبير معتصم ، بالله منتقـــــم لله مرتقب ، فى الله مرتغب (٥٠)

---

(٤٨) المصدر السابق جـ ١ ص ٤٦ ـ ٤٧

(٤٩) المصدر السابق جـ ١ ص ٦٥

(٥٠) المصدر السابق جـ ١ ص ٥٨

وحيث يقــول :

كم احرزت قضب الهندى مصلتــة . تهتز من قضب تهتز فى كثب(٥١)

فالسجع الداخلى فى هــذه الابيات ليس من المحســنات البديعية الجوفاء ، وانما هو معبر عن طرب شديد يرقص القلوب والأبدان .

* * *

ومن مزايا القصيدة ـ الى جانب وحدتها العضوية وثرائها بالشعور ـ السخرية البارعة من المنجمين والروم على السواء . وفى فقرة التنجيم الأولى نلمح هــذه الســخرية . ونلمحها مرة أخرى فى الفقرة التاليــة فى هــذا البيت :

تسعون الفا كآساد الشرى نضجت أعمارهم قبل نضج التين والعنب(٥٢)

والشــاعر فى هــذا البيت لا يســـخر من المنجمين وحدهم ، وانما يســخر منهم ومن الروم ، فهو لا يقصد ظاهر التشبيه أن يجعل صرعى الروم كالأسود ، ولكنه يقصد السخرية منهم . وما أبرع سخريته من الامبراطور المولى اذ يقول :

لما رأى الحرب رأى العين توفلس ـ والحرب مشتقة المعنى من الحرب

غدا يصرف بالأموال جريتهــا فعزه البحر ذو التيــار والحــدب

---

(٥١) ديوان أبى تمام ج ١ ص ٧٢

(٥٢) المصدر السابق ج ١ ص ٦٩

هيهات زعزعت الأرض الوقور بـه ... عن غزو محتسب لا غزو مكتسب
لم ينفق الذهب المربى بكثرتـه ... على الحصى وبه فقر الى الذهب
ان الأسود أسود الغيل همتهـا ... يوم الكريهة فى المسلوب لا السلب
ولى وقد الجم الخطى منطقـه ... بسكتة تحتها الأحشاء فى صخب
أحذى قرابينه صرف الردى ومضى ... يحتث أنجى مطاياه من الهـرب
موكلا بيفاع الأرض يشرفـه ... من خفة الخوف لا من خفة الطـرب
ان يعد من حرها عد والظليم نقـد ... أوسعت جاحمهامن كثرة الحطب(٥٣)



هنـات :

هذا وكم فى البائية من الاستعارات الغريبة والتشبيهات الطريفة التى كانت موضع اعجاب القدماء والمحدثين(٥٤) . وكم فيها من المحسنات البديعية ـ ولا سيما الجناس والطباق ـ التى تسترعى الانتباه .

وفى رأينا الا غبار على الوان البيان فى هذه القصيدة عدا تشبيهين ، أولهما فى رواية البيت :

---

(٥٣) المصدر السابق جـ ١ ص ٦٤ ـ ٦٩

(٥٤) انظر للدكتور شوقى ضيف « الفن ومذاهبه فى الشعر العربى ص ٢٥٦ ـ ٢٦٢ ـ مصر سنة ١٩٦٩ و « العصر العباسى الأول » ص ٢٨٣ ـ ٢٨٥ ـ مصر سنة ١٩٦٩

من بعد ما اشبوها واثقين بهـــا والله مفتاح باب المعقل الأشب(٥٥)

فجعل الله ـ سبحانه ـ مفتاحا اساءة فى التعبير تجنبها شـوقى بالاحتراز فى بيته من الهمزية :

والله ـ جل جلالـه ـ البنـاء(٥٦)

والرواية الاقل شهرة : والله فتاح باب .... « أمثل »(٥٧) .

والتشبيه الثانى ـ وهو تشبيه ـ وهو تشبيه ملابس لاستعارة ـ ماثل فى البيت :

حتى اذا مخض الله السنين لهـــا مخض البخيلة كانت زبدة الحقب(٥٨)

فقول أبى تمام : مخض الله السنين مخض البخيلة تصوير غير لائق . وغريب أن يقول شارح الديوان : « هـذه اسـتعارة لم تسـتعمل قبل الطائى »(٥٩) وليت ابا تمام بنى الفعل « مخض » للمجهول فقال : حتى اذا مخضت تلك السنون ....

---

(٥٥) ديوان ابى تمام جـ ١ ص ٦٠

(٥٦) احمد شوقى ـ الشوقيات جـ ١ ص ٣٧ ـ دار الكاتب العربى ـ بيروت . د ت

(٥٧) ديوان ابى تمام جـ ١ ص ٦٠ الهامش ١

(٥٨) المصدر السابق جـ ١ ص ٤٩

(٥٩) المصدر السابق جـ ١ ص ٤٩

أما ألوان البديع التى كانت تروق معاصرى الشاعر وأجيالا بعدهم فهى هينة الشأن ما لم تؤد وظيفة كتلك التى رأيناها فى الأبيات ذات السجع الداخلى . ويحمد لهذه القصيدة أن محسناتها ـ على كثرتها ـ قد غطت عليها مزاياها الا ما ندر ، كما فى البيت :

بيض الصفائح لاسود الصحائف فى متونهن جلاء الشك والريب(٦٠)

فالجناس فى الشطر الأول يعسر النطق ويعثره . ويكاد الشارح يأخذ على هـذا البيت حشوا اذ يقول : « والشك والريب واحد »(٦١). ولسنا مع الشارح فى هـذا المـأخذ ، فبين الكلمتين اختلاف يحول دون مؤاخذة الشـاعر بايرادهما فى بيته متجاورتين .

ونحن مع ابن المستوفى فى تعقيبه على رواية البيت :

فتح الفتوح تعالى أن يحيط بــه نظم من الشعر أو نثر من الخطب(٦٢)

نحن معه اذ يقول : « وأنا أكره رواية : تعالى وما بعدها لأن مثله يقع فى الثنـاء على الله عز وجل » وخير منهـا الرواية الأخـرى : المعلى(٦٣) .

---

(٦٠) المصدر السابق جـ ١ ص ٤٠

(٦١) المصدر السابق جـ ١ ص ٤١

(٦٢) المصدر السابق جـ ١ ص ٤٥

(٦٣) ديوان أبى تمام جـ ١ ص ٤٥ الهامش ٣

وفى تعقيب للصولى على البيت :

ومطعم النصر لم تكهم اسـنته يوماولاحجبت‌عن‌روح‌محتجب(٦٤)

يقول : « اول من قال بهذا علقمة بن عبده ، فقال :

ومطعم النصر يـوم النصر مطعمه انى‌توجه ، والمحروم محروم(٦٥)

وفى تعقيب آخر على البيت :

لمـا راى الحرب راي العين توفلس والحرب‌مشتقة‌المعنى‌من‌الحرب(٦٦)

يرى أن ابى تمام نظر فى بيته السابق الى بيت النابغة الجعدى :

وتستلب البهم التى كان ربهـا ضبينابهاوالحرب‌فيهاالحرائب(٦٧)

والصلة بين الشطر الثانى من البيت الأخير وبين الشطر الثانى من البيت السابق له واضحة ، واوضح منها واقوى الصلة بين الشطر الأول من كلا البيتين السابقين للبيتين الأخيرين ، فقد اشتركا فى المجاز اللافت للنظر « ومطعم النصر » .

---

(٦٤) المصدر السابق جـ ١ ص ٥٨

(٦٥) المصدر السابق جـ ١ ص ٥٨ هامش ٥

(٦٦) المصدر السابق جـ ١ ص ٦٤

(٦٧) المصدر السابق جـ ١ ص ٦٤ هامش ٣

ويمكننا ان نضيف مثلا آخر ، فالبيت :

يوم وقعة عمورية انصرفت منك المنى حفلا معسولة الحلب (٦٨)

يذكرنا قول ابى ذؤيب الهذلى متغزلا :

وان حديثا منك لو تبذليته جنى النحل فى البان عوذ مطافل (٦٩)

فتصوير الأمانى حليبا معسولا بالاستعارة هو من قبيل تشبيه حديث المحبوبة باللبن الذى خلط بعسل النحل ٠ ولا على ابى تمام اذا استعار عبارات وصورا فقد كان يحفظ الكثير من الشعر والرجز ، فكان ما يحفظه يرفده وهو ينظم قصائده عفوا او عن قصد ، ولم يكن هو بدعا فى ذلك ٠

بل نجد فى البائية ما هو شركة بينها وبين قصيدة اخرى للشاعر نفسه ، فهو يقول فى الحسن بن سهل :

كأنما هو من أخلاقه ابدا ـ وان ثوى وحده ـ فى جحفل لجب

فهذا البيت وثيق الصلة بالبيت :

لو لم يقد جحفلا يوم الوغى لغدا من نفسه وحدها فى جحفل لجب

ويقول فى نسيب قصيدة مدح بها محمد بن عبد الملك الزيات :

---

(٦٨) المصدر السابق ج ١ ص ٤٦

(٦٩) ديوان الهذليين ـ القسم الأول ص ١٤٠ ـ مصر سنة ١٩٦٥

(٧٠) ديوان ابى تمام ج ١ ص ١٤٤

(٧١) المصدر السابق ج ١ ص ٥٩

خفت دموعك فى أثر الحبيب لدن خفت من الكثب القضبان والكثب(٧٢)

والاستعارتان فى الشطر الثانى هما فى قوله فى بائية عمورية :

كم احرزت قضب الهندى مصلتة تهتز من قضب تهتز فى كثب(٧٣)

بل ثم فى ملحق ديوان ابى تمام قصيدة بائية من بحر الكامل الأخذ ، رجح محقق الديوان أنها منحولة لانفراد احدى المخطوطات بذكرها دون سائر مخطوطات الديوان ، ولاغفال شراح الديوان لها ما عدا محمد بن عبد الله الخطيب ، ولأنها مقلدة لبائية عمورية ، « فهى مليئة بكثير من الفاظها ومجازها وطباقها وجناسها وكثير ايضا من معانيها »(٧٤) .

والحق أن بائية بحر الكامل الأخذ حافلة بالعديد من مفردات بائية عمورية ومجازها وبديعها فهما مشتركتان فى : الخد الترب ، والضحى الشحب ، والخرد العرب ، والساحات والرحب ، والجد واللعب ، والافتداء بكل أم برة وأب ، والمعسولة الحلب ، والصعد والصبب ، ولم تطب ، وحسبان الشمس لم تغب ، والجثو على الركب والجحفل

---

(٧٢) المصدر السابق ج ١ ص ٢٣٩

(٧٣) المصدر السابق ج ١ ص ٧٢

(٧٤) المصدر السابق ج ١ ص ٦١٣

اللجب ، وهمة النوب ، وغير ذلك مثل : القشب ، والسرب ، والكرب ، والنسب وصخب الى آخر كلمات القافية(٧٥) .

ولا مانع ان اشتركت القصيدتان فى المعجم والمجاز والبديع وانفردت احداهما بنسخة وشارح ان تكونا لأبى تمام معا . فان كان الشاعر قد أطال فى وصف الربيع فى مدحة بحر الكامل فلقد صنع الصنيع نفسه فى مدحته المشهورة التى مطلعها :

رقت حواشى الدهر فهى تمرمر وغدا الثرى فى حليه يتكسر(٧٦)

وكان أبا تمام لم يكتف بأن يكرر انشاده لبائية عمورية بين يدى المعتصم فى غير يوم ، فبدا له فى يوم أن يفىء الى ظلها فيقطف طرفا من كلمها وبيانها وبديعها فينظمه فى سلك الكامل مديحا لأحمد بن عبد الكريم .



---

(٧٥) من بائية بحر الكامل جـ ٤ ص ٦١٣ وما بعدها انظر الأبيات : ٢ ، ٥ ، ٦ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٨، ٣١ ، ٣٦ ، ٤٣ ، ١ ، ٣ ، ٤ ، ٨ ، ٩ ، ومن بائية عمورية جـ ١ ص ٤٠ وما بعدها أنظر الأبيات : ٢٣ ، ٢٨ ، ٤٦ ، ٢١ ، ١ ، ٣١ ، ١٣ ، ١٤ ، ٦٠ ، ٢٧ ، ٦٢ ، ٤٠ ، ١٧ ، ١٢ ، ٢٣ ، ٢٠ ، ٧٠ ، ٥٥

(٧٦) ديوان أبى تمام جـ ٢ ص ١٩١

المصـــادر والمراجـــع

ـ ابن الاثير (على بن محمد بن عبد الكريم) :
الكامل فى التاريخ ـ بيروت سنة ١٩٦٥

ـ ابن خلكان (شمس الدين ابو العباس احمد بن ابراهيم) :
وفيات الأعيان (تحقيق احسان عباس) ـ بيروت سنة ١٩٦٩

ـ ابو تمام (حبيب بن أوس الطائى) :
ديران ابى تمام (طبعة دار المعارف) ـ القاهرة سنة ١٩٧٢

ـ احمد شوقى
الشوقيات (تحقيق احمد الحوفى) ـ بيروت د . ت .

ـ د. حسن ابراهيم :
تاريخ الاسلام السياسى والاجتماعى والثقافى ـ مصر سنة ١٩٦٤

ـ د. زكى المحاسنى :
شعر الحرب فى أدب العرب ـ القاهرة ١٩٧٠

ـ د. شوقى ضيف :
الفن ومذاهبه فى الشعر العربى ـ القاهرة سنة ١٩٦٩
العصر العباسى الأول ـ القاهرة سنة ١٩٦٩

ـ الطبرى (محمد بن جرير) :
تاريخ الطبرى ـ القاهرة سنة ١٩٣٩

ـ د. طـه حسـين :
حديث الأربعاء / الجزء الأول ـ مصر سنة ١٩٧٣

ـ المسعودى (أبو الحسين على بن الحسين) :
مروج الذهب (طبعة دار الشعب) ـ القاهرة سنة ١٩٦٧

ـ ديوان الهذليين / القسم الأول (مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية)
ـ مصر سنة ١٩٦٥

* * *

لمحـة عن شـعر السـلطان سليمان القانونى

د • زينب سعد زغلول ابو سنة

لمحة عن شعر السلطان سليمان القانونى

د · زينب سعد زغلول أبو سنة

زخر تاريخ الأسرة العثمانية بالسلاطين الشعراء الذين أولوا الشعر اهتماما كبيرا · ذلك أن بعض سلاطين آل عثمان وبعض أمرائهم كانوا شعراء ، وكانوا مولعين بالأدب ، يكرمون أهله ، وكانت مجالسهم علم وأدب ، يحضرها العلماء والشعراء حيث ينالون منهم العطايا والهبات ·

وشعر هؤلاء السلاطين متفاوت فى الجودة والوفرة ، فاذا كان بعضهم قد اكتفى بنظم أبيات شعرية قليلة كالسلطان أورخان الأول (٦٥٦ ـ ٧٢٦ هـ) (١٢٥٨ ـ ١٣٢٥ م) ، فقد ترك بعضهم الآخر دواوين شعرية كاملة كالسلاطين محمد الفاتح (٨٣٣ ـ ٨٦٦ هـ) وبايزيد الثانى (٨٥١ ـ ٩١٨ هـ) (١٤٤٧ ـ ١٥١٢ م) وسليم الأول (ت ٩٢٦ هـ) ، وسليمان القانونى (٩٠٠ ـ ٩٧٤ هـ) (١٤٩٤ ـ ٩٧٤ هـ) وغيرهم ·

ويرى معظم مؤرخى الأدب التركى من الأتراك(١) والأوروبيين(٢) فى السلطان « مراد الثانى » (٨٠٦ ـ ٨٥٥ هـ) (١٤٠٣ ـ ١٤٥١ م) أول من نظم شعرا جيدا ، وان كان قليل الكم ، مليئا بالمعانى الحسية ·

واذا تتبعنا بنظرة تاريخية اسماء السلاطين الذين كتبوا شعرا وجدنا أولهم عثمان بن ارطغرل فاورخان (٦٨٠ ـ ٧٦١ هـ) ثم مراد الأول (٧٢٦ ـ ٧٩١ هـ) (١٣٢٦ ـ ١٣٨٩ م) فبايزيد الأول ت ١٤٠٢ م) ثم محمد الأول (ت ١٤٢١ م) (٧٨١ ـ ٨٢٤ هـ) فمراد الثانى (٨٠٦ ـ ٨٥٥ هـ) (١٤٠٣ ـ ١٤٥١ م) ثم محمد الفاتح (٨٣٣ ـ ٨٦٦ هـ) فولده بايزيد الثانى (١٤٤٧ ـ ١٥١٢ م) (٨٥١ ـ ٩١٨ هـ) ثم سليم الأول (ت ١٥٢٠ م) (ت ٩٢٦ هـ) فسليمان القانونى

ـ كما سنرى ـ يفخر بشخصه او انتصاراته، بل كتب غزاليات عديدة فى معان تكاد تقرب مما يكتب فى غرض الحكمة ، وكثيرا ما اشار الى الدنيا الفانية وقسوة الفلك ، وكان يدعو صراحة الى ترك اللهو فالموت هو المثوى الأخير .

(عصره الأدبى)

(٩٠٣ ـ ١٠٠٣ هـ) (١٥٠٠ ـ ١٦٠٠ م)

يعتبر هذا العهد ذروة الشعر الكلاسيكى فى الأدب العثمانى (٩) . وامكن للشعراء الأتراك لأول مرة الوقوف جنبا الى جنب مع كبار شعراء الفرس (١٠) .

لقد حدث فى تلك الفترة تطور فنى هائل فى اسلوب الشعر العثمانى ، واصبح الهدف الرئيسى لتلك المدرسة الشعرية لا ينصب فقط على الصدق فى التعبير ، بل على البحث عن الكلمات الرشيقة والصنعة الجيدة فى استخدام اللغة (١١) .

ولم يشهد عصر آخر مثل هذا العدد الهائل من الشعراء الذين اجاد معظمهم فى مضمار الشعر . كذلك لم يحدث ان عرفت سماء الشعر التركى العثمانى كوكبة براقة أمثال هؤلاء الشعراء واهمهم فضولى (٩١٢ ـ ٩٧٠ هـ) (١٤٩٥ ـ ١٥٥٦ م) وهو احد اصدق الشعراء الذين انجبهم الشرق .

ولا يمكن لنا ان نصادف احدا من شعراء الترك ينافس « باقى » (٩٣٣ ـ ١٠٠٨ هـ) (١٥٢٦ ـ ١٦٠٠ م) فى جمال التعبير اللغوى . وقد اطلق عليه معاصروه لقب ملك الشعراء . وتميز « لامعى » (ت ٩٤٠ هـ) (١٤٧٢ ـ ١٥٣٢ م) بتنوع الموهبة الشعرية ، وتفوق على الكثيرين من شعراء الترك العثمانيين فى خصوبة عبقريته .

(٩٠٠ ــ ٩٧٤ هـ) (١٤٩٤ ــ ١٥٦٦ م) ثم سليم الثانى (٩٣٠ ــ ٩٨٢ هـ) (ت ١٥٧٤ م) فالسلطان أحمد الأول (٩٩٨ ــ ١٠٢٦ هـ) (١٦٠٣ ــ ١٦١٧ م) (٣) .

لقبــــه :

سليمان الأول هو عاشر سلاطين آل عثمان ، يلقبه الأوربيون بالأعظم ، بينما يلقبه الترك بالقانونى نسبة الى مجموعة القوانين التى سنت فى عهده . اما هو اتخذ لنفسه اسم « محبى » (٤) لقبا فى الشعر .

(ميلاده ــ وفاته) :

ولد سليمان فى غرة شعبان سنة ٩٠٠ هجرية الموافق ٢٧ ابريل ١٤٩٤ ميلادية (٥) . وتوفى فى ٢٠ صفر عام ٩٧٤ هـ الموافق ٦ سبتمبر عام ١٥٦٦ ميلادية (٦) .

شــخصيته :

قاد سليمان فى مدة سلطنته التى بلغت ستة واربعيــن عـاما ثلاث عشرة حملة ، وحقق فيها انتصارات باهرة (٧) .

لم يكن عقل وفكر سليمان بالمتحجر المتصلب ، بل كان يدرس جميع اعماله وشئونه دراسة جيدة ، ويسند كل عمل الى المتخصصين فيه ، ثم يتخذ بعد ذلك قراراته . وقد كان عنيدا وجسورا الى درجــة متطرفة ، الا انه لم يكن فى شراسة ابنيه وتعطشه للحروب والدماء (٨) .

تميزت شــخصيته بالبساطة والتواضع ، ومما يؤكد تواضعه الجم انه لم يكن يفخر بابهة الســلطة والسلطان ، ولم نره فى ديوانه الشعرى

كان عصر سليمان القانونى عصرا ذهبيا لفن المثنوى ، كما ازدهرت فى عهده تذاكر الشعراء (تراجم الشعراء) ، وتفوق منهم اربعة هم « سهى بك » (ت ٩٥٥ هـ) (ت ١٥٤٨ م) ولطيفى (ت ـ ٩٩٠هـ) (١٤٩١ ـ ١٥٨٢ م) وعاشق جلبى (٩٢٦ ـ ٩٧٩ هـ) (ت ١٥٦٨هـ) وعهدى البغدادى (ت ـ ١٠٠١ هـ) (ت ١٥٩٣ م) .

اختلفت الآراء حول شخصية السلطان الذى أنشأ وظيفة كاتب الوقائع الرسمية « شاهنامه جى »(١٢) ، فعلى حين يذكر « جب » أنه كان السلطان سليمان القانونى ، يذكر بعض المؤرخين الآخرين أمثال (محمد زكى باك آلين) انه كان السلطان محمد الفاتح .

« جهود سليمان القانونى من اجل الأدب والشعر »

لم يحدث أن أولى اى سلطان عثمانى الشعر والأدب بعامة اهتماما بالغا مثلما فعل السلطان سليمان القانونى(١٣) ، وقد كان هو نفسه شاعرا جيدا كما سنوضح فى بحثنا هذا .

ويقر معظم كتاب السير والتراجم ان خمسة من ابنائه كانوا من بين الشعراء الغنائيين ، ويعتقد بعض مؤرخى الأدب العثمانى ان ابنه الأمير سليم « السلطان سليم الثانى » الذى خلفه على العرش هو افضل ناظمى الشعر العثمانى بين السلاطين الشعراء(١٤) .

كانت جهود سليمان لرعاية الادب والشعر تلقى اهتماما كبيرا من وزيره الأعظم « ابراهيم باشا »(١٥) ، وكذلك من الدفتردار « اسكندر جلبى »(١٦) ، اما الصدر الأعظم التالى « رستم باشا »(١٧) فقد كان الوحيد من بين رجال السلطان الذى لا يكترث بفن الشعر . ومن الجدير بالذكر ان ابرز شعراء ذلك الحين كـ « باقى » و « خيالى » و « لامعى » و « رحمى » كانوا يتمتعون برعاية البلاط السلطانى وحماية السلطان سليمان بصفة شخصية(١٨) .

ديوان سليمان « مجبى »

من ناحية الشكل :

طبع ديوان « مجبى » باستانبول عام ١٣٠٨ هجرية الموافق ١٨٩٣ ميلادية وذلك تحت رعاية وتوجيهات حضرة « عادلة سلطان » كريمة السلطان الغازى محمود الثاني (١١٩٩ ـ ١٢٥٥ هـ) كما جاء فى صدر الديوان .

ويقع الديوان فى ٢٣٦ صفحة ، وتوجد منه نسخة مطبوعة بالأحرف العربية بمكتبة جامعة القاهرة برقم (٧٦٠٠ ت) ، كذلك توجد منه عدة نسخ مخطوطة بمكتبة السلطان « محمد الفاتح » بأرقام ٣٩٢ ، ٣٩٤ ، ٣٢٣ . كما توجد نسخة فى متحف « آيا صوفيا » بالسليمانية مقيدة برقم ٣٩٧١ .

طبع الديوان بعد ذلك عدة طبعات بالأحرف التركية الحديثة ، صدر آخرها عام ١٩٨٠ فى ثلاثة أجزاء تحتوى على ثمان وخمسمائة صفحة .

من ناحية المضمون :

عند تصفحنا لديوان « مجبى » نجده منظوما فى الغزل(١٩) ، وتخلو غزلياته من أغراض المدح والهجاء والرثاء والفخر والوصف .

كتب سليمان اشعار ديوانه بالتركية والعربية والجغطائية ، وباجادة تامة لتلك اللغات ، ولا يتأتى هذا الا بعد بذل جهد كبير خاص من جانبه ورغبة حقيقية فى تملك ناصيته اللغة ، وهى الاداة الأساسية لكتابة الشعر .

وتدل معظم غزليات الديوان على شخصيته دلالة واضحة تنم عن عظمة روح ناظمها « فعلى الرغم من أن سليمان من اكثر السلاطين قوة ونجاحا ، الا أنه لم يسكر بنشوة السلطة ولم ينس ابدا أن ينظر الى القيمة الحقيقية للمجد الزائل الذى أصاب منه نصيبا كبيرا .

تجلت هذه المعانى فى اكثر من غزلية من غزلياته ، فها هو يقول فى احداها :

(من ارتضى الفقر لا يريد قصرا ولا ايوانا
لا يريد خبزا أو ماكلا غير زاد الألم
من تربع على عرش الاستغناء ، وارتضى القناعة
لا يريد أن يكون سلطان الأقاليم السبعة حتى يكون حرا طليقا
ان الذى تشع آهاته على العالم
لا تساوى الشمس امامه ذرة ، ولا يبتغى القمر المنير
من يقيم فى حى الحبيب هو الذى يكون من أهل العشق
لا يفعل كالمجنون ويطلب الصحراء والجبل
إن قصر ملك العشق مفتوح ، فليأت من يرغب
لا يمنع من دخوله احد ، اذ ان أهل العشق لا يريدون
الذى يعرف جفاء الحبيب أكثر من وفائه
لا يمن على أحد ، ولا يطلب علاجا لآلامه
يامحبى من يرتشف كأسا من يد المحبوب
لا يريد ماء الحياة المنعش وان سقته يد الخضر)(٢٠) .

***

ومن العجيب أن يتحدث سلطان عظيم كسليمان القانونى الذى كاد معظ مؤرخى الدولة العثمانيــة يجعلونه أعظـــم ســلاطينها على الاطلاق ـ عن الفلك والدهر الغادر فنراه يقـول :

(لقد ابتليت يوما بعد يوم باضطهاد الفلك لى
ولا عجب اذ أن حال الفلك هكذا منذ الأزل
لا تغتر بالدهر انه سيجعلك بلا مأوى

فسعادة واقبال الفلك يشبهان علم الصياح
اذ انه يسعد لعدة ايام ثم يعود فيصيب بالكدر
لم يقر للفلك قرارا يوما او شهرا او عاما
فلتأخذ العبرة ايها القلب من اسكندر ودارا وخسرو
اذ ان هذا الفلك الهرم لم يمل الى اى منهم قيد انملة
يامحبى ان الفلك يقول ان احدا لا يأمل متى الوفاء
وهكذا ينادى مناديا صار خلال ليل نهار)(٢١)



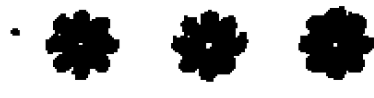
تجلت فى الأبيات السالفة حكمة انسان عركتـه الحياة بخيرها وزهد فيها ، ولم ينخدع بمظاهر الأبهة والسلطة وانما كان على يقين من ان كل ذلك مصيره الزوال ، وهى نظرة حكيمة عاقلة ، تدل على عمق ايمان صاحبها بالله فهو وحده القادر القهار .

ويحاول محبى أن يحط نفسه آخذا العظمة من اكثر من ملك من ملوك وسلاطين العالم .. وقد انهى محبى ابيات غزليته بكلمة « جرخ » « الفلك » . وتعدد الجناس الناقص فى القصيدة كما كان فى الفاظ (حال ـ اقبال ـ منال ـ زال) .

ويظهر تواضع محبى وزهده ايضا فى قصيدة اخرى يقول فيها :

(ليس فى عيون الورى جميلا كالثروة
غير ان ثروات العالم لا تساوى لمحة من العافية
ما يسميه الناس ملكا ليس سوى صراع عريض وحرب لا تكل
ليست فى العالم سعادة تساوى سعادة الخلوة
دع المرح والسمر فالموت مثواهما الأخير
فان اردت الحب الباقى (الخالد) فليس هناك مثل تقوى الله
ايام عمرك حتى لو كانت تحاكى رمال الصحراء غددا

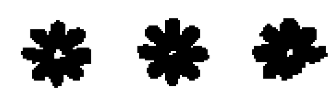
فانها فى عمر الزمان لن تمكث قدر ساعة
يامحبى اذا كنت تبغى الراحة ، فانكص عن هموم الأرض
ليس من سكينة تزومها مثل صومعة الناسك)(٢٢)



كان السلطان سليمان يردد تلك الأبيات السالفة أثناء مرضه وما أجمل ما بها من حكم ومواعظ ، وسر جمالها انها تصدر عمن توفرت له اسباب السعادة فى الدنيا من جاه ومال وانتصارات متتالية .

تناثرت فى ديوان محبى القصائد ذات الطابع الدينى ، منها ماكان فى توحيد الله ومنها ما كان فى المديح النبوى . يقول محبى فى احدى غزلياته مستهلا ديوانه :

(ان ذكر بسم الله الرحمن الرحيم
لجلى على كل خفى وانك لعليم
انى متألم فداونى
اذ انك لكل المرضى الطبيب
حمدا لله حيث انك جعلت هؤلاء العباد
أمة محمد يا كريم
لتحفظ ايمانى حتى آخر أنفاسى
عل الشيطان الرجيم لا يجد سبيلا اليه
ياالهى بحق حرمة مصطفى (ﷺ)
يسر لنا جنات النعيم
ولا تحرم عبدك « محبى » من رحمتك
يوم القيامة يا رحيم)(٢٣)



انها بداية موفقة للديوان ، حيث تاتى البسملة فى الشطر الأول .

ويتجلى فى الغزلية ايمان قوى بعظمة الخالق وقدرته ، وخشوع من جانب الشاعر ، ورجاء فى رحمة الله .

لم ينس « محبى » فى تقربه لله عز وجل ان يذكر مصطفـــاه وخاتم رسله سـيدنا محمد صلى الله عليه وسلم متوسلا به . وقد اتسمت كلمات الغزلية بالوضـوح والمباشرة ، وانعدمت بها الصـور والأخيلة ، فهدفه الشـاعر واضح ولا حاجة به الى محسنات أو بدائع .

ان مدح الرسول صلى الله عليه وسلم كان غرضا رئيسيا من اغراض الشعر التركى العثمانى ، رغم انه كثيرا ما كان يجىء فى افتتاحيات القصائد التى قد تتخذ لها موضوعا آخر ، مما يؤكد ان مدح الرسول صلى الله عليه وسلم كان يعكس مشاعر فياضة بالاحساس الدينى .

تناثرت فى ديوان محبى عـدة غزليات كتبهـا خصصيا فى مدح الرسـول جريا على عادة الشـعراء العثمانيين ، وتأكيدا وارضاء لعمق مشاعره الدينية التى تجلت بوضوح فى تلك الغزلية التى يخاطب فيهـا سـيدنا محمد « صلى الله عليه وسلم » قائلا :

(حيث ان محمدا « ﷺ » هو سيد الأنبياء
فان الاسـم المبارك له أيضا هو احمـد
بما انك قد تعلقت بأذياله بالروح والقلب
فاحذر ولا تكن مقيدا بهـذه الدنيـا الفانيـة
اغســـل بمـــاء الشـــفاعة
واجعل وجهى ابيضا حتى لا يسود من ذنوبى
اصبحت ســـائرا كدموع عينـــى
اقصـــد حبـك أولا وهـــو معبـدى
أن محبى يرغب بروحـــه فى عتبـــة بابك
فحاشاك أن ترده من بابك)(٢٤)

* * *

ظهر في الأبيات تعلق وجداني عظيم بالرسول الكريم « عليه الصلاة والسلام » وذلك من خلال عدة صور منها قوله (تعلقت بلفياله بالروح والقلب) ومنها أيضا قوله (اننى اصبحت سائرا كدموع عينى اقصد حينك) .

وظهرت أيضا فى تلك الأبيات حكمة السلطان البليغة ، اذ كانت نظرته للدنيا نظرة زاهد متعبد فوصفها بالفانية . وما أشجعه حين يعترف بذنوبه ويقول (حتى لا يسود من ذنوبى) .

ظهرت فى ديوان « محبى » ثقافته الاسلامية الواسعة ، وتجلت بوضوح فى أكثر من قصيدة من قصائد الديوان . يقول فى احدى القصائد :

(٢٥)(ان الانسانية هى أن تترك التألم والشكوى
تعال استمع الى نصيحة النمل (٢٦) اذ ان السليمانية (٢٧) هى تلك
اذا نظرت الى اى شخص فاعرف انه افضل منك
لا تنظر الى نفسك اذ ان الشيطانية هى تلك
كل من وثق بك (صدقك) ثق انه اخ لك (٢٨)
فاسمع حقيقة قولى ان الاسلام هو هذا
اذا كنت عاقلا فان ما تطلبه انت موجود لديك
اما اذا كنت تطلبه من مكان آخر فهذا هو الجهل
يامحبى لا تعطين حظ النفس كالحيوان
اضبط نفسك وكن عارفا . فالانسانية فى العالم هى تلك .)

* * *

تعكس القصيدة فهم محبى لحقيقة الاسلام ، وللانسانية بشكل عام ، كما تعكس عقلا حكيما ، ونفسا مؤمنة بالله ، وبقيم الاسلام الحقيقية .

واسلوب الغزلية اقرب الى الخطابية ، فهو يقدم النصح بشكل مباشر ، عالى النبرة وذلك انعكاس لشدة اقتناعه بما يقول .

ويدعو محبى فى تلك الأبيات الى انكار الذات ، والتواضع وعدم اطلاق الانسان العنان لشهواته .

على الرغم من الحياة الحافلة بالانتصارات العسكرية لسليمان ، وشخصيته القوية الباهرة التى لا يبدو فيها اى مظهر من مظاهر الضعف الانسانى ، الا ان اشعاره تكشف عن نفس حزينة جياشة العاطفة تتسم بالرقة .

وعن حزنه نراه يقول :

(قامتى محنية مما عانيت من حزن
لم اجد قط رفيقا كالحزن
ذهبت الى رحاب الكعبة حيث وجدت الصفاء
هنالك ترى عينى كأنها زمزم
انى متعطش ياحبيبى وأنت لم ترحم القلب
ينبوع لطفك كانه جاف
والعرق باد على خدك
كانه ندى على الورد فى الفجر الصادق
لقد بعد محبى من عتبتك
اذ انه يبدو ان المنافسين اصبحوا لك محرما) (٣٩) .



حفلت الأبيات السابقة بالصور والاخيلة التى تعبر عن مكنون نفسه الحزينة ، من هذه الصور قوله (ترى عينى كانها زمزم) وهو تشبيه جميل و (ينبوع لطفك كانه جاف) ، كذلك تشبيهه لمحبوبة بالورد ، وللعرق الذى على خده بندى الفجر .

انهى الشاعر ابيات غزليته تلك بكلمة واحدة هى (كبى) (مثل) ، كذلك وجد جناس ناقص فى الفاظ كثيرة بها مما ساعد على وجود الموسيقى الداخلية ، من هذه الألفاظ [خم ـ غم ـ زمزم ـ نم ـ شبنم]٠

ومما يلفت النظر ان شخصية سلطان عظيم كسليمان القانونى تؤمن بالحظ ، واثره فى حياة الانسان فها هو يقول :(٣٠) ٠

(٣٠) (حيث ان قلبنا قد نال حظه من الجفاء فلن يكون ذا حظ من الوفاء
اذا عم البلاء فان القلب يتصدى له
ويصير حتما صاحب حظ من الحبيب
اذا لم يجعل تراب قدميك كحلا على عينيه
فهل يرجى الحظ من « توتيا » (٣١)
اننى اسعد يوم أرى وجهك
لأن القلب آنئذ يكون قد أخذ نصيبه من الحظ)

* * *

ختم محبى أبيات قصيدته السالفة بلفظ حظ (الحظ) واتسمت الغزلية بوجود الموسيقى الداخلية بشكل واضح كما كانت فى الألفاظ (جفا ـ وفا ـ آشنا ـ توتيا ـ صفا) ٠

وقليلا ما تحدث الشاعر عن ذاته ـ فى غير غرور ـ كسلطان لواحدة من اقوى الدول فى عصره ، ومما لا شك فيه أن الغزوات التى قام بها كانت تصاحبها تجارب شعورية قوية ، تلك التجارب هى المعين الأول لأى شاعر ٠ وقد استرعى انتباهنا تلتك الغزلية التى يصرح فيها بالدافع الحقيقى وراء حروبه وغزواته فيقول :

(٣٢) (عندما اتجه القلب الى الجبال بجذب من شفتى شيرين(٣٣)
تسلقت ذلك الجبل الذى بلا اعمدة كى اصبح فى الأتباع
فتحنا تبريز ثم مضينا وعندما عبرنا سلطانية(٣٤) ٠

كانت هناك رغبة جديدة قوية لفتح بغداد .

ان اعتزامى الحرب سببه الغيرة على الاسلام
ويعلم الله اننى لم افعل ذلك من اجل الملك والحكم)

* * *

وبعد دراستنا لديوان محبى ، وترجمتنا لبعض قصائده تلفت نظرنا عدة امور منها ان السمة الأساسية فى شعره لم تكن ذلك الرونق اللفظى كما كان الأمر لدى الكثيرين من معاصريه من الشعراء ، بل كان الطابع الغالب عليه هو الشعور الصادق.

توفرت التجارب الشعرية للسلطان الشاعر ، ففضلا عن التجارب التى تمر بحياة الانسان العادى ، فان حياته كسلطان لامبراطورية قوية كالامبراطورية العثمانية ، وكمحارب مقدام خاض حروبا ضارية وانتصر فيها ، وفرت له تجارب شعورية خصبة لا تتوافر للمواطن العادى .

لم يخجل سليمان من الحديث عن لوعة الحب وقسوة المحبوب ، وكان غاية فى التواضع وهو يشكو هجر الحبيب له ، وحفلت معظم غزليات الديوان التى كتبها فى العشق بالفاظ (الآلام ـ جرح القلب ـ دموع العين ـ الأنين ـ البكاء ـ السهاد) .

ومن اهم ما يكشف عنه هذا البحث الخصائص النفسية والوجدانية لهذا السلطان العظيم وهو جانب لم تعن بالكشف عنه الدراسات السياسية والتاريخية التى شغلت فى معظم الأحيا نبتمجيد اعماله وصفاته الظاهرة دون ان تملك الوسائل للكشف عن دخيلة نفسه ، وهو ما افصح عنه شعره بجلاء وصدق .

ورغم ان القيمة الفنية لهذا الديوان لا تضعه فى مصاف الشعراء

العثمانيين الكبار كما أوضح معظم نقاد الأدب التركي ، الا ان هـذا الديوان يعد شهادة بليغة على اهتمامه بالجوانب الانسانية فى تجربتـه الشعرية . واهتمامه بالثقافة الأدبية والدينية ، وهو جهد اضافى يمثـل عبئا كبيرا بالنسبة لشخصيته مثل شخصيته وضعت الأقدار على اكتافهـا مسئوليات جساما واعباء هائلة .



هوامش البحـــث

(١) فهم كتاب التذاكر الأُول امثال «حسن جلبى» ، و «رياضى» ،

(٢) امثال « جب » ، و « فون هامر » ، و « نافارين » .

(3) Rüstü Sardag : Sair Sultanlar ,) S. 17) . tanbul 1982.

(٤) يعتقد المستشرق الانجليزى « جب » فى كتابه تاريخ الشـعر العثماني أن اسم « محبى » مرتبط بموقفه من الأدب .

Gibb : A history of Ottoman Poetry, Vol. 3 , (London 1901) , p. 2 .

(٥) ابوه هو السلطان سليم الأول وامه عائشة سلطان (ت ٩٤٠ هـ) .
اعتلى سليمان العرش فى ٦ شوال عام ٩٢٦ هجرية الموافق ٣٠ سبتمبر ١٥٢٠ ميلادية ، وكان حينئذ فى السادسة والعشرين من عمره (شمس الدين سامى : قاموس الأعلام ، الجزء الرابع ص ٢٦١٥ استانبول ١٣١١ هـ) .

(٦) قاد سليمان جيشه فى ٩ شوال عام ٩٧٣ هجرية الموافق ٢٩ ابريل عام ١٥٦٦ ميلادية لصد هجمات النمسا عن بلاد المجر التابعة لسيادته وذلك على الرغم من انه كان يتألم من داء النقرس . واثناء حصاره لمدينة « سكتوار » اشتد عليه المرض فى أوائل شهر سبتمبر ، وتوفى فى ٢٠ صفر عام ٩٧٤ هجرية الموافق ٦ سبتمبر عام ١٥٦٦ ميلادية .

Ismail Hakki Uzuncarsili : Osmanli Tarihi cilt, 2. S. 413, Ankara 1964 .

(7) Lane Poole b Story of nations , :
London 1908 , p 169 .

(8) Yavnz Bahadlroglu : Osmani, padiahlari.
Larl Ansiklopdisi , Cilt 2, S., 450 Istanbul 1980.

(٩) يقول المستشرق النمساوى « فون هامر » أن عهد سليمان الأعظم يمثل الذروة فى الشعر العثمانى .

Gibb : A history of Ottoman Poetry. s, 3.

(10) Nihad Sami Banarli : Resimli Türk Edebiyati, Tarihi, C. I, s. 587 ist, 1982.

(11) M. Fuad köprülü , Türk Edebiyati Tarihi. S. 397 , gst, 1981 0

(١٢) كان لقب « شاهنامه جى » فى البداية « شاهنامه خوان » وهو ذلك الشخص الذى يكلف رسميا من قبل الدولة بنظم الوقائع الرسمية شعرا واتحاف السلطان الحاكم بها . وقد استمر استخدام لقب شهنامه جى الذى يرادف لقب « وقعة نويس » حتى نهاية الدولة العثمانية .

لم يكن هناك نقص فى العصور السابقة على عصر سليمان فى أولئك الشعراء الذين يكتبون الأعمال العظيمة للملوك والمحاربين العثمانيين ، الا أن قصائدهم كانت تفتقر الى القيمة الفنية ، وكان معظمها مكتوبا بالفارسية . وبعد عدة سلاطين بعد سليمان اختفى هذا المنصب كلية

(Mehmet Zeki Pakaein : Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlügü, Cilt 3, S. 318 Ist. 1971.

(١٣) محمد فؤاد كوبريلى ، نفس المرجع ، ص ٣٧٩ .

(١٤) جب ، نفس المرجع ، ص ٤ .

(١٥) ابراهيم باشا : ابن لبحار يونانى ، جذب انتباه سليمان فى بداية الامر ببراعته فى العزف على الكمان ، ونظرا لصفاته العظيمة حظى سريعا بمحبته سيده الذى عينه عندما تولى الحكم وزيرا ، وزوجه شقيقته ، وطوال ثلاث عشرة سنة من عام ٩٢٩ الى عام ٩٤٢ (١٥٢٣ - ١٥٣٦ م) كانت بين سليمان وابراهيم افضل وأوثق الصلات التى كانت بين سلطان وزير من قبل ومن بعد ، الى ان وجد مشنوقا ذات صباح فى أحد ارجاء القصر لأسباب لم يذكرها المؤرخون • (جب ، تاريخ الشعر العثمانى ، ص ٥ ، ٦) •

(١٦) « اسكندر جلبى » : كان ثريا للغاية واعتقد انه بثروته يستطيع أن ينافس ابراهيم باشا ، وقد كلفه هذا العلم حياته نفسها ، اذ أنه شنق فى بغداد بناء على تعليمات من الوزير ، وكان له اهتمام كبير بالأدب والشعر •

(١٧) « رستم باشا » : ظل وزيرا اعظما حتى وافته المنية (٩٦٨ - ١٥٦١ م) فيما عدا العامين اللذين اضطر فيهما للتقاعد بسبب مشاعر الجماهير التى اثارها اعدام الأمير مصطفى بن سليمان القانونى اذ أنه اشترك مع روكسلانا زوجة السلطان فى تدبير مؤامرة قتل هذا الأمير •

(١٨) ذكر ذلك محمد فؤاد كوبريلى فى كتابه تاريخ الأدب التركى ص ٣٧٩ •

(١٩) الغزل : نوع من النظم فى الشعرين الفارسى والتركى ، ينظم على شكل منظومات قصيرة لا تقل بياتها عن سبعة ولا تزيد عن خمسة عشر • تتعدد موضوعاته فهو ليس قاصرا على الغزل فقط • وقد جرت العادة على أن يذكر الشاعر اسمه أو مخلصة فى البيت الأخير أو قبل الأخير من المنظومة •

(٢٠) (اختيار فقر ايدن حركاه وايون استمز ·
زاد غمدن اوزگه هرگز كندويه نلن استمز
شولكه استغنا سريرينه اوتوردى شاهوار
سرتسر اولماغه هفت اقليمه سلطان استمز
شعلة اهى كمك كيم عالمه برتو صالر
ذره يه آلمز گونى ، اول ماه تابان استمز
اولكه عشق اهليدر اولدر كوى دلبرده مقيم
ايليوب دايونه ليك طاغ وبيابان استمز
بادشاه عشق دركاهى آجيق كلسون كلن
منع اولنمز هيجكسى ، عشق اهلى دربان استمز
اولكه دلدارك جفاسن وفادن بك بيلور
منت ايتمز كيمسه يه دردينه درمان استمز
يار الندن اى محبى برقدح نوش ايلين
خضر الندن گر اولورسه آب حيوان استمز)
ديوان محبى ، ص ٩٧ (استانبول ١٣٠٨ هـ)

* * *

(٢١) اولمشم بن مبتلا كوندن بامال جرخ
بويله در اولمز عجب جونكه ازلدن حال
غره اولمه دهره سنى آخر اول بيدار ايدر
صبحكه برخوابه بكزر دولت واقبال جرخ
برنيجه كون شاد ايدوب دونر ينه غمگن ايدر
بر قرار اوزره دكلدر روز وماه وسال
عبرت ال اسكندر ودارا وخسرودن كوكل
كيمسه يه ميل اتممشدر ذره جه بو زال جرخ
اى (محبى) ديركه كمسه اممسون بندن وفا جرخ
جاغروب فرياد ايدر هر روز وشب ذلال جرخ
الديوان (ديوان محبى) ص ١٨ ·

(٢٢) خلق ایجندہ معتبر برنسنہ یوق دولت کبی
اولیه وحدت مقـامی کوشهء عزلت کبی
مفخرت دیدکلری انجق جهانِ غوغـا سـیدر
اولمیه بخت وسعادت دنیـه ده وحـدت گبـی
قو بوعیش عشرتی جونکم فنـادر عاقبـت
یار باقـی استریسك اولمیـه طاعـت گبـی
اولسه قوملر صاغشنجـه عمرکه حـد وعـدر
کلمیه بوشیشهء جـرخ ایجـره برسـاعت گبـی
کر حضور ایتمك دیلرسك ای محبـی فارغ اول
اولمیـه وحـدت مقـامی کوشهء عزلت کبی

* * *

دیوان محبی ، ص ٢١٢ ٠

(٢٣) (ذکر بسم الله الرحمـن الرحیـم
آشـکارا کزلویه سنسـن علیـم
دردمنـدم دردیمـه ایلـه دوا
که قمـو خسـته لره سنسن حکیـم
حمـد لله کـم محمـد امتـی
ایلـدك بو بنـده لری یاکریـم
صوك نفسـده صقـله ایمانم بنـم
بویلـه یـول اکـا شیطـان رجیـم
مصطفـانك حرمتنـه یا آلـه
سـن میسـر ایلـه جنـات نعیـم
روز محشرده محبـی بنـده کـی
اِرمـه انی رحمتنـدن یارحیـم)
المصدر السابق ، ص ٢ ٠

(٢٤) (نبيلر سرويدر جـون محمـد

مبارك اسميدر هم انسك أحمـد

جو طوتدك دامیننی جـان ودلـدن

صقن اولـه بو دنيـاده مقيـد

شفاعت آبی ایلـه یوسفید ایـت

کناهمدن یوزم اولیـهٔ اسـود

كوزم ياشـى كبـى اولـدم روانـه

اومارم كويك اولا باکـه معبـد

محبى جانله اسـتر قیوکـی

قايوكدن ايـده سـن حاشـا انى رد)

نفس المصدر ، ص ٩٧ ٠

(٢٥) (های وهودن فارغ اول عالمده انسانلق بودر

بندنی کوش ایله کل مـورك سـليمانلق بـودر

هرکمك قلسـك نظرسن آنـی سـندن یـك یلـوب

كورمه كنـدو كندوزك زیراكـه شـيطانلق بـودر

هرنه کم ساکه صانورسـك صن آنى قرداشـنه

فی الحقيقة سوزمی کوش ایـت مسلما نلـق بودر

عاقليسـك استدیکك اسـته آخـر سـنده در

غيريـدن استریسـك بلكـه نادانلـق بودر

نفس حظـن ای محبى ویرمه کـل حيـوان صفت

ضبط نفس ايت عارف اول عالمده انسـانلق بودر)

* * *

الديوان (ديوان محبى) ص ١٥٢ ٠

(٢٦) اشارة الى قصة النمل التى وردت فى سورة النمل جـ / ١٩

(قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لايحطمنكم سليمان وجنوده)

(٢٧) يقصد الشاعر سليمان بن داوود الذى كان يعلم منطق الطير

(٢٨) يظهر هنا تاثر الشاعر بالحديث الشريف « تاخيا فى الله اخوين اخوين » ٠

(٢٩) (بار غمـدن قامتمدر خـم كبى
يولدم هركـز مصـاجب غم كبـى
كعبه كويوكـه واروب بولدم صفـا
انده جشمم كورينـور زمزم كبـى
دوستم دل تشنهيم رحـم ايتمـدك
جشمهء لطفـك سـنك تى نم كبى
ظاهرا كوردم عذاركـده عـرق
كللر اوزره جـين سـحر شبنم كبـى
بو محبى در كهنـدن دور اولـوب
مدعيلر جـون سـكا محـرم كبى)

ديوان محبى ، ص ٢١٩

(٣٠) (جونكه آلمشدرر جفـادن حظ
كوكلمز ايلمز وفـادن حـظ
غم كلورسه دل اكـه قرشو جقـر
اولور البتـه آشنادن حـظ
خاك بايوشر كحـل ايدن كوزنـه
ايتمسـه حكمـى توتيادن حـظ
كوريجـك كـون يوزكى شاد اولورم
زيـره ايلر كوكـل صفادن حـظ

* * *

ديوان محبى ، ص ٧٧ ٠

(٣١) توتيا : نوع من الكحل يستخدم كعلاج للعين

(٣٢) (اول لبى شيريندن ايرو دوشه لى طغلاره دل
بى ستون طاغينه جقدم دوستلر فرياد ايجون
فتح ايدوب تبريزى كجدك جونكـه سلطانيـة دن
تازه دوشـدى بر هوس فتح ايتمكـه بغـداد
غيرت اسـلام ايجوندر قلديغم عزم سـفر
حق بيلور كم ايتمدم بن انى ملك هاد ايجـون

المصدر السابق ، ص ٢٣١ .

(٣٣) شيرين : رمز لبغداد .

(٣٤) سلطانية : اسم مكان بالعراق .

* * *

بكـــاء الوطن ورثـــاؤه
فى الشعر الاندلسى

بقلم د ٠ محمد حسن العمرى
جامعة الامارات العربية المتحـــدة

بكاء الوطن ورثاؤه فى الشعر الاندلسى

د . محمد حسن العمرى

المقـــــدمة

بدأ الأندلس يشعر بالاخطار التى تهدد وطنه ووجوده بمجرد انتهـاء دولة الخلافة بالاندلس ، وقد ازداد ذلك الشعور فى عهد ملوك الطوائف حيث انقسمت البلاد الى ممالك ودويلات عديدة تناصب بعضها العداوة ، وكثيرا ما اقتتلت تلك الممالك فيما بينهما مستعينة بملوك الاسبان الذين سرهم ذلك واعدوا له ، وصبوا عليه من زيت دسائسهم الى أن تفاقمـت الأمور ، فضعفت تلك الممالك واستنفدت مواردها الاقتصادية ، وفقـدت كثيرا من قوتها البشرية ، مما اطمع الاسبان فيهم ، فرسموا خططهم السياسية المستقبلية بناء على واقع المسلمين المؤلم ، واعدوا عدتهم ، وعقدوا عزمهم على استرداد تلك البلاد تدريجيا فبداوا اغارتهم مستهدفين ثغـور المسلمين ومدنهم ، فنجحوا فى ذلك الى حد كبير مما شجعهم على المضى فى تنفيذ خططهم .

اما دويلات الطوائف . فكانت تتجه على أيدى ملوكها الذين لـم يكونوا على مستوى مسئولياتهم من سيىء الى اسوا ، حيث غرقـوا فى ملذاتهم ، وغرتهم دنياهم ، وبذلوا كل ما يملكون فى بناء القصـور وتزيينها الى حد هو أقرب الى الخيال منه الى الحقيقة ، وحرصا منهم على حياة البذخ والترف فقد فرضوا الضرائب وضاعفوها اكثر من مرة ، فعـم الظلم ، وشاع الفقر ، وساءت أحوال الشعب ، حتى ظهر التذمر ، وكثرت الدسائس والمؤامرات التى جرت على البلاد الويل والثبور . هذا بالاضافة الى ضعف الوازع الدينى ، الذى أدى بالحكام الى التخاذل ، وبرجالات الحاشية من مستشارين وعلماء وفقهـاء ووزراء وقواد الى منافقة الحكام وموافقتهم على سياساتهم الخاطئة ، بل وتزيينها لهم ، كل ذلك ساعـد

الأسبان واعانهم على تحقيق اهدافهم فسقطت بعض الثغور والمدن ، مما نبه الناس الى خطورة الأمر ، وقد ظهر ذلك واضحا على السنة الشعراء والكتاب والفقهاء والمؤرخين المخلصين الذين حاولوا بث روح الحمية والحماس فى نفوس الحكام والشعب لاسترداد قوتهم ومجدهم وبعض مدنهم وثغورهم الا أن ذلك لم ينجح فى استعادة وحدتهم ، وان نجح قليلا فى استعادة قوتهم بعض الشىء ومما أخر فى سقوطهم الى اجل مسمى .

ولقد صورت الاشعار أحداث تلك الحقبة التاريخية العصيبة من تاريخ أمتنا فى الاندلس تصويرا دقيقا ، لا سيما فى وصف الاحداث وتصوير الفجائع التى حلت بالمدن وسكانها ، وذلك ما يسمى برثاء الوطن ــ موضوع البحث ــ وأرخت لها ، وحللتها تحليلا دقيقا بالوقوف على أسبابها ، وبوضع طرق معالجتها بل تعدتها الى التنبؤ بنتائجها فى المستقبل ، وذلك واضح فى شعر رثاء الوطن وبكائه ــ موضوع البحث

* * *

ان المجد الذى صنعه العرب فى اسبانيا لفريد من نوعه ، وعظيم فى جلاله وجماله وروعته ، مجــد تظافرت على صنعه اســباب عديدة ، اهمها الاســلام دين الايمان والعلم والعمل ، والانســان الذى اتصف بالقــوة والصلابة والثبات فـ ىالمخاطر ، وبالحكمة وسداد الرأى والكياســـة والفطنــة والدهاء والفراســة وبعــد النظر فى ادارة الأمــور وسياستها ، والأرض التى وطئتها اقدامه ، فأصبحت مقره ووطنه . بهذه الأمور مجتمعة صــارت الأندلس مركزا من مراكز المدينة العالميــة ، ومشــعلا من مشاعل الحضارة الانسانية ، التى كانت سببا رئيسا ووجيها من بــين تلك الأسباب التى انتشلت أوروبا من ظلمتها ، وعجلت فى نهضتها فى مختلف المجالات . وهــذا القول ليس نتاج عصبية عمياء ، او انانية بغيضة ، ولكنه حقيقــة علميــة وتاريخية اقر بها اســلاف الذين هدموا هــذه الحضــارة بدافع من تعصبهم المقيت ووحشيتهم القريدة ، اقرارا جرى على الســنة مفكريهم وفلاسفتهم قديما وحديثا .

وهكذا شــهدت اســبانيا ايام مجــد وعز ومنعة وازدهار فى الحكم والعلم والأدب والفن والعمران فى عهــد الخلافة الأموية المجيدة ، ثم تدور الدوائر ، وتختلف الأحوال ، بعيد اعلان ابى الحزم جهور بن محمد بن جهور الغاء الخلافة فى قرطبة ســنة ٤٢٢ هـ (١٠٣١ م) ، فتدخل الأندلس عهدا مريرا يبعث على الأسى ، عهد فرقة واقتتال ، أحال البلاد الى حالة من الفوضى والارتباك تمخضت فيما بعــد عن ميلاد دويلات متعددة هزيلة عرفت فيما بعد بدول الطوائف ، والتى كان ملوكها يتربصون ببعضهم الدوائر لاســتلاب ما بايديهم ، فى حين كان فيــه النصارى لهم بالمرصــاد ، يراقبونهم عن كثب ، ويرصــدون تحركاتهم ، ويسترقون بعيونهم خططهم ونواياهم ، بل كثيرا ما كانوا يصــنعون

الأحداث فيما بينهم بمكائدهم ودسائسهم بما يسولونه لبعض الملوك ويمنونهم به اذا ما هاجم بعضهم بعضا ، وهكذا تمكنوا منهم بالتفرق وعداوة بعضهم لبعض بقبيح المنافسة والطمع ٠

انه عصر تفكك وانحلال سياسى واجتماعى ، عصر الدويلات التى لا تعرف من السياسة والحكم غير المظاهر والألقاب ، اذ لم يكن باستطاعتها الاستقلال بشؤونها السياسية والعسكرية ، مما جعلها تستعين بالأعداء ضد بعضها ، ولم يكن من اهدافها خدمة الشعب بل خدمة قادتها ، اما الشعب فليس له غير الاذعان لما يطلب منه من مغارم وفروض ، وبهذا فقد كان هذا العهد نهاية للمجد وبداية للانحلال الذى ادى الى النهاية المأساوية ، بالرغم من عدة محاولات نجحت الى حد ما فى استرداد الأندلس لقوتها ، ولكنها لم تنجح فى استرداد وحدتها ٠ « انظر دول الطوائف ، عنان ١٩٦٩ ص ١٤ – ١٧ » ٠

ولقد قابل هذه الأوضاع المتردية فى الأندلس ، طموحات بعيدة لدى ملوك الاسبان ، وهم آن ذاك أولاد فردلند ملك قشتالة (٤٢٦ – ٤٥٨ هـ = ١٠٣٥ – ١٠٦٥ م) الذى قسم مملكته بين أولاده الثلاثة ثلاثة ممالك هى : مملكة قشتالة وملكها شانجة ، ومملكة ليون واشتوريش وملكها الفونش ، ومملكة جليقية والبرتغال وملكها غرسيه ٠ الا أن هذه الممالك وقعت فى حروب فيما بينها ، فحارب شانجة اخاه الفونش الذى هرب اثر ذلك الى طليطلة مستجيرا بملكها يحى بن اسماعيل بن ذى النون الملقب بالمأمون ، وظل فيها تسعة شهور عرف خلالها مداخلها ومخارجها وعوراتها مما اطمعه فى التخطيط للاستيلاء عليها وكان له ذلك فيما بعد ٠

ثم حارب شانجة اخاه غرسيه وضم اليه مملكته بعد هروب غرسيه الى اشبيلية محتميا ببنى عباد ٠ ثم حارب شانجة اخته أوراكه للاستيلاء على ولايتها سمورة ، الا انه قتل ، وبذا خلا الجو لالفونش

الذى استدعى من طليطلة لتولى الحكم مكان اخيه شانجة ، فاصبح بذلك ملكا لقشتالة وليون وجليقية ، وبذا توحدت ممالك اسبانيا بملكه لا سيما بعد ان استدعى اخاه غرسيه من اشبيلية بالحيلة وقبض عليه ، فلم يعد امام الفونش ما يشغله فى الداخل ، واصبح الاستيلاء على طليطلة شغله الشاغل ، لا سيما بعد ان اطلع على عوراتها وعرف مداخلها ومخارجها اثناء لجوئه اليها ، فبدأ بالاغارة عليها سنة ٤٧٠ هـ ـ ١٠٧٨ م ، واستمر غزوه لها الى أن تم له احتلالها سنة ٤٧٨ هـ ـ ١٠٨٥م ، أى بعد سبع سنوات من القتال المرير الذى استنفد قوتها . ولم يقم أحد من ملوك الطوائف بما يمليه عليه الواجب الدينى والوطنى تجاه طليطلة بشىء ، باستثناء عمر بن محمد بن الأفطس ملك بطليوس الذى رد بعزة واباء على تهديد الفونش له . « انظر التاريخ الأندلسى ، الحجى ١٩٨٣ ، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٧ ، دول الطوائف ص ٩٠ » .

هكذا كانت بداية النهاية بملوك لاهم لهم الا التباهى والتفاخر بالألقاب ، اذ الملك عندهم عرش وتاج وصولجان وجوار وغلمان وحراس وعبدان ، واحتفالات عظيمة المواكب تدار فيها الكؤوس وتعزف فيها الألحان لتختلط بأصوات القيان ، وقد ساعد على ذلك وسوغه لهم نفاق الفقهاء الذين كانوا عونا للسلطان فى غية وضلاله وفسقه وفساده . وقد اشار ابن حزم الى ذلك بقوله : « دول الطوائف ص ٤٢٠ » .

(ولا يغرنكم الفساق والمنتسبون الى الفقه ، اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع ، المزيفون لأهل الشر شرهم ، الناصرون لهم على فسقهم) .

ثم يصف ابن حزم جبن الملوك وتكالبهم على الملذات ، وعدم مبالاتهم بما يحيق ببلادهم من الأخطار ، وذلهم أمام ملوك النصارى بقوله : (والله لو علموا ان فى عبادة الصلبان تمشية أمورهم لبادروا

اليهـا ، فنحن نراهم يستمدون النصارى ، فيمكنونهم من حرم المسلمين وابنائهم ورجالهم ، يحملونهم اسـارى الى بلادهم ... وربما اعطوهم المدن والقـلاع طوعا ، فاخلوها من الاسـلام ، وعمروها بالنواقيس ، لعن الله جميعهم ، وسلط عليهم سيفا من سـيوفه) .

واشـار ابن بسام الى ذلك بقوله : « الذخيرة قسم ٢ مجلد ١ ص ٢٤٨ » .

(وكانت طوائف الروم ، مدة ملوك الطوائف بافقنا قـد كلب داؤهم بكل اقليم ، فلاطفوهم بالاحتيال ، واستنزلوهم بالأموال ، فلم يزل دابهم الاذعان والانقياد ، ودأب النصارى التسلط والعناد ، حتـى استصفوا الطريف والتلاد ، واتى على الظاهر والباطن النفاذ ، بما كانوا ضربوا على انفسهم من الضريبة الى ما يتبعها من هديات ونفقات ، وشعر العصر شـاهد بالأمر ، كقول حسان بن المصيصى يمدح المعتمد ويهون عليه تلك الاتاوات من جملة ابيات :

ولم تطو دون المسلمين ذخيرة ... تهين كرام المنفسـات لتكرما
تحيـل فى فك الأسارى وانمـا ... تعاقد كفـارا لتطلـق مسـلما
وما كنت ممن شح بالمـال والقنا ... فتكنز دينـارا وتركـز لهـذ ما
فترسـله للصـقر اصـفر عسـجدا ... وان خالفـوا ارسلت ابيض مخذما

وهكذا يحاول الشاعر تبرير ضعف ممدوحه وخضوعه لملوك الروم ، وهو تبرير قائم على النفاق والمداراة لحاجات فى نفسه ، ويمثل هذا المدح الكاذب والتملق الرخيص ، مدح ابو بكر الدانى المعتمد بقوله :

فى نصرة الدين لا اعدمت نصرته ... تلقى النصارى بما تلقى فتنخـدع
تنيلهم نعمـا فى طيها نقـم ... سيسـتضر بها من كان ينتفـع
وقل ما تسـلم الأجساد من عرض ... اذا توالى عليها الرى والشـبع

وعلق ابن بسام على ذلك بقوله : (وهذا مدح غرور ، وشاهد زور) المرجع السابق ص ٢٤٩

ثم نرى بعض الشعراء لا يقفون الموقف ذاته من أولئك الملوك ، بل هجوهم هجاء لاذعا ونقدوهم نقدا مرا ساخرين من حرصهم على المظاهر والقشور ، وذلك واضح فى قول ابن رشيق : « الخريدة ٢ ص ٥١ » .

مما يبغضنى بأرض اندلس	سماع معتصم فيها ومعتضد
اسماء مملكة فى غير موضعها	كالهر يحكي انتفاخا صولة الأسد

وكان ابو القاسم بن الجد ممن اشاروا الى ان فساد الملوك وانغماسهم في اللهو والملذات كان من الأسباب المباشرة التي أدت الي ضياع الأندلس ، لذا نقد عجزهم عن صنع المجد وتقاعسهم عن طلب العز : « الذخيرة ق ٢ م ١ ص ٢٥٦ » .

فى كل يوم غريب فيه معتبر	نلقاه أو يتلقانا به خبر
ارى الملوك اصابتها باندلس	دوائر السوء لا تبقى ولا تذر
ناموا واسرى لهم تحت الدجى قمر	هوى بانجمهم خسفا وما شعروا
وكيف يشعر من فى كفه قدح	يحدو به ملهياه : النادى والوتر
صمت مسامعه عن غير نغمته	فما تمر به الآيات والسور
تلقاه كالعجل معبودا بمجلسه	له خوار ولكن حشوه خور
وحوله كل مغتر وما علموا	أن الذى زخرفت دنياهم غرر
فقل لمن نام اصبحت ، انتبه فلقد	مضى لك الليل بحتا وانقضى السحر
كأننى بكم قد صرتم سمرا	وما لكم فى الورى عين ولا اثر
أماتكم قبل موت سوء فعلكم	وكيف بالذكر إذ لم تحسن السير

وممن صوروا ذلك الاديب ابو طالب عبد الجبار في ارجوزته التاريخية المشهورة : « الذخيرة ق ١ م ٢ ص ٩٤٣ » .

فأهملوا البلاد والعباد وعطلوا الثغور والجهادا
واشتغلت أذهانهم بالخمر وبالأغانى وسماع الزمر
وزادهم فى الجهل والخذلان ان ظاهروا عصابة الصلبان
فاستولت الروم على البلاد واستعبدوا حرائر العباد

* * *

الشعور بالضياع

ان توالى الهزائم على الأندلسيين ، وسقوط مدنهم تباعا بايدى النصارى الأسبان ، لدليل على فساد الأوضاع السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية وهو فساد استشعره الشعب الأندلسى ممثلا بشعرائه وفقهائه قبل أن يحس به ملوكهم وامراؤهم الذين كانوا يتعامون ويتصامون عن رؤيته والسماع الى من يتحدث به اليهم ناصحا محذرا من سوء العاقبة ٠ ولقد ولد موقف الحكام المتخاذل ردة فعل عنيفة عند عامة الشعب فى شعوره بالمرارة الناتج عن يأسه من الحكام الغارقين بلذات دنياهم ، وخير من ترجم هذه المشاعر المؤرخون والشعراء والفقهاء والكتاب الذين راحوا يقارنون بين عصرين : عصر التردى والضعف الذى صنعه أقزام حكامهم ، وعصر ذهبى مجيد صنعه عمالقة الحكام من اسلافهم ، وشتان ما بين العصرين وحكامهما ، عصر المجد الذى تمثل بفتح تلك البلاد ونشر الاسلام فيها ، وجعلها من اهم مراكز الاشعاع الحضارى فى العالم ، وعصر الطرد المتمثل بعدم قدرة الخلف من الحكام على المحافظة على ما أورثه لهم سلفهم ، وذلك لهوانهم وضعفهم وجبنهم وفجورهم وضلالهم وفسقهم ، وهكذا ضاعت الأندلس بتداعى ثغورها ثغرا ثغرا ، واسلمت للكفر ، فكان ضياعها غصة فى حلوق صالح الوعاظ والكتاب والشعراء الذين بحت اصواتهم دون أن تفتح لها قلوب الحكام فضلا عن أسماعكم ، مما جعل تلك الأصوات تتحول الى بكاء ونشيج وحسرة وصراخ واستصراخ واستنجاد واستغاثة ،

للأرض التى تنوقصت من اطرافها ، وللشعب الذى بلى بظلم حكامــه وجورهم ، ويغزو الأعــداء وبطشهم ، فهو فى حالتيه فريســة للظلم والجور والطغيان لباســه صغار وذل وخوف ، وطعامه جوع ونقص من الثمرات والأنفس ، فياله من مرض وتمزق وعذاب نفسى مزمن لا علاج له٠

كانت صقلية قــد ســقطت بأيدى النورمانديين ســنة ٤٦٤ هـ ، وكان ســقوطها امرا لا يحتمل عنــد شــاعرها ابن حمديس ، الذى راح يعزى نفسه بالالتفات الى المجــد الذى صنعه الأباء الأبطال عن المصاب الذى وقــع بتقاعس الأبناء الجبناء الذين لا يعرفون غير اللهو والمجون ، وفى ذلك يقول : « ملامح الشعر الأندلسى ، الدقاق ، ١٩٧٥ ص ٢٩٣ » ٠

يموتون موت العز فى حومة الوغى　　　اذا مات أهل الجبن بين الكواعب

اما نتيجة هذا الجبن وذاك التقاعس فضياع محتوم لا مفر منه :

ديار تمشــت اليهــا الخطــوب　　　كمــا تتمشى الذاب ضــراء

وليس لابن حمديس فى هذه الحالة غير البكاء على مصابها ، حبا لها وشــوقا اليها :

ولو أن أرضى حــرة لأتيتهــا　　　بعزم يعــد الســير ضربة لازب
ولكن أرضى ، كيف لى بفكاكها　　　من الأسر فى أيدى العلوج الغواصب

ثم نراه يلقى باللائمة على قومه اهل صقلية الذين انشــغلوا بالاقتتال فيما بينهم عن مواجهة الخطر الخارجى الذى افاد من خلافاتهم فى تحقيق مراده فى استرداد البلاد :

أحين يعانى أهلها طــوع فتنــة　　　يضرم فيهــا ناره كل حاطــب
ولم يرحم الأرحــام منهــم اقارب　　　تروى ســيوفا من نجيــع اقارب

ولقد أدى انتصار النصارى على الموحدين فى معركة العقاب الى ازدياد نشاط حركة الاسترداد قوة وعزيمة على مضاعفة جهودهم لغزو قواعد الأندلس ، وكان ذلك جليا لدى المسلمين ، ملحوظا عند ذوى الفطنة منهم لا سيما الشعراء الذين نبهوا الى تلك الحقيقة ، مثل ابى اسحاق ابراهيم بن الدباغ الاشبيلى القائل : « النفح ٤ ص ٤٦٤ » .

وقائلة اراك تطيل فكرا ... كانك قد وقفت لدى الحساب
فقلت لها افكر فى عقاب ... غدا سببا لمعركة العقاب
فما فى ارض اندلس مقام ... وقد دخل البلا من كل باب

انه شعور عميق بمدى خطورة النتائج التى نجمت وستنجم عن تلك المعركه ، ولقد كانت مقدمة لانهيار معظم القواعد وسقوط المدن وحلول البلاء والمحن بشكل لم يسبق له مثيل . « انظر المرجع السابق ص ٣٨٣ » .

ولقد كان لسوء الأحوال وتردى الأوضاع فى الأندلس أكبر الأثر فى نفوس الشعراء الذين كانوا مرآة عصرهم التى عكست شعورهم بالألم المرير ، وشعور عامة الأندلسيين الذين راحوا يتلمسون أسباب التردى والضعف فى محاولة يائسة منهم لمعالجة الوضع المتدهور ، أو لوضع حد لتدهوره على الأقل ، فاشاروا الى سوء التدبير ، وفساد النيات ، وظهور الظلم وتفشى الجور وكثرة المغارم وفساد أولى الأمر ، وتعطيل أحكام الاسلام ، وانتشار اللهو والتكالب على اللذات فكان فى ذلك ضعفهم ولين جانبهم وغفلتهم ، وهى أمور اغرت النصارى بهم فجاءهم العذاب من فوقهم ومن تحت ارجلهم بما كانوا يعملون .

كان أبو عبد الله الفازازى (ت ٦٣٧ هـ) معاصرا لهذه المرحلة ، وقد نظم أبياتا وجدت فى جيبه يوم موته تعكس اثر تلك الأحداث فى نفسه ، يقول فيها : « النفح ٤ ص ٤٦٧ » .

الروم تضرب فى البـــلاد وتغنم والجور يأخـذ ما بقى والمغـــرم
والمـــال يورد كلـــه قشـيــــتالة والجند تسقط والرعيـة تسلم
وذوو التعيين ليس فيهـم مســـلم الا معين فى الفســــاد مســـلم
أسفى على تلك البـلاد وأهلهـا اللـه يلطف بالجميـــع ويرحـــم

انه شعور صادق ينزف دما وحسرة ، وما هو بشعوره فقط ، ولكنه شعور عامة الناس ، بل انه شعور لا يكذبه الحكام انفسهم فى لحظات صفائهم ، ولكن تأخذهم العزة بالاثم ، فيصعب عليهم التخلى عن الظلم والقهر وكبت الحريات وخنق أصحاب الآراء المعارضة الذين ينقدونهم بسخرية لاذعة ، والدليل على ذلك جاء فى التعقيب على الأبيات وقـد (رفعت الى سلطان بلده ، فلما وقف عليها قال بعدما بكى : صـدق رحمه الله تعالى ، ولو كان حيا لضربت عنقه) .

ولقد كان لهذا الواقع المظلم والمحفوف بالمخاطر صداه فى نفوس القوم الذين تهيأت نفوسهم لاستقبال أسوأ الحوادث فى زمن سـموه « بزمن الضياع » .

فمما يروى لابى الحسن على بن محمد بن ثابت الخولانى المعروف بالحداد قوله لزوجته التى لامته على بيع دفاتره :

قالت وأبـدت صـــفحة كالشمس من تحت القناع
بعت الدفـــاتر وهى آ خـر ما يباع من المتاع
فأجبتها ويـدى علـــى كبـدى وهمت بانصـــداع
لا تعجبى مما رايـــ ـــت فنحن فى زمن الضياع

ان الشعور بعمق المأساة وابعادها قـد أيأس بعض القوم من حكامهم فعاشـوا الضياع قبل حلوله ، كما نبه بعضهم الى ضرورة تدارك الأمر أو تجنب ما سيقع ، فلم يجدوا بدا من الدعوة الى التمرد والثورة

على الحكام الذين باعوا انفسهم للنصارى وانشغلوا بلذاتهم عن واجباتهم نحو امتهم وبلادهم ، فراحوا يصنعون الاثم بعد ان قعدت بهم هممهم عن صناعة النصر والمجد ، مما جعل الشعراء ، وهم لسان الأمة ، يسلقونهم بالسنة حداد ، على نحو ما قاله السميسر : « الذخيرة قسم ١ مجلد ٢ ص ٨٨٥ » .

ناد الملوك وقل لهم ماذا الذى احدثتم
اسلمتم الاسلام فى امر العداء وقعدتم
وجب القيام عليكم اذ بالنصارى قمتم
لاتنكروا شق العصا فعصا النبى عصيتم

كيف لا يثور الناس على حكام خانوا امتهم ووطنهم ، فهانوا على انفسهم وصغروا فى عيون الشعب : « النفح ٤ ص ١٠٨ » .

خنت مفهنتهم وكم اهنتم زمان كنتم بلا عيون
فانتم تحت كل تحت وانتم دون كل دون
سكنتم يارياح عاد وكل ريح الى سكون

ثم نراه يتشفى بما حل بهم من ذل لانهم اذلوا الناس وظلموهم :

ذلوا ويا طالما اذلوا دعهم يذوقوا الذى اذاقوا

بل نراه ينظر الى ذلهم ومهانتهم على أنه دين استحقوا وفاءه ، والبادىء أظلم :

وليتم فما احسنتم مذ وليتم ولا صنتم عمن يصونكم عرضا
وكنتم سماء لا ينال منالها فصرتم لدى من لا يسالكم ارضا
ستسترجع الأيام ما اقرضتكم الا بانها تسترجع الدين والقرضا

والسميسر لا يكتفى بانكاره عليهم ما احدثوه ، ولا بالتحريض بالتمرد والعصيان ، ولكنه هددهم بانقلاب يطيح بهم وشيك الحدوث ، وفى ذلك شفاء لصدور قوم مظلومين مسحوقين :

رجوناكم فمـــا انصفتمونـــا وأملناكم فخذلتمونـــــا
سنصبر والزمان لـــه انقــلاب وأنتم بالاشارة تفهمونـــا

ان ازدياد حدة الشعور بالغضب والحقد على الملوك والسخرية بهم ، نابع من خيبة الأمل التى انتابت الناس جميعا فى حكامهم ، الذين ظنوا ان الملك قصور ومواكب ، وتاج وصولجان ، والقاب ومظاهر ، وطعــام وشراب ، ولهو ومجون ، بينما كان الملك عند من سبقهم من الحكام يقوم على ايمان صادق ،وعمل ذؤوب ، وجيوش مهيبة ، تصنع النصر وتبنى المجــد . ان الموازنة بين هؤلاء وهؤلاء عمقت الشعور بالحقد والغضب والسخرية لدى الناس تجاه حكامهم من جهة ، وزادت من الاحســاس بالألم والحسرة والأسى عندهم من جهة ثانية ، خاصة عندما يقف أحدهم بأثر من الآثار الرائعة التى تشهد بالعظمة والمجد لملوك انتصروا بالرعب على أعدائهم ، وقف أبو الحزم بن جهور على قصور بنى اميــة وقــد تقوضت أبنيتها فقال : « النفح ١ ص ٥٤٢ » .

قلت يوما لدار قــوم تفانــوا اين سكانك العزاز علينـــــا
فأجابت : هنا اقاموا قليـــلا ثم ســاروا ولست أعلم اينـــا

ووقف السميسر الموقف ذاته بالزهراء ، فانفجر باكيا يندب زوالها ، فى حين رأى أن آثارها تندب أهل زمن الضياع الأموات فى حقيقتهم ، احياء فى ظاهرهم : « النفح ١ ص ٥٢٧ » .

وقفت بالزهــراء مستعبـــرا معتبرا انــــدب اشتاتـــا
فقلت يا زهرا الا فارجعـــــى قالت : وهل يرجع من ماتـــا

فلم ازل ابكى وابكى بهـــــا هيهات يغنى الدمع هيهاتـبـــا
كأنما آثار من قد مضـــــى نوادب يندبـــن امواتــبـــا

ويستمر وقوف الشعراء بديار السابقين للتأسى والاعتبار بزوال ملكهم ، الموحى لهم بقرب زوا لعصرهم المترتدى بأهله ، المضطرب بأحواله ، وقف ابو صخر القرطبى معتبرا بزوال بنى عباد ، فغشيه سرور مرده الفخر بصنيع الاجداد ، وحزن واسى لضياع تلك الأمجاد ، فقال : « النفخ ١ ص ٥٠١ » .

ديار عليهـــا من بشاشـــة أهلها بقايا تسر النفس أنسًـــا ومنظـرا
ربوع كساها المزن من خلع الحيـا برودا وحلاهــا من النور جوهرا
تسرك طورا ثم تشجيك تـــارة فترتاح تأنيسا وتشجى تذكـــرا

ووقف ابن خفاجة بمصنع جميل خلع سلطانه فقال : « النفـــح ١ ص ٥٠٤ » .

ومرتبع حططت الرحل فيــــه بحيث الظل والمــاء القـــراح
لاتخرم حسن منظره مليـــك تخرم ملكـــه القـــدر المتـــاح
فجريـــة مـــاء جدولـه بكـــاء عليـه وشدو طائـــره نـــواح

لقد اسقط الشاعر حالته النفسية على المصنع وما حف به من ميـــاه وأشجار واطيار ، فابكاها ببكائه ، واحزنها بحزنه .

ويتكرر الموقف عند أبى القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلى الاعمى ، الذى وقف على سهيل لعقب اغارة النصارى عليه وتخريبهم لـه وقتله ملأهله ، فقال : « المغرب ١ ص ٤٤٨ » .

يا دار أين البيـــض والآرام أم اين جيران علـــى كـــرام
راب المحـب من المنازل انـــه حى فلم يرجـع اليـــه ســـلام
لما اجابنـــى الصـــدى عنهم ولم يلج المســـامع للحبيب كـــلام

طارحت ورق حمامها مترنماً ... بمقال صب والدموع سجام
يادار ما فعلت بك الأيام ... ضامتك والأيام ليس تضام

ولم يكن بد امام بعض الشعراء من الاعتذار عما يحدث فى عصرهم بتقلب الزمن وتغير الدهر الموحيين بالقدر الذى لا يرد ، وغالبا ما يكون هذا عند طائفة من الشعراء لم يصلوا فى الشجاعة والجرأة والصراحة والمكاشفة الى درجة السميسر الذى راح يدعو الى التمرد والثورة والعصيان على حكام لا يستحقون فى نظره غير الاحتقار والسخرية ، لهوانهم على أنفسهم بما اكتسبوا ، وعلى شعبهم بعجزهم وعلى أعدائهم بجبنهم .

قال احد الشعراء وقد غلب العدو على جيان ، يودعها وداعه الأخير متعللا بحكم الزمان : « صفة الاندلس ص ٧٢ » .

أودعكم أودعكم جيانى ... وانتثر عبرتى نثر الجمان
وانى لا اريد لكم فراقا ... ولكن هكذا حكم الزمان

وفيها قال الأستاذ ابو زكريا مصعب بن محمد بن مسعود بن عبد الله الخشنى المعروف بابن ابى ركب ، بعد خروجه منها :

أجيان انت الماء قد حيل دونه ... وانى لظمآن اليك صادى
ذكرتك اذ هبت شمال واذ بدا ... لعينى من تلك المعالم بادى
متى ما ارد سيرا اليك تردنى ... مخافة آساد هناك عوادى

وتضيع عفص ويستبيحها النصارى بعد استباحتهم طلياطة ، فخرج أهل مرسية لملاقاة النصارى ، ولكنهم انهزموا امامهم ، وامسوا بين قتيل وجريح وأسير ، فقال أحد شعراء مرسية فى ذلك مشيرا الى سخرية أهل مرسية من اهل اشبيلية لتخاذلهم وانهزامهم امام النصارى فى وقعة طلياطة ، وقد امتحنهم الله اليوم بما امتحن به اهل اشبيلية ، فكانوا شركاء فى المصاب : « صفة الاندلس ص ١٣٦ » .

فوقعة عفص وطليطلة تكامل اقبال ايامنا
فبالغرب تلك وبالشرق ذى اناخا على شم اعلامنا
وسيدنا ناظر فى الجواز يروم النجاة باسلامنا

وسقطت تدمير وحاق بها الخراب ، وواجه اهلها ابشع صنوف البطش والتنكيل ، وقد ذكر صاحب الروض المعطار ذلك فقال : (وكان الروم ملكوها فغيروا محاسنها وسبوا اهلها وضربوا ديارها) « صفة الاندلس ص ١٨٤ » . وكان أبو عبد الله بن الحداد (ت ٤٨٠ هـ) قد رثاها مشيرا الى سوء مصيرها الذى يبعث على الشفقة : « ملامح الشعر الاندلسى ص ٢٨٣ » .

ياغائبا خطرات القلب تحضره الصبر بعدك شىء لست اقدره
تركت قلبى واشواقى تفطره ودمع عينى واحداقى تخدره
لو كنت تبصر فى تدمير حالتنا اذا لأشفقت مما كنت تبصره
أخفى اشتياقى وما اطويه من اسف على المرية والأنفاس تظهره

وهكذا تساقطت مدن الأندلس تساقط أوراق الخريف ، فاستشعر الناس خطورة الوضع الذى اغرى النصارى بتضييق الخناق على بقية المدن بحماس شديد مرده الى الانتصارات التى حققوها ، بينما ادرك الاندلسيون انه قد احيط بهم ، فامتلأ تنفوسهم بمشاعر الياس الموحية بالضياع ، وذلك باجتماع الأجانب الأعداء عليهم ، وقد صور ابن بقى القرطبى ذلك بقوله: « المغرب ٢ ص ٢٠ » .

الى الله اشكوها نوى اجنبية لها من أبيها الدهر شيمة ظالم
ستبكى قوافى الشعر ملء جفوفها على عربى ضاع بين اعاجم

ولقد كان سقوط طليطلة بعد محنة بلنسية الأولى نذيرا لا لحكام الأندلس فحسب ، بل لشعبها الذى اسقط فى يده ، وقد اعتاد من قبل

ان يتابع اخبار الانتصارات التى احرزها السلف من ملوكهم الفرسان ، الذين فرضوا على ملوك الاسبان الجزية فدفعوها وهم صاغرون ٠ نعم لم يحتمل الشعب ذلك وقد انقلبت عليه الايام ، وارته ذل ملوكه وقادته الذين راحوا يتزلفون بالجزية يدفعونها لملوك الاسبان حفاظا على عروشـــهم ، ويقاتلون بعضهم بعضا وفق ما يرسمه لهم الأعداء ٠ من هنا علت صيحات الشعراء ، تحذر من مغبة هذه المفاسد ، وتحرض على مقاتلة الأعداء ، وتسخر من هوان ملوكهم وغفلتهم وتماديهم فى غيهم وفجورهم ، لأن استمرار ذلك يعنى ضياع مدن اخرى بل الأندلس بأسرها ٠

قال أبو محمد عبد الله العسال زاهد طليطلة المشهور بالكرامات اثر سقوطها : « المغرب ٢ ص ٢١ » ٠

يا أهل اندلس حثوا مطيكـــــم   فما المقام بها الا من الغلـــــط
الثوب ينســل من اطرافــه وأرى   ثوب الجزيرة منسولا من الوســط

وزاد صاحب النفح « ١٩٦٨ / ٤ ص ٣٥٢ » ٠

ونحن بين عدو لا يفارقنـــــــا   كيف الحياة مع الحيات فى ســفط

وتروى الأبيات بطريقة اخرى مع بعض الاختلاف فى ازهار الرياض «ج ١ ص ٤٦ » ٠

وقال شــاعر آخر وقد رأى فى الأندلس وطنا مستعــارا لابــد من ضياعه :

يا أهل اندلس ردوا المعار فمــا   فى العرف عاريـــــة الا مردات
الم تروا بيدق الكفار فرزنـــــه   وشاهنا آخر الأبيات شهمـــــات

ويبدو أن سقوط طليطلة كان انذارا بالغ الأثر أيقظ الأندلسيين من غفلتهم ، ودفعهم الى الاستنجاد بيوسف بن تاشفين امير المرابطــين الذى

لبى النداء ، وجاز الى الأندلس ، فحذره الاذفونش « الفونسو السادس » فرد عليه يوسف : (الذى يكون ستراه) بعد أن خيره بـ ين الاسـلام والجزية والحرب ، فثارت ثائرة الاذفونش والقساوسة والرهبان والأساقفة ، ورفعوا الاناجيل والصلبان واقسموا على الانتقام ، فى حين وقف الاذفونش مشيرا الى جنوده وهو يقول : (بهؤلاء اقاتل الجن والانس وملائكـة السماء) « انظر النفح ٤ ص ٣٦٤ » · ثم التقى الجيشان فى معركـة الزلاقة عام ٤٧٩هـ / ١٠٨٦ م ، وكان النصر للمسلمين ، ولقد خلـد الشعراء ذلك من خلال مدحهم ليوسف بن تاشفين ، وسخريتهم من مصير الاذفونش وهزيمته ، ومن ذلك قول عبد الجليل بن وهبون : « الذخيرة ق ٢ م ١ ص ٢٤٥ » ·

فثار الى الطعان حليف صـدق ... تثور به الحفيظة والذمـام
فهيل به كثيب الكفر هيـلا ... وكل رفيغة منـه ركـام
فان ينجو اللعين فلا كحـر ... ولكن مثلما ينجو اللئـام
فأين العجب يا اذفونش هـلا ... تجنبت المشـيخة يا غـلام
ستسألك النسـاء ولا رجـال ... « فتخبر ما وراءك يا عصـام »
اقمت لدى الوغى سوقا فخذهـا ... مناجزة وهـون ما تسـام
رأيت الضرب تصليبا فصـلب ... فأنت على صليبك لا تـلام
انـام رجالك الأشـقون كـلا ... وهل يحلو بلا رأس منـام
رفعنا هامهم فى كل جـذع ... كما ارتفعت على الأيـك الحمام
سيعبد بعدها الظلماء لمـا ... اتيح له بجانبيها اكتتـام
ولا ينفك كالخفاش يغفـى ... اذا ما لم يبـاشره الظـلام
نضـا ادراعه واجتـاب ليـلا ... يود لو أن طـول الليـل عـام

ولقد اغرى ضعف الملوك وتكالبهم على الدنيا ، وغفلتهم عن عدو متحفز للوثوب عليهم ، اغرى عدوهم بمهاجمة ثغور ممالكهم ، فكانت مدينة بربشتر ـ وهى غاية فى الحصانة والامتناع ـ الهدف الأول لجيش النصارى الذى حاصرها ، بقيادة البيطش حتى افتتحها سنة ٤٥٦ هـ ،

فعاث فيها فسادا وخرابا ، حيث قتل معظم رجالها ، وسبي اكثر نسائها ، ثم اهدى خمسة آلاف جارية من احاسن أبكارهن الي ملك القسطنطينية ، ولقد صور الفقيه الزاهد ابن العسال تلك المجزرة تصويرا يكشف حقد النصارى وتعطشهم للدماء ، لا لدماء المحاربين من المسلمين فحسب ، ولكن لدمـــاء شيوخهم ونسائهم واطفالهم ، رادا اسباب تلك المحنة الى كثرة ذنوبهم مجاهرتهم بها ، وابتعادهم عن تعاليم دينهم الموجب عليهم ان يكونوا لعدوهم بالمرصاد ، ومنه على حذر واستعداد عملا بقوله تعالى : « واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » فقال : « صفة الأندلس ٠ ص ٤٠ » ؛

ولقد رمانا المشركون بأســـــهم ... لم تخط لكن شانها الصمـــــاء
هتكوا بخيلهم قصور حريمهـــا ... لم يبق لا جبل ولا بطحـــاء
جاسوا خلال ديارهم فلهم بهـــا ... فى كل يوم غارة شـــعواء
باتت قلوب المسلمين برعبهـــم ... فحماتها فى حربهم جبنـــاء
كم موضـع غنموه لم يرحم بـــه ... طفل ولا شيخ ولا عـــذراء
ولكم رضيع فرقوا من امـــه ... فله اليهـــا ضجـــة وبغاء
ولرب مولود أبوه مجـــــدل ... فوق التراب وفرشـــه البيداء
ومصونة فى خدرها محجوبـــة ... قد أبرزوها مالهـــا استخفـــاء
وعزيز قـــوم صـــار فى أيديهـــم ... فعليـــه بعد العزة استخذاء
لولا ذنـــوب المسلمين وأنهـــم ... ركبوا الكبائر ما لهن خفـــاء
ما كان ينصر للنصارى فـــ... ابدا عليهم ، فالذنوب الـــداء
فشرارهم لا يختفون بشرهـــم ... وصلاح منتحلى الصلاح ريـــاء

فهو الى جانب تصويره الى ما حد ثيتفجع على اذلال العدو لهم ، وينتقد أوضاع المسلمين ويسخر من جبن قادتهم وتثاقلهم الى الأرض من خلال تلمسه لأسباب تلك الفاجعة التى اذهلتهم وفجاتهم من ناحية ، ونبهتهم من غفلتهم من ناحية أخرى ، مما جعل ممالك الأندلس تتداعى

لاستردادها بقيادة احمد بن سليمان بن هود صاحب سرقسطة سنة ٤٥٧هـ ، اى بعد تسعة اشهر من ضياعها .

ولقد اثارت محنة بربشتر مشاعر الكتاب والفقهاء الى جانب الشعراء، وهنا تجدر الاشارة الى الرسالة التى كتبها الوزير الكاتب ابو محمد عبد الله ابن الفقيه ابى عمر بن عبد البر النمرى (ت ٤٧٤ هـ) على لسان أهل بربشتير والموجهة الى (من بالأمصار الجامعة ، والأقطار الشاسعة ، بجزيرة الأندلس من ولاة المؤمنين وحماة المسلمين ورعاة الدين من الرؤساء والمرؤوسين) ، وفيها يقول : « الذخيرة ٣ م ١ ص ١٧٤ – ١٧٨ » .

(أما بعد : حرسكم الله بعينه التى لا تنام ، فانا خاطبناكم مستنفرين ، وكاتبناكم مستغيثين ، وأجفاننا قرحى ، وأكبادنا حرى ، ونفوسنا منطبقة وقلوبنا محترقة ، على حين نشر الكفر جناحيه ، وابدى الشرك ناجذيه ، واستطار شرر الشر ، ومسنا وأهلنا الضر ... وننبئكم معشر المسلمين ، بعض ما نابنا فى ثغورنا ، عسى أن تكونوا سببا لنصرنا ، فالمؤمنون اخوة ، والمسلمون لحمة ، والمرء كثير بأخيه ،.. فما ظنكم معشر المسلمين وقد سيقت النساء والولدان ، ما بين عارية وعريان ، قودا بالنواصى الى كل مكان ، طورا على المتون وطورا على البطون ، ومشيخة الرجال مقرنين فى الحبال ، مصفدين فى السلاسل والأغلال ... وما ظنكم معشر المسلمين وقد رايتم الجوامع والصوامع بعد تلاوة القرآن وحلاوة الأذان ، مطبقة بالشرك والبهتان ، مشحونة بالنواقيس والصلبان، عوضا من شيعة الرحمن ، والأئمة المتدينون ، والقومة والمؤذنون ، يجرهم الأعلاج كما تجر الذبائح الى الذابح ، يكبون على وجوههم فى المساجد صاغرين ، ثم اضرمت عليهم نارا حتى صاروا رمادا ... فيا ويلاه ، ويا ذلاه ، ويا كرباه ، ويا قرآناه ، ويا محمداه) ثم يخلص الى الاقرار بان المصيبة قد اصابتهم بذنوبهم أولا ، وبفرقتهم ثانيا وباختلاف قلوبهم

ثالثا (ولولا فرط الذنوب ، لما كان لريحهم علينا من هبوب ، ولو كان شملنا منتظما وشعبنا ملتئما ... لما طاش لنا سهم ، ولا سقط لنا نجم ، ولا ذل لنا حزب ، ولا فل لنا غرب ، ولا روع لنا سرب ..) .

وثمة رسالة اخرى كتبها ابو حفص عمر بن الحسن الهوزنى (٣٩٢ - ٤٦٠ هـ) الى المعتضد يحثه فيها على الجهاد ، يصور فيها هول الفاجعة التى (يشيب لشهودها مفرق الوليد) ثم يستنهض همته للجهاد ، وقد شفع الرسالة بشعر له فى ذلك : « الذخيرة ق ٢ م ١ ص ٨٣ - ٨٧ » غ

اعباد جل الرزء والقوم هجع	على حالة من مثلها يتوقع
و : اعباد ضاق الذرع واتسع الخرق	ولا غرب للدنيا اذا لم يكن شرق
و : فقد جد أمر هد شرع محمد	وما مخبر عن حالة مثل شاهد
و : يدنا العليا وهـ مويك شـل	فلم استرعى الا عز الأذل

وهاجم النصارى بطرنة سنة ٤٥٦هـ ، وقصدوا الى بلنسية الغارقة فى اللذات فخرج اليهم أهلها بقيادة أميرهم عبد العزيز بن أبى عامر بثياب زينتهم فاستأصلهم النصارى قتلا واسرا ، فكان أمرهم مجال تندر وسخرية عند شاغرها أبى اسخان بن معلى الطرسونى : « النفح ١٩٦٨ / ٤ ص ٤٤٨ » .

لبسوا الحديد الى الوغى ولبستم	حلل الحرير عليكم الوانا
ما كان اقبحهم واحسنكم بها	لو لم يكن ببطرنة ما كانا

وكان أبو الحسن بن حريق قد صور لنا ما كانت تعانيه بلنسية أيام الحرب من غارات النصارى عليها ، حيث ابتليت بالجوع وغلاء الأسعار والخوف ، بينما كانت قبل ذلك لا تعرف غير اللهو ، فوصفها بالجنة لجمالها ، وما تعانيه بالمكاره التى حفت بها فقال : « النفح ١٩٦٨ / ١ ص ١٨٠ » ...

بلنسية قرارة كل حسـ ـــــــن حديث صح فى شرق وغـــرب
فان قالوا محل غلاء سـ ـــــعر ومسقط ديمتى طعن وضـــرب
فقل هى جنــــة حفت رباهـــا بمكروهين من جوع وحـــــرب

وقد أشار ابن عياش الي معاناياتها فقال : « المصدر السابق ص ١٧٥ » .

بلنسية بينى عن القلب ســـــلوة فانك روض لا أجن لزهـــــرك
وكيف يحب المرء دارا تقســـمت على صارمى جوع وفتنة مشـــرك

ثم كان الأمر سجالا بين النصارى والمسلمين ، فهم اذا احتلوا مدينة عاثوا فيها فسادا : تدميرا وتخريبا وتحريقا . فلما صار أم ربلنبسية الى الفقيه القاضى ابى احمد بن جحاف ، غدت ميدانا لقتال النصاري واقتتال الاخوة الأعداء ، حيث هاجمها القادر بن ذى النون ، وقد لقي فيها نحبه ، ثم هوجمت من قبل لذريق بمساعدة يوسف بن أحمد بن هود صاحب سرقسطة ، فكانت الغلبة للذريق الذى عمل علي حرق ابن جحاف وتخريب بلنسية . « الذخيرة ق ٣ م ١ ص ٩٨ » .

وذلك ما أشار اليه ابن خفاجة بقوله : « النفح ١٩٦٨ / ٤ ص ٤٥٥ »:

عاشت بساحتك الظبا يـــا دار ومحا محاسنك البلى والنـــــار
فاذا تردد في جنابك ناظـــــر طـال اعتبـار فيـك واستعبار
أرض تقاذفت الخطوب بأهلهـــا وتمخضت بخرابها الأقـــــدار
كتبت يد الحدثان فى عرصاتهـــا لا أنت أنت و لاالديـار ديـــار

واشار الى خرابها كذلك ابو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن خلصة البلنسى : « صفة الاندلس ص ٤٨ » .

وروضة زرتها للأنس مبتغيـــــا فأوحشتنى لذكرى سادة هلكـــوا
تغيرت بعدهم خربا وحـــق لهــا مكان نوارها أن ينبت الحسـك
لو أنها نطقت قالت لفقدهـــــم بان الخليط ولم يرثوا لمن تركـــوا

ان شان العدو المنفعل بكفره واحقاده ، تاخذه العزة بالاثم ، فيعيث في الأرض الفساد ويهلك الحرث والنسل ثارا ونكالا ٠

ويستمر الحال ببلنسية بين جوع وخوف واضطراب ونقص في الأموال والأنفس الى ان استردها الاسبان عام ٦٣٠ هـ ، فاستأصلوا اهلها منها استئصالا لا يحيط به الوصف ، فكان ذلك وداعا لالقاء بعده ، ومصابا لا عزاء فيه ، وفيه قال أبو المطرف ابن عميرة : « صفة الاندلس ٥١ » ٠

اما بلنسية فمثوى كافر ... حفت به فى عقرها كفاره
زرع من المكروه حل حصاده ... عند الغدو غداة لج حصاره
وعزيمة للشرك جعجع بالهدى ... انصارها اذ خانه انصاره
قل كيف تثبت بعد تمزيق العدا ... آثاره ام كيف يدرك ثاره

ثم يعمل على استرجاع صورتها في ماضى عزها ، عزاء لنفسه ، ومؤاساة لها مما تجده من حزن لا يحتمل ، وحسرة عميقة :

ما كان ذاك المصر الا جنة ... للحسن تجرى تحته انهاره

ورثاها أيضا فى كتاب بعث به الى الشيخ أبى جعفر بن أمية بقوله : « النفح ١ ص ٣٠٥ » :

الا أيها القلب المصرح بالوجد ... أما لك من بادى الصبابة من بد
أمن بعد رزء فى بلنسية ثوى ... باحنائنا كالنار مضرمة الوقد
يرجى أناس جنة من مصائب ... تطاعن فيهم بالمثقفة الملد
الا ليت شعرى هل لها من مطالع ... تعاد الى ما كان فيها من السعد
وهل أذنب الأبناء ذنب ابيهم ... فصاروا الى الاخراج من جنة الخلد

وله رسالة فى رثائها ارسلها الى ابن الأبار الذى رد عليه برسالة

مماثلة في رثائها « النفح ٤ ص ٤٩٠ ـ ٤٩٩ » ومما جاء في رسالة ابن الطرف قوله : (ص ٤٩٣)

ويندب عهدا بالمشـــفر فاللوى ... واين اللوى منـه واين المشـقر
تغير ذاك العهـد بعدى واهـله ... ومن ذا على الأيام لا يتغـــير
وأقفر رســم الدار الا بقيـــة ... لسائلها عن مثل حالى تخبر
فلم تبق الا زفـــرة اثر زفـــرة ... ضلوعى لهـا تنقـد او تتفطـــر
كذاك الى أن صاح بالقوم صـائح ... وأنـذر بالبين المشـتت منـــذر
وفرقهم أيـدى سـبا واصـــابهم ... على غـرة منهم قضـــاء مقـدر

ثم يمضى متحسرا على شاطبة التى خلاها وليها الى الكافر وكذلك على تدمير .

اما ابن الأبار فقد كتب فى رثائها رسالة طويلة ، ونظم فيهـا قصيدته المشـهورة عندما أوفد قائد الجيش الأمير زيان بن ابى الحملات ابن أبى الحجاج ابن مردنيش الى صاحب افريقية ابى زكريا ابن ابى حفص ، فقام ابن الأبار بين يديه منشدا : « النفح ٤ ص ٤٥٧ »

ادرك بخيلك خيل الله أندلســـا ... ان الســـبيل الى منجاتها درســـا
وهب لها من عزيز النصر ما التمست ... فلم يزل منك عز النصر ملتمسا

وبعد أن قرع مسامعه باستنجاده ، راح يتفجع على بلنسية وقرطبة وغيرها من المدن السليبة ، وعلى أهلها وقد تنكرت لهم الأيام ودارت عليهم الدوائر ، وفى ذلك استنهاض لهمته وشحذ لعزيمته :

ياللجزيرة أضحى اهلهـــا جزرا ... للحادثات وأمسى جدها تعســـا
فى كل شـــارقة المـــام بائقـــة ... يعـود مأتمها عند العـدا عرسـا
وفى بلنســـية منهـا وقرطبـــة ... ما ينسف النفس أو ينزف النفسـا

وكما حلت الفاجعة بالمدن واهلها ، فقد اصابت من الاسلام مقتلا ،

وصيرت مساجده بيعا ، واستبدلت نداءها المجلجل « الله اكبر » بقرع الأجراس ، فاضحت بلاد كفر :

مدائن حلها الاشراك مبتسما جذلان وارتحل الايمان مبتعسا
ياللمساجد عادت للعدا بيعا وللنداء غدا أثناءها جرسا

ثم يدعوه الى انقاذها من خلال مدحه له بغيرته على الدين وبتقواه وشجاعته ونخوته وفروسيته :

صل حبلها أيها المولى الرحيم فما أبقى المراس لها حبلا ولا مرسا
واحى ما طمست منها العداة كما أحييت من دعوة المهدى ما درسا
يا أيها الملك المنصور أنت لها علياء توسع أعداء الهدى تعسا
وقد تواترت الأنبـاء انك من يحيى بقتل ملوك الصفر اندلسا
طهر بلادك منهم انهم نجس ولا طهارة ما لم تغسل النجسا
وانصر عبيدا باقصى شرقها شرقت عيونهم ادمعا تهمى زكا وخسا
هم شيعة الأمر وهى الدار قد نهكت داء متى لم تباشر حسمه انتكسا
فاملأ هنيئا لك التأييد ساحتها جردا سلاهب أو خطية دعسا
واضرب لهم موعدا بالفتح ترقبه لعل يوم الأعادى قد اتى وعسى

واورد صاحب النفح قصيدة طويلة مجهولة القائل ، موجهة الى أبى زكريا صاحب افريقية يستنهضه لنجدتها ومطلعها « المرجع السابق ٤ ص ٤٧٩ » :

نادتك أندلس فلب نداءها واجعل طواغيت الصليب فداءها
تلك الجزيرة لابقاء لها اذا لم يضمن الفتح القريب بقاءها

ثم يتحسر على بلنسية التى حول النصارى مدارسها ومساجدها كنائس :

ايَه بلنســـية وفى ذكراك مــا يمرى الشـــؤون دماءها لا ماءها
بابى مدارس كالطلـ ـول دوارس نسخت نواقيس الصليب نداءها
عجبـا لأهل النـار حلوا جنـــة منهـــا تمـــد عليهـــم افياءهـا

ومعظم ابيات القصيدة التى بلغت تسعين بيتا فى مدحه وحثه على الجهاد والثأر من النصارى واغاثة اهل بلنسية المنكوبين ٠

وما هى الا فترة وجيزة حتى بدأ النصـارى حصارهم لاشـبيلية ٦٤٥ هـ / ١٢٤٧ م ، والذى اسـتمر ثمانية عشر شـهرا ، قاوم خلالها المسـلمون مقاومة شـديدة الا انهم استسلموا امام اصرار النصارى على فتحها نظرا لحسن استعدادهم وقوتهم ، استسلموا مقابل خروجهم منها سالمين ، فدخلها فرندندو الثالث فى أوائل رمضان ٦٤٦ هـ / ١٢٤٨ م ، وسارع الى ازالة معالمها الاسلامية ، فحول مسجدها الى كنيسة واخرج أهلها منها ، وكان شـاعرها ابراهيم بن سـهل الاسرائيلى قد أرسـل قصيدته الى أهل العدوة يستصرخهم لنجدتهم ، ويدعوهم للجهاد لدحر الأعداء : « انظر نهاية الأندلس ١٩٨٧ ص ٤٤ »

وردا فمضمـون نجاح المصـــدر هى عـزة الدنيـا وفـوز المحشر
نادى الجهـاد بكم بنصر مضـمر يبـدونكم بـين القنـا والضـمر
خلوا الديار لدار عز واركبـوا عبر العجـاج الى النعيم الأخضر
يا معشر العـرب الذين توارثوا شـيم الحميـة كابرا عـن كابر
أنتم احـــق بنصر دين نبيـــكم ولكم تمهـــد فى قـديم الأعصر

ثم توالى سقوط المدن مثل : شريش وشـذونة وقادس وشـلوقة وغليانة وروضة أوروطة وأركش وشنتمرية ٠ وفى هـذه الأثناء بعث أبو الحكم مالك بن المرحل بقصيدة يستنجد بها أهل العدوة ، قرئت فى جامع القرويين بفاس يوم الجمعة ٦٦٢ هـ ، فبكى الناس لسماعها :

استنصر الدين بكم فاسـتقدموا فانكم ان تسـلموه يسـلم

لاذت بكم أندلس ناشرة برحم الدين ونعم الرحم
فاسترحمتكم فارحموها انه لا يرحم الرحمن من لا يرحم
ما هى الا قطعة من ارضكم وأهلها منكم وانتم منهم

ومهما قيل فى الأسباب التى ادت الى تداعى المصائب على اهل الاندلس ، فان فسادهم وخروجهم على شرع الله يبقيان فى مقدمة اسباب ضعفهم وزوال ملكهم وضياع وطنهم ، وذلك باعتراف أهل الأندلس انفسهم . فقد « حكى أبو زكريا الجعيدى / ت ٦١٩ هـ / عن ابى عبد الله ابن سعادة الشاطبى المعمر أن ابا مروان ابن ورد أتاه فى النوم شيخ عظيم الهيئة ، فرمى يديه فى عضديه من خلفه ، وهزه هزا عنيفا حتى ارعبه ، وقال له قل :

الا ايها المغرور ويحك لا تنم فلله فى ذا الخلق أمر قد انبهم
فلا بد أن يرزوا بأمر يسوءهم فقد احدثوا جرما على حاكم الأمم

قال وكان هذا فى سنة اربعين وخمسمائة ، فلم يمض الا يسير حتى تغلب الروم على المرية فى سنة اثنتين واربعين وخمسمائة ، بعد تلك الرؤيا بعامين أو نحوهما » . « النفح ٤ ص ٤٦١ » .

وتستمر أوضاع الأندلس بالتدهور ، فاذا كانت بلنسية قد سقطت سنة ٦٣٦ هـ ـ ١٢٣٨ ، فان عشرات المدن قد سقطت قبلها ، مثل : لك ، استرقة ، شلمنقة ، شقوبية وآبله وكلها تقع فى اقصى الشمال الغربى لشبه الجزيرة . وفى وسط الجزيرة سقطت طليطة وتطيلة ٥١١ هـ ، وسرقسطة ٥١٢ هـ ولاردة وافراغة ومكناسة وطرطوشة ٥٤٣ هـ ـ ١١٤٨ م . وفى غرب شبه الجزيرة « البرتغال سقطت فى ذلك الأثناء : لشبونه وشنترة وشنترين ٥٤٢ هـ ـ ١١٤٧ م ، ثم بأجة ٥٥٦ هـ ويابرة ٥٦١ هـ ، وبعد معركة العقاب ٦٠٩ هـ وانتصار النصارى على الموحدين ، توالى سقوط المدن الأندلسية ، فسقطت بياسة ٦٢٣ هـ ، وميورقة ٦٢٧ هـ ،

وابذة ٦٣٠ هـ ، واستجة والمدور ٦٣٣ هـ ، ثم سقطت بعد بلنسية دانيـة ولقنت ٦٤١ هـ ، واريولة وقرطاجة ٦٤٣ هـ ، وشاطبة ٦٤٤ هـ ، ومرسية ٦٤٠ هـ وجيان ٦٤٣ هـ ، واشـبيلية ٦٤٦ هـ ، وفى غرب الأندلس كانت بطليوس قد سقطت ٦٢٧ هـ ، وماردة ٦٢٨ هـ ، وشلب ٦٤٠ هـ ، وشنتمرية الغرب ٦٤٧ هـ ، ولبلة وولبة ٦٥٥ هـ ، ثم قادس ٦٥٩ هـ ، وشريش ٦٦٢ هـ . « انظر نهاية الأندلس ، عنان ، ص ١٨ ـ ٢١ » .

وكان سقوط قرطبة سنة ٦٣٣ هـ ، مضمون قصيدة الفقيه الأديب ابى محمد على ابن احمد بن سـعيد بن حزم ابن وزير آل عامر الأكبر ، الذى رثاها وتفجع على أهلها ، ومنها قوله : « رسائل ابن حزم الأندلسى ج ٨ / ١٩٠ ص ٣١٢ » .

سلام على دار ، رحلنا ، وغودرت ... خلاء من الأهلين موحشة قفـرا
تراها كأن لم تغن بالأمس بلقعا ... ولا عمرت من اهلها قبلها دهرا
فيادار لم يقفـرك منا احتيـارنا ... ولو أننـا نسـتطيع كنت لنـا قبرا
ولكن اقدارا من الله انفـذت ... تدمرنا طوعا لمـا حل أو قهرا

وبعد أن تعلل بالقدر لضياعها ، راح يستسقى لها ، لعلها تحيا بعد موتها وترجع بعد ضياعها :

وياخير دار قد تركت حميـدة ... سقتك العوادى ما اجل وما أسرى
ويادهر بلغ سـاكنيها تحيتى ... ولو سكنوا المروين أو جاوزوا النهرا
فصبرا لسـطو الدهر فيهم وحكمه ... وان كان طعم الصبر مسـتثقلا مزا
سنصبر بعد اليسر للعسر طاعة ... لعل جميل الصبر يعقبنا يسرا
سأندب ذاك العهد ما قامت الخضرا ... على الناس سقفا واستقلت بنا الغبرا

وفى هـذه الأثناء ، وفى سنة ٦٥٥ هـ « المصدر السابق ص ٥٠ » وقد تنازل ابن الأحمر عن كثير من المدن للنصارى قال الرندى فى رثاء

الأندلس وقد ضاعت معظم قواعدها ، مستغيثا بالمسلمين خاصة اهل افريقية لنصرتها :

« ازهار الرياض ١ ص ٤٧ ، النفح ٤ ص ٤٨٦ » .

لكل شيء اذا ما تم نقصان فلا يغر بطيب العيش انسان
هى الأمور كما شاهدتها دول من سره زمن ساءته ازمان
وهذه الدار لا تبقى على احد ولا يدوم على حال لها شان
يمزق الدهر حتماً كل سابغة اذا نبت مشرفيات وخرصان
وينتضى كل سيف للفناء ولو كان ابن ذى يزن والغمد غمدان

وبعد الاعتبار بتقلب الزمان وزوال الأشياء ، يتأسى بموت العظماء وزوال دولهم على مر التاريخ ، تمهيدا للموضوع :

اين الملوك ذوى التيجان من يمن واين منهم اكاليل وتيجان
واين ما شاده شداد فى ارم واين ماساسه فى الفرس ساسان
واين ما حازه قارون من ذهب واين عاد وشداد وقحطان
اتى على الكل امر لا مرد له حتى قضوا فكان القوم ما كانوا
وصار ما كان من ملك ومن ملك كما حكى عن خيال الطيف وسنان
دار الزمان على دارا وقاتله وام كسرى فما آواه ايوان
كانما الصعب لم يسهل له سبب يوما ولا ملك الدنيا سليمان
فجائع الدهر انواع منوعة وللزمان مسرات واحزان
وللحوادث سلوان يهونها وما لما حل بالاسلام سلوان

ثم يتكلم عن مصاب الأندلس وضياع مدنها :

دها الجزيرة امر لا عزاء له هوى له واحد وانهد ثهلان
اصابها العين فى الاسلام فارتزئت حتى خلت منه اقطار وبلدان
فاسأل بلنسيه ما شأن مرسية واين شاطبة ام اين جيان

واين قرطبـة دار العلوم فكم | عسى البقاء اذا لم تبق أركان
قواعد كن اركان البـلاد فما | من عالم قد سما فيها له شان

ثم يشير الى مصاب الاسلام فى تلك الديار وقد استبدل بالكفر ، وحولت مساجده الى كنائس ، تدق فيها النواقيس وتقرع من على مآذنها الأجراس وقد علتها الصلبان :

تبكى الحنيفية البيضاء من أسف | كما بكى لفراق الالف هيمان
على ديار من الاســلام خالية | قد أسلمت ولها بالكفر عمران

ولعله فى هذا البيت أراد الاشارة الى المدن التى سلمها ابن الأحمر للنصارى دون حرب مقابل سكوتهم عنه حيث كان يعمل على استرضائهم استبقاء لملكـه .

حيث المساجد قد صارت كنائس ما | فيهـن الا نواقيس وصـلبان
حتى المحاريب تبكى وهى جامـدة | حتى المنابر ترثى وهى عيدان

ثم يتوجه بالتقريع لكل غافل لا يتعظ بأحداث الدهر ، ولاه يظن انه بمفـازة من غير الزمان ، ليعتبر بمصاب اهـل الأندلس الذى ليس كمثله مصاب :

ياغافلا وله فى الدهر موعظـة | ان كنت فى سـنة فالدهر يقظـان
وماشـيا مرحا يلهيـه موطنـه | أبعد حمص تغر المرء أوطان
تلك المصيبة انست ما تقـدمها | وما لهـا مع طـول الدهر نسـيان

ثم يستنهض همة ملك بنى مرين فى المغرب خاصة ويحرضه على قتال الاسبان والثأر للأندلسيين ، بالاضافة الى تحريضه لجميع المسلمين عامة فى المغرب وغيره للاسراع الى نجدة اخوانهم ، ثم يعاتبهم على خلودهم للراحة والدعة ويلومهم على التقاطع فيما بينهم فى حين آخى بينهم الاسلام ووحدهم :

يا ايهـا الملك البيضـاء رايتـه ... ادرك بسيفك أهل الكفر لا كانوا
ياراكبين عتاق الخيـل ضامرة ... كانها فى مجال السبق عقبان
وحاملين سـيوف الهنـد مرهفـة ... كانهـا فى ظلام النقع نيران
وراتعين وراء البحر فى دعة ... لهم باوطانهم عز وسـلطان
اعندكم نبأ من أهـل اندلس ... فقد سرى بحديث القوم ركبان
كم يستغيث بنو المستضعفين وهم ... اسرى وقتلى فما يهتز انسـان
ماذا التقاطع فى الاسـلام بينكم ... وانتم ياعبـاد الله اخـوان
الا نفـوس ابيـات لها همـم ... اما على الخير انصار واعوان

ثم يستغيث لاغاثة الأندلسيين الذين غشيتهم ذلة بعد عز ، وصاروا عبيدا بعد ان كانوا اسيادا ، ويمضى فى تصوير مصابهم ، وقد علا بكاؤهم وهم يباعون اما النساء فقد واجهن السبى كما واجه بعضهن الاغتصاب ، وفى ذلك ما يثير كوامن الأشجان على الأسى والألم ، وقد عهد الى ذلك لتصوير فجيعتهم على حقيقتها من جهة ، ولاثارة حمية بنى مرين وأهل المغرب وعامة المسلمين ليهبوا الى نجدتهم من جهة ثانية :

يامن لذلة قوم بعـد عزهم ... احال حالهم كفـر وطغيـان
بالأمس كانوا ملوكا فى منازلهم ... واليوم هم فى بلاد الكفر عبدان
فلو تراهم حيارى لا دليل لهم ... عليهم من ثيـاب الذل الوان
ولو رايت بكاهم عنـد بيعهـم ... لهالك الأمر واستهوتك اخـزان
يارب أم وطفل حيـل بينهمـا ... كما تفرق أرواح وأبـدان
وطفلة ما راتها الشـمس اذ برزت ... كانما هى ياقـوت ومرجـان
يقودهـا العلج للمكروه مكرهـة ... والعين باكيـة والقلب حـيران
لمثل هـذا يذوب القلب من كمـد ... ان كان فى القلب اسـلام وايمان

وهكذا نجد بعض الشعراء يسـارعون الى بكاء مدنهم متفجعين عليها مشفقين مما حل بها وباهلها ؛ وبعضهم يشيرون باصابع الاتهام الى الملوك والحكام على انهم السبب المباشر فيما حدث ويحدث ، وذلك

لغفلتهم وانغماسهم فى الترف واللهو والمجون والملذات التى صرفتهم عن البطولة والمجد ، وبعضهم يرى أن المسؤلية مشتركة بين الحكام والشعب ، بل ان مسؤلية الشعب فى ذلك اكبر من مسؤلية غيرهم ، لأن من واجبهم مراقبة الحكام ومحاسبتهم الى جانب حماية بلادهم والدفاع عنها ، وهذا ما اشار اليه الشعراء من خلال تقريعه وتوبيخه لأهل قرطبة الذين قصروا فى الدفاع عنها والذود عن محارمها :

« ملامح الشعر الأندلسى . الدقاق : ص ٢٨٩ » .

اضعتم الحزم فى تدبير امركم	ستعلمون معا عقبى البوار غدا
لكن سبل العمى اعمت بصائركم	فالبستكم ثيابا للبلى جددا
يا امة هتكت مستور سوءتها	ما كل من ذل اعطى بالصغار يدا

وكانت معركة أشكر وهى من عمل مدينة بسطة ـ سنة ٧٢٤ هـ ، وقد انتصر فيها المسلمون بقيادة اسماعيل بن فرج على النصارى نصرا حاسما ، ذكره الفقيه ابو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن فرج ابن شقر الطرسونى بقصيدة مدح فيها القائد ابن فرج ، ووصف جانبا من المعركة ، كما وصف مصير الروم ، ومنها قوله : « الكتيبة الكامنة فى شعراء المائة الثامنة ص ٧٧ » .

بحيث البنود الحمر والأسود الورد	كتائب ، سكان السماء لها جند
ومن عانق الأخطار حق له العلا	ومن نبذ الفانى يحق له الخلد
وظنوا بان الرعد والصعق فى السما	فحاق بهم من دونها الصعق والرعد
كأن قلوب الروم اهدافها التى	تطير بمحياها وما شعر الجلد
الا شفع الرحمن غزوة اشكر	بها رضى الاسلام والأحد الفرد

وفى سنة ٧٤١ هـ (اشراب العدو الكافر لأخذ ما بقى من الجزيرة ذات الظل الوريف ، وثبت قدمه اذ ذاك فى بلد طريف ، وبالجملة فهذه

الواقعة من الدواهى المعضلة الداء ، والأرزاء التى تضعضع لها ركن الدين بالمغرب ، وقرت بذلك عيون اعداء) ... (النفع ٤ ص ١٥) .

وكان ابو محمد عبد الله الأزدى قد قال فى ضياع طريف قصيدة عزى فيها ابن الخطيب باستشهاد ولده وعمه فيها : « النفع ٥ ص ١٢ » .

خطب الم فاذهب الأخ والأبا — رغما لأنف شاء ذلك أو ابى
لا كان يومهما الكريه فكم وكم — فيه المجلى والمحلى قد كبا

فأجابه ابن الخطيب بقصيدة منها :

لا كان يومك يا طريف فطالما — أطلعت للآمال برقا خلبا
ورميت دين الله منك بفادح — عم البسيط مشرقا ومغربا

ثم تسقط رندة ٨٩٠ هـ ـ ١٤٨٥ م . ثم مالقة ووادى آش والمرية وبسطة ، فيبكيها شاعر مجهول فى قصيدة بلغت ١٤٤ بيتا ، وقد نسبها الدكتور عمر الدقاق الى جعفر بن خاتمة ، « انظر ملامح الشعر الأندلسى ص ٣١٥ » الذى بعث بها الى السلطان العثمانى بايزيد مستنجدا به لنصرة الأندلس ، ومنها قوله :

احقا خبا من جو رندة نورها — وقد كسفت بعد الشموس بدورها
وقد أظلمت ارجاؤها ونزلزلت — منازلها ذات العلا وقصورها
تسلمها حزب الصليب وقادها — وكانت شرودا لا يقاد نفورها
فواحسرتا كم من مساجد حولت — وكانت الى البيت الحرام شطورها
وكم طفلة حسناء فيها مصونة — اذا أسفرت يسبى العقول سفورها
فاضحت بأيدى الكافرين رهينة — وقد هتكت بالرغم منها ستورها
ومالقة الحسناء ثكلى أسيفة — وقد استفرغت ذبحا وقتلا حجورها
وجرت نواصيها وشلت يمينها — وبدل بالويل المبين سرورها
وبالله ان جئت المنكب فاعتبر — فقد خف ناديها وجف نضيرها

وعرج على الاقليم فابك ربوعهـــا | بسحب يضاهى المعصرات خريرها
محل قرار الملك غرناطـــة التى | هى الحضرة العليا زهتها زهورها
وبسطة ذات البسط ما شعرت بمـا | دهاها وانى يستقيم شـــعورهـا
على هول بلواها وطــول وبالهــا | وما كابدت من ذا المصاب نحورها
ومــا انسى لا انسى المريــة انهــا | قتيلة أوجـــال ازيل عـــذارها

ثم يذكر ان حلول هذه المصائب عقاب من الله بسبب انتشـــار المعاصى ، ونقضهم لعرى الاســلام :

اضـعنا حقـــوق حتى اضــــاعنا | وقضت عرا الاسـلام الا يســـيرها
بعصياننا استولى علينـا عـــدونا | وعاتت بنـــا أسـد العلا ونمورها

ثم يستنجد بأهل الدين داعيا المسـلمين الى التمسك بالاســـلام والاعتصام بحبل الله ، واعلان الجهاد ، مشترطا صـدق النية وصحة التقوى ونصر الله لتحقيق النصر :

الا واســـــتعدوا عزائمـــــا | يلوح على ليل الوغى مســـتنيرها
بأنفس صـدق موقنـــات بانهـــا | الى الله من تحت السيوف مصيرها
بمين هدى ، ان تتقوا الله تنصروا | وتخطوا بآمال يشـــوق غريـــرها
فــلا يخـذل الرب المهيمن أمـــة | تدين بدين الحق وهو نصـــيرها

واخيرا تمتد اليـد الآثمة الى غرناطة ، وتحكم الحصـار حولها ، فيصور محمد بن عبد الله العقيلى العربى ذلك بقوله : « النفح ٤ ص ٥٥٠ »

بالطبــل فى كــل يــوم | وبالنفـــــير نـــــراع
وليس من بعـــد هـــذا | وذلك الا القـــــراع
يارب جبـــــرك يرجـــو | من هيـــض منـــه الـذراع
لاتســـــلبنى صـــــبرا | منــــه لقــــلبى ادراع

ولما سقطت غرناطة / ٨٩٧ هـ / جاز الى المغرب ومدح سلطان فاس مستجيرا به :

بك استجرنا ونعم الجار انت لمن   جار الزمان عليه جور منتقم

وهكذا آل امر غرناطة الى استسلام اهلها ، وقد قام آخر ملوكها ابو عبد الله الصغير بتسليم مفاتيحها لملك الاسبان قبيل رحيله عنها في موكب جنائزي حزين ، يعلوه الذل والصغار ، ويمزقه الألم ويغشاه الأسى ، وصوت أمه المحزون يقرع اسماعه لوما وعتابا وتقريعا وتوبيخا :

ابك مثل النساء ملكا مضاعا   لم تحافظ عليه مثل الرجال

وبذا تنطوي صفحة من صفحات مجد العرب والمسلمين ، وتنطفي شعلة العلم والمدنية والحضارة بعد توقد استمر ثمانية قرون ، وتغادر ارض الأندلس قوافل من اشتات الجنود المهزومين الى غير رجعة ، اعلامهم منكسة ، ووجوههم باسرة ، ترهقهم ذله ، في حين كان آباؤهم الفاتحون قد دخلوها وراياتهم مرفوعة ، واصواتهم بالتكبير مجلجلة ، ووجوههم ضاحكة مستبشرة ، وأبصارهم معلقة بالسماء ، والسنتهم تلهج بالشكر لله الذي منحهم نصره وغشيهم بفضله وشتان بين مغرب ومشرق ، وبين حافظ ومضيع وسبحان من اضحك وابكى واليه الأمر والمنتهى ٠

وكان ابو العباس احمد الدقون ت ٩٢١ هـ قد نظم قصيدة عند سقوط الحمراء ، وسماها « الموعظة الغراء باخذ الحمراء » ندب فيها الجزيرة واهلها : « ازهار الرياض ١ ص ١٠٤ » ٠

امنت من عكس آمال واحوال   وعشت ما بين اعمام واخوال
ولا ابتليت بما في القلب من نكد   فالجسم مشتغل من غير اشغال
كيف ولا وبقاع الدين خالية   من أرض اندلس من اجل اهوال
جاشت بها من جيوش الكفر مادرست   بهم معالم اخيار واقيال

يبنى ليهدم ما الاسلام شيده والوصف يعجز من يدعى بقلقال
فاستوطن المرج لاينوى الرحيل ولا يخشى المغيث بسهل او باجبال
والمسلمون من الأضغان قد ملئت قلوبهم وابوا تسديد اخلال
والحق مختلف والحمق مؤتلف والكل منصرف عن نصر أبطال
واحتل غرناطة الغراء قد عدمت حب الحصيد ونصر الله والآل

ثم يتحسر على أيامها الخوالى ودينها المستأصل من جذوره :

فلا المساجد بالتوحيد عامرة اذ عمروها بناقوس وتمثال
آه على الدين والدنيا وما نفعت آه اذا صدرت من قلب بطال

اما غفلة المسلمين فسبب مباشر من أسباب الهزيمة :

هذا النذير جهارا جاء ينذرنا والأذن فى صمم عن قيل او قال
ونحن فى غفلة عما يراد بنا نمشى على مهلة من طول امهال

ثم يخاطب أهل فاس داعيهم الى الاتعاظ بما حل بهم من ذل ومهانة ، محذرا من الركون الى الدنيا والملذات حتى لا يشربوا من الكاس التى شرب منها الأندلسيون :

يا أهل فاس اما فى الغير موعظة ان السعيد لموعوظ بأمثال
فالموت عندى خير من حياة فتى قد اكتسى بعد عز ثوب اذلال

* * *

يتضح من خلال ما سبق أن رثاء الوطن فى الشعر الأندلسى أثر من اثار تاريخ الأندلس وما تخلله من احداث ونكبات عصفت به ، فكان مواكبا لها ، مسجلا لأحداثها ، منفعلا بها ولها . كما يكشف شعر الرثاء اغراضا متعددة ومضامين متنوعة تحدث عنها بالاضافة الى بكاء الوطن وندبه ، منها وصف ما حل بالوطن على أيدى الاسبان من دمار

وخراب واحراق ، ووصف ما حل بالمسلمين من بطش وعذاب وتنكيل واحراق واغتصاب واسر وتشتت وضياع واستعباد واسترقاق وبيع ، واجبار على التنصير وترك اللغة والعادات والتقاليد الخاصة بهم ، كما يكشف الى جانب ذلك اسباب الضعف التى ادت الى تقويض دعائم الدولة وتداعى الأعداء عليهم ، وهى اسباب يعود بعضها الى غفلة الحكام واهمالهم وعدم كونهم على مستوى المسؤلية ، لركونهم الى اللهو والترف والمجون ، واسباب يعود بعضها الى الناس عامة الذين تركوا الأمور موكولة الى اهواء الحكام . ومنها اسباب تعود الى ضعف ايمانهم والتهاون فى امر دينهم ، وعدم مبالاتهم بالمعاصى ، مما صرفهم عن الأعداد للجهاد . واسباب تعود الى تفشى الظلم والقهر وفساد النظم الادارية ، بالاضافة الى فساد المجتمع بما انتشر فيه من مظاهر الترف واللهو التى افسدت المجتمع واضعفته وصرفته عن واجباته فى حين كان العدو من حولهم يتربص بهم الدوائر ويعد لهم ما استطاع من قوة كانت سببا من اسباب انتصاره عليهم .

ولقد تحدثت مراثى الوطن عن الدعوة الى الجهاد ، والاستغاثة والاستنجاد ، وهى صيحات اطلقها المخلصون الغيورون على مصلحة الوطن من شعراء وفقهاء وعلماء ولهذا نجد ان الشعر فى ذلك لم يكن قصرا على الشعراء وحدهم ، بل نظمه فقهاء وادباء وعلماء تأثروا بالمصاب ، فكان شعرهم انعكاسا لتاثرهم بما حدث .

وظهر كذلك غرض المدح الملازم للمرثية ، وهو مدح قصد اليه للاغراء والحث والتحضيض من اجل نجدة البلاد المنكوبة واسترجاعها من ايدى الأعداء . ثم نجد الى جانب المدح ظاهرة التقريع والتوبيخ واللوم والعتاب لكل من تاخرت به همته عن نصرة اهل الاندلس . كما كشف الشعر عن مصاب الاسلام الجلل المتمثل فى تصميم النصارى على استئصاله من تلك البلاد ، وذلك بتحويل المساجد الى كنائس ، وبتنصير

المسلمين ، وباحراق كتبهم ومصاحفهم واجبارهم على سب الرسول ﷺ ، وتعذيب كل من يقوم عليه دليل على ممارسته لعبادة من العبادات ، بل قتلهم واحراقهم والتنكيل بهم ٠

والى جانب ذلك فقد ظهر فى اشعار المراثى الوطنية النقد الاجتماعى والسياسى الساخر اللاذع ، وهو نقد لمفاسد المجتمع وآفاته ، ونقد للحكام مفعم بالسخرية والتشفى بهم احيانا نظرا لما احدثوه من مظالم ومفاسد ، ولجميع رجالات الحاشية عند الحكام من علماء وفقهاء ومستشارين لموافقتهم الحكام على سياساتهم الخاطئة تحقيقا لمصالحهم الشخصية على حساب المصالح الوطنية العامة ٠

أما شعر الرثاء الوطنى من الناحية الفنية ، فواضح فيه التفاوت ، اذ يعلو احيانا كما هو عند الشعراء الكبار ، ويهبط احيانا اخرى عندما يصدر عن الفقهاء والكتاب وغيرهم ٠

ومن خصائصه ايضا الصنعة ، وهى صدى لذوق العصر ، بحيث تاتى مرة مقبولة ومرة متكلفة ممجوجة ٠ ثم نجد شيوع الأسلوب التقريرى اذ يعمد الشعراء الى اسلوب الخطابة بهدف التاثير على السامعين واثارة حماسهم الوطنى والدينى ، ومن هنا جاءت الألفاظ مناسبة للغرض الحماسى من قوة وجزالة وجرس يقرع الأذان وينفذ الى الضمائر الميتة والقلوب التى ران عليها اللين والضعف بهدف ايقاظها من سباتها وغفلتها ، كما يشيع فى المرثية الوطنية كذلك الشعور الدينى والوطنى والقومى المنتمى الى قبلتهم ووطنهم الأول ، نظرا لاحساسهم بأن النصارى الأسبان قد احاطوهم باحقاد تقوم على التعصب العرقى والدينى والوطنى والقومى ، وهذا ما جعل المسلمين غرباء فى نظرهم ٠ لهذا فان اشعار المراثى الوطنية زاخرة بالعواطف الحزينة والمشاعر المتأججة ، وهى متفائلة فى بعض الأحيان ، ويائسة متشائمة فى اغلب الأحيان ، وذلك واضح جلى فى المشاهد التى تسترجعها الذكريات

لمـاضى الوطن السـعيد ، والمشـاهد التى يصورها الشـعراء لحاضره البائس المنكوب من خلال موازنات يقيمونها توضيحا لفداحـة المصـاب ، وقـد اكثروا من الصـور البيانية التتى استعانوا بها لتصوير ما حل بهم تصويرا دقيقا يكشـف عمـق المـأسـاة وبعد المصيبة ، وعلى الرغم من مبالغاتهم أحيانا فى رسـم تلك الصـور ، ومن مهارتهم الفائقة فى توضيح معالمها ، فان كثيرا مما حدث لهم من الوان التعذيب والتنكيل والابادة فاق الوصف الى درجة لم يحظ بها بيانهم ، ونتيجة لذلك فقـد أكثروا من التاسى بحوادث الدهر ، وزوال الأمم ، وموت العظماء ، وترديد الحكم والأمثال ، والاعتبار بتقلب الأيام ،. والاستسلام لارادة الأقدار ٠ ولهذا كثر استعمالهم لأساليب الأمر والنهى والتمنى والتعجب والاستفهام والنداء والندبة والاستغاثة للوصول بما تخرج اليها من معان عديدة الى تجسـيد مشـاعرهم وتشخيص أحوالهم ٠

* * *

ثبت المراجـــع

١ ـ الأدب العربى فى الأندلس ، د · عبد العزيز عتيق · دار النهضة العربية · بيروت ١٩٧٦ م

٢ ـ ازهار الرياض ـ المقرى ·

٣ ـ خريدة القصر · العماد الاصفهانى · تحقيق عمر الدسـوقى وعلى عبد العظيم · دار نهضة مصر ·

٤ ـ دول الطوائف · محمد عبد الله عنان · مطبعة لجنة التاليف والنشر ١٩٦٤

٥ ـ الذخيرة فى محاسن الجزيرة · ابن بسـام · تحقيق د · احسان عباس · دار الثقافة بيروت ١٩٧٩ م ·

٦ ـ رسائل ابن حزم الأندلسى · تحقيق د · احسان عبـــاس · المؤسســة العربية للدراسـات العربيـة بيروت ١٩٨٠ م ·

٧ ـ صفة جزيرة الأندلس · منتخبة من كتاب الروض المعطار · لافى بروفنســال ·

٨ ـ الكتيبة الكامنة فى شعراء المـائة الثامنة · لسـان الدين بن الخطيب · تحقيق د · احسان عباس · دار الثقافة بيروت ·

٩ ـ ملامح الشعر الأندلسى · د· عمـــر الدقـاق · دار الشرق بيروت ١٩٧٥ م ·

١٠ ـ المغرب فى حلى المغرب · تحقيق د · شوقى ضيف · دار المعارف بمصر ١٩٥٥ م ·

١١ ـ نفح الطيب · المقرى · تحقيق د · احسان عباس · دار صادر · بيروت ١٩٦٨ م ·

١٢ ـ نهاية الأندلس · محمد عبد الله عنان · مطبعة لجنة التاليف والنشر ١٩٦٤ م ·

محنـــة الموريسـكيين الأندلسـيين
وثيقـة ادبية وســند تاريخى

اعـــداد
د٠ محمد حسن ابراهيم العمرى

١٩٨٨ م

محنــــة الموريسـكيين الأندلسـيين
وثيقـة ادبية وسـند تاريخى

د٠ محمد حسن ابراهيم العمرى

مقــــــدمة

لا يملك الباحث فى تاريخ الدولة الاسلامية فى الأندلس الا أن يتملكه الاعجاب بمنجزات العرب الحضارية ، الذين قرنوا اسـم اسبانيا بواحدة من أروع الحضارات القائمة على الابداع والابتكار ، وذلك خلال فترة زمنية طويلة امتدت زهاء ثمانية قرون تحدثت عنها عشرات المصادر العربية والأجنبية على حد سواء ، وحالمـا يصل الى سقوط الأندلس المؤرخ بسقوط غرناطة ١٤٩٢ م / ٩٨٧ هـ يفاجأ باسدال الستار على تلك الحقبة التاريخية الطويلة عقب المشهد الذى يصـور قيام الملك أبى عبد الله آخـر ملوك غرناطة ، بتسليم مفاتحها الى الملك فردناند والملكة ايزابيلا ، حسب ما نصت عليه معاهدة الاستسلام ٠ ويظن الباحث أن كل ما يتعلق بعرب الأندلس قد انتهى عند هـذا المشهد كذلك ، وذلك لأن معظم كتب التاريخ تغفل ما بعد هـذا الحدث ، مكتفية بالاشارة والتلميح اللذين لا يغنيان من الحق شـيئا ، ومثلها فى ذلك المراجع الأدبية ٠ ونظرا لأن هـذه الفترة الحافلة بالأحداث المروعة الدامية ، التى استهدفت اعدام شعب باكمله ، مجهولة لدى الكثيرين ، لا سيما المهتمين بها من الناحية الأدبية ، فقد رأيت أن أعرض هـذه الوثيقة الأدبية التى أوردها المقرى فى أزهار الرياض على الوثائق التاريخية التى جاءت مطابقة لها تمام المطابقة ، لعل فى ذلك شـيئا اغفلته الدراسات الأدبية يضاف اليها ٠

ولقد رأى الباحث ضرورة التعريف بالموريسكيين ، وتحديد فترة سقوط الأندلس والوقوف على بعض نصوص المعاهدة ، والتعريف بالمحنة كتمهيد لدراسة الوثيقة الأدبية دراسة تاريخية والمتعلقة بهذه الأمور تعلقا وثيقا ٠

الموريســـكيون

هو اســم اطلقه الأســبان على المسلمين او العرب فى أســبانيا بعد سقوط دولتهم وهو تصغير كلمة Moriscos ، وعنوا بذلك الأصاغر ، كناية عن سقوط الأمة الأندلسية وانحلالها .

« انظر نهاية الأندلس صفحة ٣٢٢ » .

ســقوط الأندلس

كانت نهاية اللدولة الاسلامية فى الأندلس حين استولى الأسـبان على غرناطة وذلك « ســنة سبع وتسعين وثمانمائة » « المرجع السابق ص ٥٢٥ » الموافق ســنة ١٤٩٢ م ، ويرى عنان ان ســقوطها الفعلى كان حسب توقيع عهد التسليم فى ٢٥ نوفمبر ســنة ١٤٩١ م ــ ٨٩٧ هـ . « انظر نهاية الأندلس ص ٢٥٧ » .

المعــــاهدة

قضت المعاهدة بتسليم غرناطة وانهاء الحكم الاســلامى فى الأندلس ، وقد أوردت الكتب التاريخية شروط تلك المعاهدة ، مع اختلاف بسيط فى عددها ، فهى عند شكيب ارسلان نقلا عن تاريخ الأندلس لضيا باشــا خمسة وخمسون شرطا ، وقد نقــل بعضا منها « انظر خلاصــة تاريخ الأندلس . ارسلان ص ٢٧٦ ــ ٢٧٨ » . أما محمد عبــد الله عنان فقد توسع فى بيــان شروطها نقلا عن نصوصها القشتالية الرســمية ، وهى عنده ستة وخمسون شرطا . « انظر نهاية الأندلس ص ٢٤٥ ــ ٢٥٢ » . أما المقرى فذكر انها سبعة وستون شرطا . « انظر النفح ٤ ص ٥٢٥ ــ ٥٢٦ » . وفى ظنى أن هــذا الخلاف فى عدد شروط المعاهدة راجع الى أن بعض بنودها يتضمن احيانا اكثر من شرط ، جعلها بعضهم شرطا واحدا ، وبعضهم الآخر جعلها عدة شروط ، فوقع الاختلاف . ومن شروط المعاهدة كما فى نهاية الأندلس :

١ ـ ان يتعهد ملك غرناطة والقادة والفقهاء والوزراء والعلماء وكافة الناس بان يسلموا طواعية واختيارا فى ظرف ستين يوما قلاع الحمراء والحصن وابوابها وابراجها القائمة بين القصبة والبيازين ، على الا يسمح للنصرانى ان يصعد الأسوار القائمة بين القصبة والبيازين حتى لا يكشف احوال المسلمين ، وان يعاقب من يفعل ذلك . على ان يقدم الملك ابو عبد الله خمسمائة شخص من ابناء واخوة زعماء غرناطة كرهائن ترد بعد اصلاح الحمراء ، وان يقبل الملكان فرناند وايزبيلا ملك غرناطة وسائر القادة والزعماء وسكان غرناطة والبشرات رعايا واتباعا تحت حمايتهما ورعايتهما .

٢ ـ عند تسليم الحمراء ، ترد الرهائن ومن ضمنها ولد الملك ابى عبد الله .

٣ ـ ان يتعهد الملكان بترك الملك ابى عبد الله والقادة والوزراء .. وسائر الشعب تحت حكم شريعتهم ولا .. يؤمروا بترك شىء من مساجدهم وصوامعهم ، وان تترك لهذه المساجد مواردها كما هى ، وان يقضى بينهم وفق شريعتهم ، ومن قبل قضاتهم ، وان يحتفظوا بتقاليدهم وعوائدهم ، والا يؤخذ منهم خيلهم او سلاحهم سوى المدافع الكبيرة والصغيرة .

٤ ـ يحق لسائر سكان غرناطة والبيازين وغيرهما ، الذين يريدون العبور الى المغرب ، ان يبيعوا اموالهم لمن شاءوا ، وان يعبروا الى المغرب احرارا حاملين معهم امتعتهم وحليهم ... وان يلتزم الملكان بتجهيز عشر سفن خلال ستين يوما لمن اراد الرحيل ، على ان تبقى هذه السفن لمدة ثلاث سنوات تحت الطلب لمن اراد العبور .

٥ ـ تسليم أسرى النصارى دون أية فدية .

٦ ـ ان لا يولى على المسلمين مباشر يهودى .

٧ ــ معاملة الملك أبى عبد الله وسائر السكان برفق وكرامة ، وان يحتفظوا بعوائدهم .

٨ ــ ان لا يؤخذ اى مسلم بذنب ارتكبه شخص آخر .

٩ ــ ان لا يدفع المسلمون الضرائب اكثر مما كانوا يدفعونه لملوكهم .

١٠ ــ يحق لمن عبر الى المغرب ولم ترضه الاقامة هناك ، أن يعود خلال ثلاثة أعوام .

١١ ــ لا يحق تعذيب او ايذاء أحد من النصارى اعتنق الاسلام .

١٢ ــ الا يرغم مسلم أو مسلمة قط على اعتناق النصرانية .

١٣ ــ اذا وقع نزاع بين نصرانى ومسلم ، يفض ذلك النزاع أمام قاض مسلم وآخر نصرانى .

١٤ ــ ان يوافق على كل الشروط صاحب روما « البابا » ويضع حد... يده . وقد اقسم الملكان فرناند وايزبيلا وسائر من أمضوا الشروط على دينهم وشرفهم برعايتها الى الأبد . وقد ذكرت هذه الشروط بسبب ورودها فى « الوثيقة » القصيدة حيث أشار الشاعر الى نقض الأسبان لها وعدم تقيدهم بها .

المجينة

لم يكن سقوط الدولة الاسلامية فى الأندلس عام ١٤٩٢ م ــ ٨٩٧ هـ ، سوى بداية النهاية للوجود العربى فى اسبانيا ، اذ لم ينته وجودهم بسقوط دولتهم ، ولكنه امتد أمدا طويلا بعد ذلك ، تعرضوا فيه لأقسى أنواع الظلم والقهر ، تمشيا مع سياسة الكنيسة التى كانت تتطلع الى وحدة أسبانيا الدينية بأى وسيلة ممكنة . وقد مرت محنة عرب الأندلس

الموريسكيين فى مراحل عديدة ، منها مرحلة المعاهدة التى اتسمت بالتسامح واللين تمشيا مع روح المعاهدة ، ولكن هـذه الفترة كانت قصيرة جدا ، ثم المرحلة الثانية والتى تمثلت بنقض الأسبان للمعاهدة واكراه الموريسكيين على ترك دينهم واعتناق النصرانية ، مستخدمين فى ذلك ابشع وسـائل القهر والتنكيل ، وتحقيقا لذلك تم انشـاء ديوان التحقيق عام ١٤٩٩ م « محاكم التفتيش » بعد فشل اسلوب الوعظ والترغيب فى احراز اى تقـدم فى تنصير الموريسكيين . وقد انيط بهذه المحاكم مراقبة الموريسكيين ورصد حركاتهم وسكناتهم وتقديمهم للمحاكمة لأدنى شبهة تدل على عدم صـدق سريرتهم تجاه الديانة النصرانيـة ، وقد ذكر عنان وثيقـة عن الدون لورنتى مؤرخ ديوان التحقيق الأسبانى تحدد الأمور التى يحكم بها على كفر الموريسكى ومحاكمته . « انظر نهاية الأندلس ص ٣٤٥ » . وكان الراس المدبر لهـذه « السـياسة العنيفة الكردينال خمنيس مطران طليطلة ، ورأس الكنيسة الأسـبانية ، والدون ديجوديسا المحقق العـام لديوان التحقيق » . « المرجع السابق ص ٣١٤ » . وكانت غرناطة الهدف الأول لهذه السياسة التى أسفرت عن تنصير الكثير من أهلها ، وتحويل مسجدها الى كنيسة سميت « سان سلبادور » ثم عمل الكردينال خمنيس على جمع كل ما بحوزة الموريسكيين من مصاحف وكتب كدست فى ميدان باب الرملة ثم أضرمت فيها النيران . وكان ذلك نتيجة من نتائج « التعصب الكاثوليكى وثورات خمنيس البربرية » كما وصفها العلامة الأب سكيا برللى الايطالى . أما المؤرخ الأمريكى وليم برسكوت فقد وصف ذلك بقوله : « ان هـذا العمل المحزن لم يقم به همجى جاهل ، وانما حبر مثقف ، وقد وقع لا فى ظلام العصور الوسطى ، ولكن فى فجر القرن السادس عشر ، وفى قلب أمة مستنيرة ، تدين الى اعظم حد بتقدمها الى خزائن الحكمة العربية ذاتها » . « المرجع السابق ص ٣١٨ ، انظر خلاصـة تاريخ الأندلس . ١٩٨٣ ص ٣٠٠ » .

وقد وصف المقرى فى ازهار الرياض ١ ص ٦٨ حال المسلمين بقوله : « فلما رأى الطاغية أن المسلمين قد تركوا الجواز ، وعزموا على الاستيطان

والمقام فى الوطن ، اخذ فى نقض الشروط التى اشترط المسلمون عليه اول مرة ولم يزل ينقضها فصلا فصلا ، الى أن نقض جميعها وزالت حرمة المسلمين ، وادركهم الهوان والذلة ، واستطال عليهم النصارى ، وفرضت عليهم المغارم الثقيلة ، وقطع عنهم الأذان فى الصامع ، وامرهم بالخروج من غرناطة الى الارباض والقرى ، فخرجوا اذلة صاغرين ، ثم بعد ذلك دعاهم الى التنصر ، واكرههم عليه ، وذلك سنة أربع وتسع مائة ، فدخلوا فيه كرها ، وصارت الأندلس كلها بلاد كفر ، ولم يبق من يجهر بكلمة التوحيد والأذان ، وجعلت فى المساجد والمآذن النواقيس والصلبان ، بعد ذكر الله تعالى وتلاوة القرآن ، فانا لله وانا اليه راجعون لا راد لما قضاه الله الملك الديان » .

ثم يصف تنكيله باهل غرناطة قائلا : « ان طاغية قشتالة وأرغون ـ قصمه الله ـ صدم غرناطة صدمه ، أكره على الكفر من بقى بها من الأمة بعد أن هيض جناحهم وركدت رياحهم ... فلو رايتم ما صنع الكفر بالاسلام بالأندلس واهله ، لكن كل مسلم يندبه ويبكيه ، فقد عبث البلاء برسومه وعفى على اقماره ونجومه ، ولو حضرتم من جبر بالقتل على الاسلام وتوعد بالنكال والمهالك العظام ومن كان يعذب فى الله بأنواع العذاب ، ويدخل به من الشدة فى باب ويخرج من باب ، لانساكم مصرعه وساءكم مقطعه ، وسيوف النصارى اذ ذاك على رءوس الشرذمة القليلة من المسلمين مسلولة ، وافواه الذاهلين محلولة ، وهم يقولون : ليس لأحد بالتنصر أن يمطل ولا يلبث حينا ولا يمهل ، وهم يكابدون تلك الأهوال ، ويطلبون لطف الله فى كل حال » . « المرجع السابق ص ٧٠ » .

ولقد ادت هذه السياسة القمعية العمياء الى شعور الموريسكيين بالخوف والرعب ، فابدوا تذمرهم وسرت فى عروقهم نوازع الثورة لمواجهة عنف الأسبان وتعصبهم وحقدهم ، لا سيما فى المناطق الجبلية ، وعملوا على الاتصال بالمسلمين فى المغرب ومصر وقسنطينة ، فكان ذلك مبررا للاسبان

فى التنكيل بهم ، والحكم على غالبيتهم بالموت قتلا وحرقا ، وبهذا تكون محنتهم قد دخلت مرحلتها الثالثة ، مما اضطرهم الى التظاهر باعتناق النصرانية ثمنا لنجاتهم ، وخوفا على اعراضهم · وعندما وصلت رسل سلطان مصر وتركيا للتباحث مع الطاغية ، وانذاره لعدم تقيده بنصوص المعاهدة المتضمنة منح المسلمين حريتهم الدينية ، والأمان على انفسهم وأموالهم ، وتحذيره من أن الاستمرار فى هذه السياسة الخاطئة بحق المسلمين ستؤدى الى التنكيل بالنصارى المقيمين فى بلاد المسلمين اذا لم يكف عن اضطهادهم ، اظهر لهم أنه لم ينقض المعاهدة ، أما من تنصر من المسلمين فبارادته ومحض رغبته · « انظر نهاية الأندلس ص ٣٢٢ ـ ٣٣٧ » · وكان سفير مصر الى فرديناند هو الأب انطونيوا ميلان رئيس دير الفرنسيسكان فى بيت المقدس ومعه راهب آخر · ولم يكتف فرديناند باقناع السفراء ان ما جاءوا بخصوصه زعم لا صحة له ، بل أوفد سفارته الى بلاط القاهرة ١٥٠١ م ، وكان سفيره بيتروما رتيرى الحبر الكاتب المؤرخ الذى استطاع أن يقنع سلطان مصر بأن المسلمين فى اسبانيا يعاملون معاملة حسنة ويطمئنه على سلامتهم ومصيرهم · « انظر المرجع السابق ص ٣٣٤ » ·

ولقد كان فشل السفارات الاسلامية الى فرديناند باعثا لليأس فى نفوس المويسكيين ، ففكروا بالثورة ، مفضلين الاستشهاد على حياة هى فى حقيقتها موت بطىء ، وذلك بعد صدور قرار أسبانى آخر عام ١٥٦٦ م ، بما صدرت به القوانين السابقة ، مضافا اليها تحريم اللغة العربية والثياب العربية وغير ذلك كثير من الأمور · فاتصل المسلمون بسلطان المغرب ، وطلبوا اليه ان يتصل بسلطان المشرق لاغاثتهم، ولكن أحدا لم يغثهم فاعتمدوا على أنفسهم وكانت ثورتهم عام ١٥٦٨ م ، فانتقم الاسبان من الموريسكيين بالنهب والقتل والفتك بالنساء والأطفال ، وأستمرت زهاء سنتين الى أن تمكن الأسبان من قائدها ديجو لوبيت « مولاى عبد الله محمد » وقد اثخنته الجراح بخيانة أحد خاصته ،

فحملوا جثته الى غرناطة ، وقطعوا راســها ، ثم مزقوها اربعــا ، واحرقوها فى الميدان الكبير . « انظر نهاية الأندلس ص ٣٦٦ ـ ٣٧٦ » .
ثم تطورت الأمور فيما بعد فصدر قانون الطرد سنة ١٦٠٩ م ـ ١٠١٧ هـ حيث دخلت محنتهم المرحلة الأخيرة ، فواجه الموريسكيون النفى الجماعى ، وقد بلغ عددهم يومئذ المليون ، بتقدير مؤرخ اسبانيا دون لورنتى .
وفى ذلك يقول الكاردينال ريشيلو الفرنسى وهو من أعظم أحبار الكنيسة المعاصرين للمأساة « انها اشد ما سجلت صحف الانسانية جراة ووحشية » . « المرجع السابق ص ٤١٧ » .

الوثيقــة الأدبيــة : زمنهــا

أما الوثيقة الأدبية فهى رســالة مشفوعة بقصيدة لشاعر مجهول من أهل الأندلس « ازهار الرياض ١ ص ١٠٨ » كتبت بعد استيلاء الاسبان عليها ، وتنكرهم لروح المعاهدة التى سبقت الاشارة اليها ، فكان ذلك بداية المحنة الكبرى التى واجهها الموريسكيون . والرســالة بما فيها القصيدة موجهة الى السلطان العثمانى بايزيد تستصرخه لنجدتهم ، وتستنهضه للاتصال بملك الاسبان بالطرق الدبلوماسية ، وانذاره من مغبة سوء معاملة المسلمين بملاحقتهم وابادتهم وتنصيرهم ، والضغط عليه من أجل رفع المعاناة عنهم وهــذا يعنى أن الرسالة كتبت ما بين ١٥٠٥ م ـ ١٥١٢ م عقب حــرب البشرات التى ورد ذكرها فيهــا ، وقبل موت بايزيد . « انظر نهاية الأندلس ص ٣٤٧ » .

***

الوثيقــــة ومضمونهــــا

الرســـالة :

« الحضرة العلية ، وصل الله ســعادتها ، وأعلى كلماتها ، ومهد أقطارها ، وأعز أنصارها ، وأذل عداتها ، حضرة مولانا ، وعمدة ديننا ودنيانا ، والسلطان الملك الناصر ، ناصر الدنيا والدين ، سلطان الاسلام

والمسلمين ، قامع اعداء الله الكافرين ، كهف الاسلام وناصر دين نبينا محمد عليه السلام ، محيي العدل ، ومنصف المظلوم ممن ظلم ، ملك العرب والعجم والترك والديلم ، ظل الله فى أرضه ، القائم بسنته وفرضه ، ملك البرين ، وسلطان البحرين ، حامى الذمام ، وقاطع الكفار ، مولانا وعمدتنا ، وكهفنا وغياثنا ، مولانا ابو يزيد « أى بايزيد » ، لا زال ملكه موفور الأنصار ، مقرونا بالانتصار ، مخلد المآثر والاثار ، مشهور المعالى والفخار ، مستأثرا من الحسنات بما يضاعف الله به الأجر الجزيل ، فى الدار الآخر والثناء الجميل والنصر في هذه الدار • ولا برحت ازمانه العلية مختصة بفضائل الجهاد ، مجردة على اعداء الدين من بأسها ، ما يروى صدور السهر والصفاح والسنة السلاح ، باذلة نفائس الذخائر فى المواطن التى تالف فيها الاخاير مفارقة الأرواح للأجساد ، سالكة سبيل السابقين الفائزين برضا الله وطاعته يوم يقوم الاشهاد » •

ومن الملحوظ تعمد الكاتب الاطالة بمدح السلطان والدعاء اليه بأسلوب مسجوع مصنوع ، واصفا اياه بالسلطان والملك وناصر الدين وقامع الأعداء ، وظل الله فى أرضه ، ملك البرين وسلطان البحرين وملك العرب والعجم والترك والديلم ، واختصاصه بالجهاد وحرصه علي الاستشهاد • وهو بذلك يستثير حماسته ، ويوقظ نخوته ، ويثير حميته ، تمهيدا لما سيدعوه اليه • ثم ينتقل الى القصيدة ويستهلها بالمدح •

القصيدة

استهل الشاعر القصيدة بالسلام والمدح على سبيل الاغراء والاثارة :

سلام كريم دائم متجدد
أخص به مولاى خير خليفة
سلام على مولاى ذى المجد والعلا
ومن البس الكفار ثوب المذلة
سلام على من وسع الله ملكه
وأيده بالنصر فى كل وجهة

سـلام على مولاى من دار ملكـه
قسـنطينة اكرم بهـا من مدينـة
سـلام على من زين الله ملكـه
بجنـد واتراك من اهل الرعاية
سـلام عليكم شرف الله قدركم
وزادكم ملكـا على كل ملـة

ثم يتوجه بالسلام على القضـاة والعلماء واهل المشورة وفى ذلك التوجه اثارة لحميتهم الاسـلامية ، وتاجيج لعواطفهم الدينية ، دفعـا للسلطان وتاثيرا عليه لحمله على نصرة مسلمى الأندلس ، والملحوظ أن الشاعر كرر الـ « سلام » أربع عشرة مرة ، وما ذلك الا لأثارة وشـائج المحبة والرحمة والشـفقة بين الشعبين المسلمين من جهة ، ولاشعار السلطان بفقدانهم لنعمة السـلام التى تبدلت خوفا وقلقا وفزعا واضطرابا بسبب ما يواجهونه من ظلم وقهر وإستعباد وتنكيل وابادة من قبل الأسبان :

سـلام على القـاضى ومن كان مثـله
من العلمـاء الاكـرمين الأجلـة
سـلام على أهل الديانة والتقـى
ومن كان ذا راى من اهل المشورة
سـلام عليكم من عبيـد تخلفوا
بأندلس بالغـرب فى أرض غربـة
احاط بهم بحر من الروم زاخـر
وبحـر عميق ذو ظـلام ولجـة
سـلام عليكم من عبيـد اصابهم
مصـاب عظيم يالهـا من مصـيبة
سـلام عليكم من شـيوخ تمزقت
شـيوبهم بالنتف من بعـد عزة

سـلام عليكم من وجـوه تكشفت

على جملة الأعلاج من بعـد سـترة

سـلام عليكم من بنـات عواتق

يسـوقهم اللبـاط قهـرا لخـلوة

سـلام عليكم من عجائز اكرهت

على اكـل خنزير ولحـم جيفـة

والأبيات تشـير الى بعض جوانب المحنة التى لحقت بجميـع المسـلمين ، لا فرق فى ذلك بين شـيخ مسن نتف الاسبان شيبة ، وحرمات هتكواسترها ، وبنات اجبرهن اللباط « وهو من رجال الدين » على ترك دينهن ، وعجائز اكرهت على اكل لحم الخنزير والجيف المحرمة ٠

وللمرء أن يتساءل : أهذه الأمور جرت على الحقيقة ، أم هى مجرد كلام شـاعر ؟

والجواب : هذه أمور قليلة من أمور كثيرة حدثت وتقارير محاكم التفتيش تشـهد بذلك من خلال محاضر جلسات المحاكمات التى واجهها الموريسكيون ، ولم يكن الموريسكيون بادىء الأمر مذعنين لكل ما يطلب منهم ، فقـد تظاهروا بالتنصر مع بقائهم على دينهم ، وكانوا يذهبـون يوم الأحد الى الكنيسـة درءا للعذاب والشبهات ، فاذا عادوا الى بيوتهم صلوا صلاتهم الاسـلامية ، وكانوا يتنادون فيما بينهم بأسمائهم العربيـة الممنوعة ، أما مع الاسبان فلهم أسـماء اسبانية فرضت عليهم ، وكان الاسبان يرتابون فى كل ما يفعله الموريسكيون ، وحتى يقطعوا الشك باليقين ، فقـد لجأوا الى تطبيق «المثل القديم الذى ينصح باثارة الصديق ودفعه الى الغضب قصـد ادراك أفضل لافكاره الحقيقية ، وبعض الحوادث المذكورة فى قضـايا التحقيق تؤكد بوضوح أنها وليدة التحريض والاثارة »٠ « الموريسكيون ص ٢٤ ٠ ١٩٨٣ م » ٠

وفى المقابل فقد لجأ الموريسكيون الى الصمت وكظم الغيظ فى مواجهة المواقف التى كان الاسبان يفتعلونها لمعرفة حقيقة أمر الموريسكيين « ولكن فى بعض الأحيان كان صمتهم يخونهم ايضا : كان جماعة الموريسك فى الغابات يحصدون وفى منتصف النهار جلب اليهم الحساء ، غير انهم لم يمسوه لأنه « مطبوخ بشحم الخنزير » وقد قال أحد المسيحيين العريقين « ان ذلك ممنوع فى دين محمد » وهم قد سكتوا واتهموا وسيقوا الى ديوان التحقيق » • « المرجع السابق ص ٢٨ » •

وكان الصمت يخونهم فى كثير من الأحيان وذلك من سوء حظهم ، حيث تكون محاكمتهم أشد ، وعقوبتهم اقصى • وهكذا عاش الموريسك فى رعب قاتل ازاء مقترحات بعض الاسبان القاضية بابادة الموريسك جماعيا ، أو خصيهم حتى لا ينجبوا فيفنوا • ولعل فيما اقدم عليه رئيس بلدية غرناطة والسجناء النصارى ، حيث قتلوا مائة وأحد عشر موريسكيا كانوا مساجين بحجة أنهم سيقومون بانتفاضة ، داعيين محمد لنجدتهم ، لعل فى ذلك خير شاهد على نظرة الاسبان للموريسك ، وعلى حياة الرعب التى احيطوا بها •

واما ما أشارت اليه القصيدة بشأن اكراه الموريسك على أكل لحم الخنزير فحقيقة لا شك فيها ، وكان اقدام الاسبان على ذلك لغايتين : الأولى وهى لاظهار احتقارهم للموريسك وسخريتهم من عقيدتهم ، شفاء لما في صدورهم من الحقد ومبالغة في اذلالهم • والثانية لاختبار مدى صحة تنصرهم ، لأن رفض آكل لحم الخنزير أو شرب الخمر من قبل الموريسك يعنى انهم مسلمون فى حقيقة أمرهم ، ونصارى في ظاهرهم فقط ، وفي كلا الأمرين مصيبة عظيمة عليهم أن يتحملوا تبعتها الثقيلة المتمثلة بالعذاب الشديد أو الموت المحقق • « انظر نهاية الأندلس ص ٣٣٣ - ٣٤٧ » •

وأما ما جاء بالقصيدة بشأن سوق اللباط للبنات الى الكنيسة لتعليمهن الديانة النصرانية كذلك جميع الأطفال ، فأمر أهتم به فيليب الثالث لاصلاح فساد سريرة الموريسك التى تضمر الكفر بالنصرانية ، وتحقيقا لذلك فقد « حرر لاساقفة المملكة حول هذا الموضوع مبديا لهم مدى اهتمامه العميق والشخصى لاعتناق الموريسكيين الدين المسيحى ، اعتنافا صادقا ، وقد انشأ مدارس للأطفال الصغار ذكورا واناثا ، ولتتويج ذلك دعا الى اجتماع بالاساقفة فى مدينتنا لدراسة افضل السبل لتعليم الموريسكيين » . « المرجع السابق ص ٤٨٠ » .

وقد اشار المؤلف فى موضع آخر الى اهتمام الاسبان بهذه المسألة بقوله : « أما نشاط الدوك دوقاندى فكان هو الآخر رائعا ، عندما تعهد بالاشراف على تعليم الدين المسيحى لرعاياه الموريسكيين ، وقد كتب ب . سيوفى كتابه تاريخ القديس فرنسو دوبورجيا : « انه منشغل كثيرا بالتربية الدينية والأخلاقية لرعاياه الموريسك .. زيادة على وعظه الجماهير ، ذلك أن الدوك يعول على تربية الأطفال لجلب الموريسكيين الى الحياة المسيحية الحقيقية . ولهذا فقد رغب فى قاندى نفسها ، أن يفتح لهم مدرسة يعهد بها الى اباء رفاق المسيح شأنها شأن مدرسة برشلونة التى كان معجبا بها وبنتائجها » . « المرجع السابق ص ٤٥ » .

ثم يتوجه الشاعر بالخطاب للسلطان بايزيد مادحا ، ثم ينتقل الى الشكوى مصورا ما حل بهم على أيدى الاسبان :

نقبل نحن الكل ارض بساطكم
ونعدو لكم بالخير فى كل ساعة
ادام الاله ملككم وحياتكم
وعافاكم من كل سوء ومحنة
وايدكم بالنصر والظفر بالعدا
واسكنكم دار الرضا والكرامة

شكونا لكم مولاى ما قد أصابنا
أطعناهم بالكره خـــوف الفضيحـة
غدرنا ونصرنا وبـــدل ديننـــا
ظلمنـــا وعوملنـــا بكل قبيحـــة
وكنـــا على دين النبى محمـــد
نقاتل عمـــال الصـليب بنيـــة
ونلقى أمـــورا فى الجهاد عظيمة
بقتـل واسر ثم جـــوع وقلـــة
فجاءت علينا الروم من كل جانب
بسيل عظيم جملة بعـد جملـــة
ومالوا علينا كالجـراد بجمعهـم
بجـد وعزم من خيول وعـــدة
فكنـــا بطول الدهـر نلقى جموعهم
فنقتل فيها فرقـة بعـد فرقـــة
وفرســانهم تزداد فى كل ســاعة
وفرساننا فى حال نقص وقلـــة
فلما ضعفنـــا خيموا فى بلادنـــا
ومالوا علينا بلدة بعـد بلـــدة
وجـــاءوا بأنفاط عظـــام كثيرة
تهدم أســوار البـلاد المنيعـــة
وشدوا عليها فى الحصـــار بقـوة
شـــهورا وأياما بجـــد وعزمـــة
فلما تفانت خيلنـــا ورجالنــــا
ولم نر من إخواننـــا من اغاثـــة
وقلت لنـــا الأقوات واشـتد حالنا
أطعناهم بالكره خـــوف الفضيحـة

وخوفا على ابنائنا وبناتنا
من ان يؤسروا أو يقتلوا شر قتلة
على ان نكون مثل من كان قبلنا
من الدجن من أهل البلاد القديمة

نلحظ في الأبيات التي توجه فيها الى السلطان التقدير الفائق له ، والتعويل عليه في عمل شيء ما يخف عنهم بعض مصابهم ، وهو يدعو له بالخير والنصر على الأعداء والمعافاة من كل سوء ومحنة من مثل ما يلقونه . ثم يشير الى غدر الاسبان بهم وتنصيرهم لهم بالاكراه والقوة ، والظلم الذى أوقعوه بهم ، والمعاملة القبيحة التى عاملوهم بها . ثم يتطرق الى استبسالهم فى محاربة الاسبان الذين احاطوا بالمسلمين وحاصروهم وضيقوا عليهم الخناق الى ان تمكنوا منهم نظرا لضعف الموريسك ولتقاعس المسلمين عن اغاثتهم . ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل استعمل الاسبان سياسة التخويف والتجويع والقتل سلاحا لاذلال المسلمين واجبارهم على التنصر ، بعد أن قطعوا لهم العهود والمواثيق على عدم ايذائهم والتعرض لهم ، وان لهم كامل الحرية فى البقاء على عقيدتهم والعيش بسلام فى بلادهم او الرحيل الى بلاد المغرب . ثم يستطرد بذكر بنود تلك المعاهدة التى زادت على الخمسة والخمسين ، وقد أشرنا الى بعض بنودها :

ونبقى على آذاننا وصلاتنا
ولا نتركن شيئا من امر الشريعة
ومن شاء منا البحر جاز مؤمنا
بما شاء من مال الى أرض عدوة
الى غير ذلك من شروط كثيرة
تزيد على الخمسين شرطا بخمسة

ثم يشير الى تعهد ملك الاسبان باحترام عهده لهم ، والى نقضه لتعهده وغدره بهم :

فقال لنا سلطانهم وكبيرهم
لكم ما شرطتم كاملا بالزيادة
وأبدى لنا كتبا بعهد وموثق
وقال لنا هذا أمانى وذمتى
فكونوا على أموالكم وديـاركم
كما كنتم من قبل دون أذية
فلما دخلنا تحت عقد ذمامهم
بدا غدرهم فينا بنقض العزيمة
وخان عهودا كان قد غرنا بها
ونصرنا كرها بعنف وسطوة

وقد أشار المقرى الى ذلك بقوله : « ثم ان النصارى نكثوا العهد ، ونقضوا الشروط عروة عروة الى ان آل الحال بحملهم المسلمين على التنصر » . « النفح ٤ ص ٥٢٧ » .

ولم يكن وصف فرناندو بالغدر من صنع المسلمين فقط ، ولكنه وصف نعته به المؤرخون القشتاليون انفسهم ، ومنهم ثوريتا المعاصر له ، الذى يقول فيه : « وكان مشهوراً لا بين الأجانب فقط ، ولكن بين مواطنيه ايضا بأنه لا يحافظ على الصدق ، ولا يرعى عهدا قطعة ، وانه كان يفضل دائما تحقيق صالحه الخاص على كل ما هو عدل وحق » . « نهاية الأندلس ص ٣٥٠ » .

وكان الموريسكيون قد خضعوا الى مراقبة شديدة من قبل الاسبان للتأكد من صحة تنصرهم ، ولذا قدم للمحاكمة كل من امتنع عن الذهاب للكنيسة ، أو استهزأ بتعاليمها ، أو امتنع عن أكل لحم الخنزير ، أو غضب لسماعه شتمهم للرسول محمد ﷺ ، أو من تكلم العربية ، أو من وجد بحوزته مصحف أو كتاب عربى ، أو من تسمى باسم عربى ، أو من جهل طقوس صلاة النصارى ، أو من فضل الجلوس على الأرض على

الجلوس على كرسى ، أو آكل الكسكسى ، أو من تغنى بالأغانى العربية ، أو من استعان بمحمد أو ذكر اسم الله ، أو من امتنع عن تعليق التماثيل والصلبان فى بيته أو من امتنع عن الأكل فى رمضان أو من استعمل الحمامات وتميز بلباس خاص . « انظر نهاية الأندلس ص ٣٤٥ » . الى غير تلك المظاهر التى تميزهم عن النصارى « كاستعمال الحمامات والآكل وللباس وحتى ابسط هيئات الجلوس . ألم يذكر برنارد وباريز دوشنشون فى مؤلفة ضد القرآن ١٥٣٢ م « اننا نحن المسيحيين نجلس على كراسى عالية وليس على الأرض كالسوائم » . والسوائم هنا هم ولا شك الموريسكيون » . « المرجع السابق ص ١٦ » .

ثم يمضى الشاعر فى تصوير معالم محنتهم وصنيع الاسبان الهمجى الأرعن ، الذى امتد الى معالم الفكر الحضارى يتلفها ويفنيها :

واحرق ما كانت لنا من مصاحف
وخلطها بالزبل أو بالنجاسة
وكل كتاب كان فى أمر ديننا
ففى النار القوه بهزء وحقرة
ولم يتركوا فيها كتابا لمسلم
ولا مصحفا يخلى به للقراءة

وقد سبقت الاشارة الى احراق الكردينال خمنيس لكل ما كان بحوزة الموريسكيين من مصاحف وكتب فى ميدان باب الرملة .

ومما عذب به الموريسكيون صومهم وصلاتهم ، لأن فى ذلك دليل كفرهم بالنصرانية ، وعقاب الكافر ان يحرق فى النار :

ومن صام او صلى ويعلم حاله
ففى النار يلقوه على كل حالة
ومن لم يجىء منا لموضع كفرهم

يعاقبـــه اللباط شر العقـــوبة
ويلطم خـــديه وياخـــذ مالـــه
ويجعـــله فى السجن فى ســوء حالة

وقد اشــار عنان الى ذلك بقوله : « وقد يكون الحكم فى حالة التهم الخطيرة بالسجن المؤبد والمصادرة أو بالاعدام حرقا فى حالة الكفر الصريح » ... وكانت احكام الاعدام هى الغالبة فى عصور الديوان الأولى فى قضايا الكفر . وكان التنفيذ يقع فى ساحات المدن الكبيرة ، وفى احتفال رســمى يشــهده الاحبار والكبراء بأثوابهم الرســمية ، وقد يشهده الملك وكان يقع على الأغلب جملة ، فينفذ حكم الحرق فى عدد من المحكوم عليهم ، قــد يبلغ العشرات احيــانا وينظم الضـــحايا فى موكب « الارتودافى » التى اشتهرت فى اسبانيا منــذ القرن الخامس عشر ، والتى كانت بالرغم من مناظرها الرهيبة من الحفلات العامة ، التى تهرع لشهودها جموع الشعب . ومما يذكر فى ذلك ان فرناندو الكاثوليكى كان من عشــاق هذه المواكب الرهيبة ، وكان يسره ان يشــهد حفلات الاحراق ، وكان يمتدح الاحبار المحققين كلما نظمت حفلة منها » . ثم يذكر ما هو أشــد فظاعة من ذلك ، حيث كانوا يجيزون محاكمة الموتى « وتصدر الأحكام فى حقهم وتوقع العقوبات عليهم كالأحياء ، فتصادر اموالهم وتعمل لهم تماثيل تنفذ عقوبة الحرق او تنبش قبورهم وتســتخرج رفاتهم ، لتحرق فى مواكب الاوتودافى » . « نهاية الاندلس ص ٣٣٧ » .

وقد اعتمد عنــان فيما أورده على الوثائق الغربية مستشهدا باقوال المؤرخين امثال « دون لورنتى » الذى اعترف بهذه الأمور ونفى ان تكون المبالغة قد دخلتها ثم يعقب على ذلك بقوله : « ولقد تلوت كثيرا من القضايا فارتجفت اشمئزازا وروعا ، ولم ار فى « المحققين » الذين التجأوا الى تلك الوسيلة الا رجالا بلغ جمودهم حــد الوحشية » . « نهــاية الأندلس ص ٣٣٥ » .

ويتابع عنان بعد ذلك سرده لأنواع العذاب التى نزلت بالموريسكيين ، كالتعذيب بالماء وبالأسياخ المحمية للقدم ، والقوالب المحمية للبطن والعجز ، وسحق العظام وتمزيق الأرجل وفسخ الفك . ومما يذكر فى هذا المجال جرائم النهب واغتصاب البنات والزوجات المقرونة باسم لوسيرو المحقق العام فى ديوان قرطبة . « انظر المرجع السابق ص ٣٣٥ ـ ٣٤١ » .

واشار المقرى الى معاقبة الموريسكيين بالموت حرقا بسبب اسرارهم اسلامهم بقوله : « فشدد عليهم النصارى فى البحث ، حتى انهم احرقوا منهم كثيرا بسبب ذلك » . « النفح ٤ ص ٥٢٨ » .

ويتابع الشاعر معددا جوانب محنته بقوله :

وفى رمضان يفسدون صيامنا
بأكل وشرب مرة بعد مرة
وقد أمرونا أن نسب نبينا
ولا نذكرنه فى رخاء وشدة
وقد سمعوا قوما يغنون باسمه
فادركهم منهم اليم المضرة
وعاقبهم حكامهم وولاتهم
بضرب وتغريم وسجن وذلة

ويذكر الدكتور لوى كثيرا من قضايا الاتهام الموجهة للموريسكيين بالصيام ، حيث كان الاسبان يتبعون كثيرا من الحيل للتاكد من صيامهم ، كتوجيه الدعوة للغداء لمن يشكون فى امره ، وهذا ما فعلوه مع فرنسيسكو القرطبى الذى كان يصوم رمضان ، حيث كان يدعى انه فاقد للشهية فلا يستطيع الأكل أو انه اكل قبل قليل ، ولكن انى له ان يستمر فى هروبه من ملاحقتهم له ؟

ثم يذكر قضايا حوكم المتهمون فيها بسبب ذكرهم لاسم الله ، أو حلفهم بمحمد ، أو اعتراضهم على من شتم محمدا من خلال الأغانى

التى تتحدث عن طرد الموريسكيين ، ومن اولئك بياتريس هارنندايز التى اعترضت على تصرانى أراد اشعال النار فى المدفئة فاصابه حرق فصاح « بقى أنت يا محمد » فردت عليه « لم يكن بغيا ولكنه رسول » ، فكانت محاكمتها لذلك . وكذلك حوكم جوان قراندة لقوله باسم الله عندما كان يبدأ عمله . « انظر الموريسكيون ص ٢٥ ـ ٣٠ » .

ومن جاءه الموت ولم يحضر الذى
يذكـــرهم لم يدفنـــوه بحيـــلة
ويترك فى زبل طريحا مجـــدلا
كمثـل حمـــار ميت أو بهيمـــة
الى غـير هــذا من أمـور كثيرة
قبـــاح وافعـــال غــزار رديــة

ثم يستمر الشاعر قائلا :

وقد اشار الدكتور لوى كذلك الى ان الموريسكيين كانوا عند موت احدهم يعملون على غسله حسب التعاليم الاسـلامية ثم يستدعون القس بعـد ذلك لاجراء الطقوس الكنسـية ، درءا للشـبهة عن أنفسـهم . » انظر المرجع السابق ص ٣٧ « .

ثم يشير الشاعر الى اجبار الاسبان للموريسكيين باستبدال أسمائهم العربيـة بأسماء اسبانية :

وقـد بدلت أســـماؤنا وتحـولت
بغـــير رضـــا منــا وغـير ارادة

وهــذا امر قد اتضح لنا من خلال ما ذكر من أسماء الذين قدموا للمحاكمات ، وجميع اسمائهم أسبانية وهم مسلمون . هــذا بالاضافة الى ما ذكره الدكتور لوى بأنه كان لكثير من القديسين المنحدرين من أصـول

عربيــة اسماء عربيــة ، فـ « الداعية سان جاك كان يســمى عليا ، « الموريسكيون ص ٤٢ » .

وكانى بالشاعر وقد وصل به الألم والحزن على ما لاقوه من صنوف العذاب الشديد ، والابادة الجماعية والاضطهاد المقيت ، قد قارب ان تذهب نفســه حسرات على قومه ، وغيظا وحقدا ومقتا على جلاديهم ، وتلك سمات الضعفاء المقهورين الذين لا يملكون غير التأوه ينفثونه ، والتحسر يطلقونه ، لئلا يموتوا بغيظهم :

فآها على تبــديل دين محمــد
بدين كــلاب الروم شر البريــة
وآها على اســـمائنا حين بدلت
باســـماء اعلاج من اهل الغبـــاوة
وآها على ابنـــائنا وبناتنــا
يروحون للبـــاط فى كل غـــدوة
يعلمهم كفـــرا وزورا وفريـــة
ولا يقـــدروا ان يمنعوهم بحـــيلة
وآها على تلك المســـاجد سورت
مزابل لكفـــار بعـد الطهـــارة
وآها على تلك الصـــوامع علقت
نواقيسـهم فيهـا نظـير الشــــهادة
وآها على تلك البـــلاد وحسنها
لقــد اظلمت بالكفــر أعظم ظلمــة
وصــارت لعبـــاد الصليب معــاقلا
وقد أمنـــوا فيهـــا وقوع الاغارة
وصرنا عبيـــدا لا اســـارى فنفتدى
ولا مسـلمين نطقهـم بالشـــهادة

فلو ابصرت عينــاك ما صار حالنــا
اليــــه لجادت بالدموع الغـــزيرة
فيا ويلنــا ، يابؤس ما قد اصــابنا
من الضر والبلوى وثوب المــذلة

ولعل خير تفسير تاريخى لهذه الأبيات هو ما نقله عنان عن اخبار العصر ، ومما جاء فيه « وصارت الأندلس كلها نصرانية ، ولم يبق فيها من يقول « لا اله الا الله ، محمد رســول الله » الا من يقولها فى قلبه ، وفى خفية من الناس ، وجعلت النواقيس فى صوامعها بعــد الأذان ، وفى مساجدها الصور والصلبان ، بعــد ذكر الله وتلاوة القرآن ، فكم من عين باكية ، وقلب حزين ، وكم فيها من الضعفاء والمعذورين ، لم يقدرو على الهجرة واللحوق باخوانهم المسلمين ، قلوبهم تشتعل نارا ، ودموعهم تســيل سيلا غزيرا ، وينظرون الى اولادهم وبناتهم يعبدون الصلبان ، ويسجدون للأوثان ، وياكلون الخنزير والميتات ، ويشربون الخمر التى هى ام الخبائث والمنكرات ، فلا يقدرون على منعهم ولا على نهيهم ، ولا على زجرهم ، ومن فعل ذلك عوقب اشد العقاب ، فيألها من فجيعة ما امرها ، ومصيبة ما اعظمها ، وطامة ما اكبرها » . « انظر نهــاية الأندلس ص ٣٢٠ » .

ثم ينتقل الشاعر الى السلطان بايزيد يساله ويستصرخه ويستحلفه باسم الله وبمحمد وبآله الاخيار وصحبة الكرام وبعمه العباس وبالصالحين العارفين ، والأولياء ذوى الكرامات ، راجيا ان ينظر بعين الرحمة والعطف والشفقة فيما اصابهم ، لعل رحمة الله تتنزل عليهم به . ثم نراه ينبهه الى موضوع فى غاية الأهمية من الناحية السياسية ، وهو ان كثيرا من النصارى تحت حكمه ، وبذلك يستطيع ان يحاور البابا بل وان ينذره بأنه اذا لم يستعمل نفوذه الدينى للضغط على ملك الأســبان لرفع الظلم عن مسلمى اسبانيا ، فان ذلك ســيؤدى الى معاملة رعاياه من النصارى

المعاملة ذاتها ، بل يدعو الشاعر السلطان الى تذكير البابا بحسن معاملته للنصارى من رعاياه ، وهـذا يستوجب أن يعامل المسلمون الموريسكيون نفس المعاملة من ملك اسبانيا ، ولا سيما وان المسلمين كل المسلمين . فضلا عن العثمانيين ، قد حفظوا لرعاياهم من النصارى وغير النصارى حقوقهم وحرياتهم وحرماتهم واماكن عبادتهم كباقى المسلمين سواء بسواء . لهم ما للمسلمين ، وعليهم ما على المسلمين ، ولم يعملوا على اخراجهم من ديارهم ، ولا على مصادرة أموالهم ، ولا على قتلهم واهدار دمائهم ، ولا على اجبارهم على ترك دينهم واكراههم على الدخول فى الاسلام . ولا على منعهم من ممارسة عاداتهم وتقاليدهم وطقوسهم ، ولا على تبديل اسمائهم ، وسرعان ما يتبادر الى ذهن الدارس للتاريخ الاسلامى العهد العمرى لنصارى القدس الذى يمثل ذروة الانسانية فى تحضر المسلمين وتسامحهم .

استصرخ الشاعر السلطان بقوله :

سـألناك يامولاى بالله ربنـا
وبالمصطفى المختـار خير البريـة
وبالسـادة الأخيـار آل محمـد
وأصـحابه اكرم بهم من صـحابة
وبالسـيد العبـاس عـم نبينـا
وشـيبته البيضـاء افضـل شـيبة
وبالصـالحين العارفين بربهـم
وكل ولى فاضـل ذى كرامـة
عسى تنظـروا فينا وفيما أصابنا
لعـل اله العرش يأتى برحمـة
فقـولك مسموع وأمـرك نافـذ
وما قلت من شىء يـكون بسرعة
ودين النصـارى اصله تحت حكمكم
ومن ثم يأتيهم الى كل كـورة

فبالله يامولاى منوا بفضلكم
علينا برأى او كلام بحجة
فانتم أولو الأفضال والمجد والعلا
وغوث عباد الله فى كل آفة
فسل بابهم ، أعنى المقيم برومة
بماذا اجازوا الغدر بعد الأمانة
وما لهم مالوا علينا بغدرهم
بغير أذى منا وغير جريمة
وجنسهم المغلوب فى حفظ ديننا
وأمن سلوك ذى وفاء أجلة
ولم يخرجوا من دينهم وديارهم
ولا نالهم غدر ولا هتك حرمة

ثم يشير الى حرمة الغدر بالعهود عند كل الأمم وفى كل الأديان ، وحسب كل الأعراف والتقاليد والقوانين ، والى قبح ذلك لا سيما اذا وقع من قبل ملك تجرد من اخلاق الملوك وآداب السلاطين :

ومن يعط عهدا ثم يغدر بعده
فذلك حرام الفعل فى كل ملة
ولا سيما عند الملوك فانه
قبيح شنيع لا يجوز بوجهة

ثم ينتقل الشاعر الى بيان جهود السفارات الاسلامية الى ملك اسبانيا من أجل رفع المعاناة عن الموريسكيين ، والى فشل مهمتها حيث لم يعن بما جاءه فى سفارة السلطان العثمانى ، فى حين استطاع أن يضلل السفير المصرى بزعمه له أن المسلمين تنصروا بمحض ارادتهم ، وقد قدم له أدلة مزورة بهذا الخصوص ، ثم بعث سفيره بيترو ماتيرى الى مصر الذى اقنع السلطان بحسن معاملتهم للمسلمين وطمانه على مصيرهم « انظر نهاية الأندلس . ص ٣٢٤ » :

وقـد بلغ المكتـــوب منكم اليهم
فلم يعملوا منـه جميعا بكلمـــــة
وما زادهــم الا اعتـــداء وجـراة
علينــــا واقـداما بكل مســـــاءة
وقـد بلغت ارســــال مصر اليهم
وما نالهم غـدر ولا هتك حـــرمة
وقالوا لتلك الرســـل عنــا بأننــا
رضينــا بدين الكفــر من غير قهرة
وســاقوا عقــود الزور مما اطاعهم
وواللـــه ما نرضى بتلك الشـــهادة
لقــد كذبوا فى قولهم وكلامهـــم
علينــا بهــذا القــول اكبر فريــة

ثم يوضح الأمر ، ويفند مزاعم الاسبان فى هـذه المسالة ببيانه لأهم الأسباب التى جعلت المسلمين يتظاهرون باعتناق النصرانية وهم فى حقيقة أمرهم يسرون اسلامهم اسرارا ، خوفا من القتل والحرق الذى كان مصير كل من تردد فى اعتناق النصرانية :

ولكن حوف القتـــل والحرق ردنا
نقـــول كما قالوه من غير نيــة
ودين رســـول الله ما زال عـــدنا
وتوحيـدنا لله فى كل لحظـــــة
وواللـــه ما نرضى بتبديل ديننـــا
ولا بالذى قالوا من أمر الثـلاثة

ثم نراه يضرب الأمثلة على كذب مزاعمهم وزور شهادتهم بقوله :
وان زعمـــوا انا رضــينا بدينهم
بغــــير أذى منهم لنــا ومســـاءة

فسل وحرا عن اهلها كيف اصبحوا
أسارى وقتلى تحت ذل ومهنة
وسل بلفيقا عن قضية امرها
لقد مزقوا بالسيف من بعد حسرة
ومنيافة بالسيف مزق اهلها
كذا فعلوا ايضا باهل البشرة
واندرش بالنار احرق أهلها
بجامعهم فصاروا جميعا كفحمة

ان المصير المؤلم الذى لقيه أهل وحرا وبلفيقا ومنيافة والبشرات واندرش ، تمثل بالقتل الجماعى والاسترقاق والحرق . « انظر خلاصه تاريخ الأندلس . ارسلان ص ٢٩٦ » . ثم يخاطب الشاعر السلطان بعد هذا البيان لجوانب محنتهم المحزنة ، راجيا ان يبذل مساعيه لدى ملك الأسبان للالتزام بشروط المعاهدة التى تنص على عدم التعرض للمسلمين ، وعلى السماح بالهجرة لمن اراد منهم ، وهذا أقصى ما يطلبه القوم ، ثم يختم القصيدة بمدحة للسلطان ودعائه له بالخير :

فها نحن يامولاى نشكو اليكم
فهذا الذى نلناه من شر فرقة
عسى ديننا يبقى لنا وصلاتنا
كما عاهدونا قبل نقض العزيمة
والا فيجلونا جميعا من أرضهم
بأموالنا للغرب دار الأحبة
فأجلاؤنا خير لنا من مقامنا
على الكفر فى عز على غير ملة
فهذا الذى نرجوه من عز جاهكم
ومن عندكم تقضى لنا كل حاجة

ومن عندكم نرجو زوال كروبنـا
وما نالنـا من سـوء حال وذلة
فأنتم بحمـد الله خـير ملوكنـا
وعزتكم تعـلو على كل عـزة
فنسـال مولانا دوام حيـاتكم
بملك وعـز فى سـرور ونعمـة
وتهدين أوطان ونصر على العـدا
وكثـرة اجنـاد ومال وثـروة
وثم سـلام الله تتـلوه رحمـة
عليكم مدى الأيام فى كل سـاعة



الخلاصــــة

ان اهمية هــذه القصيدة نابعة من كونها وثيقة سجلت بدقة وأمانة مجريات الأحداث الخاصــة بمحنة الموريســكيين فى مرحلة من مراحله المؤلمــة ، بعيدا عن المبالغة وتهويل الأمور ، بل ان تصــويرها لتلك الأحداث جاء متواضعا ، وهو فى حقيقته دون ما صورته الوثائق التاريخية المعاصرة لتلك المحنة التى نجد فيها التفســير الدقيق لمــا جاء فى القصيدة من افكار والاحداث . فالقصيدة من الناحية الفنية ركيكة مهلهلة ، وصاحبها ناظم فى حقيقة الأمر لا شاعر ، الا أنها مشــحونة بالعواطف الصادقه والمشــاهد المثيرة التى تصور معاناة الموريسكيين ، وقد نصروا بالقــوة والارهاب والاكراه من جهــة ، كما تصــور وحشية الأسبان وتعطشــهم لسفك الدماء ، وتفننهم فى التنكيل بالمسلمين وابادتهم قتلا وحرقا واغتصابا ، بدافع من تعصبهم المقيت من جهة ثانية . كل ذلك فى حين سكتت معظم كتب التاريخ خاصة العربية منها عن تدوين هــذه المــأساة ، او غضت عنها الطرف ، بالرغم من كونها فريدة فى تاريخ الانسانية ، لأنه لا يوجــد شعب من شعوب الأرض ووجه بالأبادة وتغيير عقيدته ولغته وهويته كما ووجه بها العرب المسلمون فى أسبانيا ، أصحاب الفضل الذى لا ينكر ، الذين جعلوا اسم اســبانيا مقرونا بواحدة من أروع حضــارات العصر ، « اعتمدت على الابداع والابتكار فقدمت للانســان أروع المنجزات » ، « أندلسيات . الحجى ١٩٦٩ ص ١٦١ » ، حضــارة يشار اليها بالعظمة والجلال بشهادة المنصفين من مؤرخى أوربا عامة واسبانيا خاصة .

كما أن القصيدة أرخت لفترة زمنية محدودة من محنة الموريسكيين التى امتدت حوادثها لأكثر من مائة عام ، الا ان بشــاعة السياسة الأسبانية الخاطئة وأساليبها الهمجية التى أشارت اليها ، تمثل العامل المشترك فى كل مراحل المحنة التى عانى منها الموريسكيون ، مع أنها قد ازدادت قسوة وبشاعة ووحشية فى مراحلها الأخيرة .

وتعتبر القصيدة كذلك سجلا يكشف موقف الموريسكيين من الأسبان في محنتهم ، اذ آثروا البقاء في وطنهم على الرحيل عنه ، وتحملوا في سبيل ذلك ما لا طاقة لهم به ، فاضطروا ان يلجأوا الى التقية ، فاسروا اسلامهم واعلنوا تنصرهم ، حفظا على حياتهم وخوفا على أعراضهم وأمولهم ، وتمسكا بوطنهم ، الا انهم كانوا تحت المراقبة الشديدة من قبل الأسبان الذين ارتابوا في تصرفاتهم وسلوكهم ، فمثلوا امام محاكم التفتيش لأتفه الأسباب ، وذاقوا من العذاب ما لم يذقه احد ، مما دفعهم الى الخضوع والياس ، خاصة عندما ذهب استصراخهم للمسلمين أدراج الرياح ، ثم دفعهم اليأس الى الثورة بدافع من عقيدتهم المتأبية على الذل ، فدارت الدائرة عليهم وجاءهم العذاب من فوق رؤوسهم ومن تحت أرجلهم ، وسلبخوا من دينهم ولغتهم وعاداتهم وتقاليدهم وثيابهم وأسمائهم ولم يقف صلف الأسبان عند هذا الحد ، ولكنه تجاوزه الى ان قضى بنفي ما تبقى من أشتات ذلك الشعب خارج البلاد ، فتفرقوا أيدى سبأ في فرنسا وتركيا ومصر وشمال افريقيا .

ولعل في هذه المفارقات بين ما قدمه العرب لاسبانيا خاصة وللعالم أجمع ، من اسباب التقدم والازدهار الحضاري ، وبين ما كافأت اسبانيا به العرب ، ما يغري الباحث للقيام بدراسة مقارنة تبحث في نوازع الخير والتسامح عند السلمين ، وفي نوازع الشر والتعصب عند من تعاملوا معهم من الأمم على مر السنين .

ثبت المراجـــع

١ ـ ازهار الرياض ٠ المقرى ٠ ١٩٧٨ م ٠

٢ ـ الموريسـكيون الاندلسـيون والمسـيحيون ٠ د٠ لوى كارردياك تعريب د٠ عبـد الجليل التميمى ٠ المجلة التاريخيـة المغربيـة وديوان المطبوعات الجامعية ٠ الجزائر وتونس ١٩٨٣ م ٠

٣ ـ اندلسـيات ٠ د٠ عبـد الرحمـن على الحجى ٠ ط ١ ٠ دار الارشـاد بيروت ١٩٦٩ م ٠

٤ ـ خلاصـة تاريخ الأندلس ٠ الأمير شكيب أرسلان ٠ دار مكتبة الحيـاة بيروت ١٩٨٣ م ٠

٥ ـ نفح الطيب ٠ المقرى ٠ تحقيق د٠ احسان عباس ٠ دار صادر بيروت ١٩٦٨ م ٠

٦ ـ نهـاية الأندلس ٠ محمد عبـد الله عنان ٠ مطبعة لجنة التاليف والنشر ٠ ١٩٦٤ م ٠

التـــاء المربوطـــة والجيم المتطرفة

فـى

الألفـــاظ الفارسية المعربـــة

الدكتور محمد صديق العوضى
أستاذ اللغة الفارسية المشارك
قسم اللغة العربية وآدابها
كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود
الرياض ـ المملكة العربية السعودية

التــــاء المربوطـــة والجيم المتطرفة

فــى

الألفـــاظ الفارسية المعربــة

ملخص البحث :

يشتمل البحث على مدخل يشير الى الصلات بين العرب والفرس قبل الاسلام وبعده ، والى اثر تلك الصلات فى لغتى العرب والفرس ، ويأتى بعد ذلك مبحث موجز عن سبب رسم الهاء غير الملفوظة فى نهاية كثير من الكلمات الفارسية ويعقبه قولنا بابدال التاء المربوطة منها فى الألفاظ الفارسية المعربة على خلاف الظاهر عندنا من قول سيبويه فى اطراد الابدال فى الفارسية ، ثم يرد عرض لقول علمين معاصرين من أعلام اللغة الفارسية والعربيسة فيما قاله سيبويه فى هذا الموضع ، وان الأول ذهب الى أن سيبويه اخذ بالاستقناء بينما ذهب الثانى الى ان سيبويه كان يجهل أصول الكلمات الفهلوية ، وذلك لظنهما ان سيبويه قال بابدال الجيم من الهاء فى المعربات الأعجمية الايرانية ، ويعقب ذلك شرحنا لقول سيبويه على انه يوافق قاعدة الأصل الوصل والوصل الأصل ، القاعدة التى تركها أئمة اللغة العربية والفارسية فى هذا الموضع من قول سيبويه فقالوا بابدال الجيم من الهاء فى المعربات الفارسية ، ثم تجد الاشارة الى مواضع من اقوالهم فى ذلك كما تجد الأمثلة على ذلك القول من تقريرات الآخرين التى سقناها فى أصول التعريب لديهم ومنها ما يشبه القول فى أن الحوت ولد الطير مع ردنا المدعم بالأمثلة على كل شبهة من تلك الشبهات فى ان ابدال التاء المربوطة مما فى آخر الألفاظ الفارسية المنتهية بالهاء وابدال الجيم المتطرفة من الكاف وتجد أمثلة من الألفاظ الأعجمية الايرانية مدار البحث التى عربت فى العصر الجاهلى على صورة وفى العصر الاسلامى على صورة اخرى

للاستيثاق من ابدال الجيم المتطرفة من الكاف والتاء المربوطة مما فى آخر الألفاظ الفارسية المنتهية بالهاء • وينتهى البحث بعرض شبهة أخرى عن الابدال فى سياق اللغة الفارسية مع بيان كشف تلك الشبهة التى وقع فيها علماء اللغة الفارسية .

(١)

المدخل :

الصلات بين العرب والفرس هى فى الأساس امر لا مناص منه للجوار الجغرافى بين ارض العرب والفرس وكانت الصلات بين العرب والفرس فى قديم الدهر على نطاق محدود فى طرفى القطعة الجغرافية للجزيرة العربية وللمملكة الفارسية ولا سيما بسبب صعوبة المواصلات للأفراد أو الجماعات كما لم يحدثنا التاريخ عن موجات من الهجرات البشرية لهما عبر حدود البلدين الا أن الغزوات والحروب هى التى تحطت تلك الصعوبات والحواجز بحكم الضرورة فى حب السيطرة وبسط السلطان كما يحدثنا التاريخ وكما فى مرويات الشعراء العرب الجاهليين والاسلاميين ولا سيما الذين وردت فى أشعارهم بعض الألفاظ الأعجمية الايرانية بحكم ترحالهم وتسيارهم فى الأراضى الفارسية مثل الأعشى والحسن بن هانى ، وحينما وحد الاسلام الأمم تحت راية التوحيد لا اله الا الله محمد رسول الله دخل الناس فى دين الله افواجا فتداخلت العرب والعجم فى أمهات المدن الفارسية وفى البصرة والكوفة وفى بغداد وبحكم هذا التداخل والتآخى وفى ظل الحضارة الاسلامية تسربت الفاظ من اللغة الفارسية الى لغة العرب اضافة الى الألفاظ المعربة من العصر الجاهلى والتى بقيت فى ديوان العرب فى الشعر الجاهلى وفى الشعر الاسلامى وسرت كذلك كذلك فى بطون الكتب العربية فى ظل عصر الترجمة ولا سيما فى العصر العباسى الذهبى وبقيت منها الفاظ الى عصرنا الحاضر فى لغة الكتابة والحديث كما تسربت الفاظ اخرى فى ظل الصلات الاسلامية

فى العصور المتاخرة ولا سيما عن طريق اللغــة التركية العثمانية المتأثرة بالفارسية اما عن دخول الألفاظ العربية فى الفارسية فحدث ولا حرج ولنا فيه بحث آخر(*) فلكل مقام مقال ٠

(٢)

الهــاء غير الملفوظة الفارســية :

من مظاهر تطور الكلمات الأعجمية الايرانية تخفيف بعض الكلمات بحذف بعض حروفها ، ومن ذلك سقوط الكاف من نهاية الكلمات الثلاثية واكثر من اللغــة الفهلوية من بنيتها الأصلية فى مثل (جامگ) على ســبيل المثال ـ بفتح الميم وتسكين الكاف ـ بمعنى لباس ، ثوب ٠ او ان الكاف كانت لاحقة لنهــاية الكلمات ساكنة الأواخر لزيادة معنى فيها زيادة على اصل معناها ، او لتعديل معنى الكلمة فى مثل (دستگ) على ســبيل المثال بمعنى قبضة ، مقبض ، جماعة ، و (دست) بمعنى (يد) ٠ ورسمت الهــاء غير الملفوظة فى مكان الكاف التى حذفت لبيــان حركة ما قبلها اقتباسا من هاء السكت العربية فى الرسم حيث لا ترسم الحركات فى الكتابة الفارسية الا للضرورة القصوى فصار رسم كل منهما فى رسم اللغــة الفارسية الاسلامية (جامه) و (دسته) ٠ وهكذا فى مئات من الكلمات الأخرى التى سقطت من أواخرها الكاف ، فأصبحت هــذه الهاء سمة اللغــة الفارسية الحديثة من حيث الرسم ٠

وحركة ما قبلها الفتح على الأصل ولا سيما فى القديم ، واليوم يكسر ما قبلها عند غالبية ســكان المدن المركزية الايرانيــة بينما يفتح ما قبلها الأفغانيون ، ولا يعتد بها فى حساب الجمل ولا فى المعاجم اللغوية المرتبة على الفصــول والأبواب فهى تشبه اختها الكبرى تاء التانيث العربيــة المربوطة فى كثير من الوجــوه ، وهمــا صــنوان وكل منهمــا عنـوان على لغــة(١) ٠

(*) مجلة الدراسات الشرقية العدد الخامس عام ١٩٨٧ م كلية الآداب ـ جامعة القــاهرة ٠

(٣)

الألفاظ الفارسية ذات الهاء غير الملفوظة فى اللغة العربية :

عوملت نهاية الكلمات الفارسية المنتهية بالهـاء غير الملفوظة التى دخلت اللغـة العربية معاملة تاء التأنيث فى الوقف والوصل اى بابدال التاء المربوطة منهـا ، اذ انها اقرب صوت مماثل لها فى اللفظ والرسم لخفاء هاء التأنيث عند الوقف فى اكثر الاستعمالات(٢) . ولا سيما فى العصور المتأخرة ونورد فيما يلى أمثلة من الألفاظ الفارسية ذات الهـاء غير الملفوظة فى اللغـة العربية :

آئين نامة : كتاب القانون . وهى فى الفارسية (آيين نامه) بالهاء غير الملفوظة .

بارة : جزء من النقـد . وهى فى الفارسية (باره) بالهاء غير الملفوظة بمعنى القطعة .

بالة : الجراب ، وعاء الطيب . وهى فى الفارسية (باله) بالهاء غير الملفوظة .

خانة : فى قولك خانة الآحاد . وهى فى الفارسية (خانه) بالهاء غير الملفوظة .

ساوة : اسم بلدة ايرانيـة . وهى فى الفارسية (ساوه) بالهاء غير الملفوظة .

كليلة ودمنة : وهى فى الفارسـية (كليله ودمنه) بالهـاء غير الملفوظة .

الهندسة : وهى فى الفارسية (اندازه) بالهاء غير الملفوظة(٣) الا أن ظاهر قول سـيبويه فى هـذا الموضع على خلاف ما قلناه آنفا .

يقول سـيبويه : « ويبدلون مكان آخر الحرف الذى لا يثبت فى كلامهم اذا وصلوا الجيم وذلك نحو كوسه وموزه لأن هـذه الحروف تبدل وتحذف فى كلام الفرس همزة مرة وياء مرة أخرى فلما كان هـذا الآخر لا يشبه أواخر كلامهم صار بمنزلة حرف ليس من حروفهم وابدلوا الجيم لأن الجيم قريبة من الياء وهى من حروف البدل والهاء قد تشبه الياء ولأن الياء تقع آخرة فلما كان كذلك ابدلوها منها كما ابدلوها من الكاف وجعلوا الجيم أولى لأنها قد ابدلت من الحروف الأعجمى الذى بين الكاف والجيم فكانوا عليها أمضى وربما ادخلت القاف عليها كما ادخلت عليها فى الأول فاشرك بينهما وقال بعضهم كوسق وقالوا كريق وقالوا قريق(٤) .

ويشرح السيرافى قول سـيبويه قائلا « ويبدلون الجيم من الهاء فى آخر الكلمة كقولهم فى الخف موزج ، وكوسج ، وفالوذج . وانما ابدلوا من الهاء جيما لأن ما كان آخره هاء فى كلام الفرس اذا وقفوا جعلوه هاء ، واذا وصلوا جعلوه ياء ، والياء من مخرج الجيم ، فجعلته العرب جيما من اجل الياء التى تنقلب اليه فى الوصل . الا ترى انهم يبدلون من الياء جيما فى الوقف فى قولهم علج ويرنج من موضع على ويرنى ، وربمـا قلبـوا الجيم قافا ، فقـالوا : فالوذق ، وفالوذج ، وكربج وكربق »(٥) .

وقد ناقش اثنان من المعاصرين من اعلام اللغـة الفارسية والعربية عبارة سـيبوية ، وقال الأول (برويزناتل خانلرى) : لا شك ان مقصود سـيبويه هو النهـاية (الگاف) فى بعض الكلمات الفهلوية . » الا أنه عاد فحول تقرير سـيبويه على الاستثناء الذى رآه فى بقاء صوت خيشومى فى أواخر الكلمات بعيد سقوط الكگفات منها نهائيا فى زمن سـيبويه وفى منطقة الجنوب الايرانى فى موطن سـيبويه بالذات الأمر الذى ادى الى تعويضه كوسه وموزه على نحو ما ذكره سـيبويه(٦) . وبعد ذلك جاء السيد يعقوب بكر وقال : « هكذا علل سـيبويه لقلب الآخر = ه فى جيما أو قافا . ولو أنه علم أن النهاية = ه فى الفارسية الحديثة ترجع

الى النهـاية Ak او Ag فى الفارسية الوسطى (الفهلوية) لما احتاج الى هـذا التعليل العسـير ولم يكن امامه الى معـرفة الفهلوية سـبيل »(٧) ظنا منهما ان سـيبويه يقـول بابدال الجيم من الهـاء . ولم يذهب بكر الى ما ذهب اليه خانلرى من الاستثناء المؤيد من واقع بعض اللهجات الايرانية الى يومنا هـذا ، فمنهم من يقول ـ على سبيل المثال ـ : « ازگرسنه مرد » اى مات بالجوع . وحين الكتابة يكتب « ازگرسنگى بمرد » بالمعنى نفسه . ومع ذلك فان الاحتمال الدى رآه خانلرى لا يتحقق الا فى حالة من الوصل فى الفارسية وذلك على خلاف المراد من السياق فى أسلوب سـيبويه نفسه ، اذ يقول : « وذلك نحو كوسه وموزه » كما ان عبارة سـيبويه فى اطراد الابدال فى الفارسية ولمـا امضى من العصور لعهد سـيبويه .

كما وقعا مع غيرهما فى شبهة اخرى ، فى تعيينهم لمرجع الضمير من قول سـيبويه (فى كلامهم) فقالا : ان الضمير يعود على الفرس وكذلك قال صديقى ، وقال (يان) مترجم كتاب سـيبويه الى الألمـانية ان الضمير يعود على العرب(٨) .

وقال العلامة الشيخ محمد عبد الخالق عضيمة : « وكذلك يبدل العرب الحرف الذى لا يثبت فى كلام العرب اذا وصلوا أى العرب ويقصد [سـيبويه] الهاء الساكنة التى تشبه هاء السكت فى العربية »(٩) .

ولم يذكر اى منهم ما يؤيد فهمه لقول سـيبويه « ويبدلون مكان آخر الحرف الذى لا يثبت فى كلامهم اذا وصلوا الجيم وذلك نحو كوسه وموزه ، لأن هـذه الحروف تبدل وتحذف فى كلام الفرس همزة مرة وياء مرة اخرى » .

وكان أساس اختلافهم فى تعيين مرجع الضمير فى جملة (فى كلامهم) بسبب عدم فهمهم للمقصود بالذى لا يثبت فى الوصل . فقال بعضهم انه الهاء التى فى نهاية كوسه وموزه فى كلام الفرس حين الوصل .

وقال بعضهم انه الهاء التى فى نهاية كوسه وموزه فى كلام العرب حين الوصل .

بينما المقصود من قول سيبويه « مكان آخر الحرف الذى لا يثبت فى كلامهم اذا وصلوا » هو هاء السكت العربية فشبه سيبويه آخر الحرف فى كوسه وموزه بهاء السكت تعريفا لها فى معرض الابدال وليس فى معرض حذفها فى كلام العرب حين الوصل ولو كان قصد سيبويه حذفها فى كلام العرب حين الوصل لكانت بالضرورة ثابتة اى ملفوظة فى كلام العرب حين الوقف ، فحينئذ لا يتحقق اى ابدال ، كما أنه لم يقصد بقوله « ويبدلون مكان آخر الحرف الذى لا يثبت فى كلامهم اذا وصلوا » وصف حالتها فى كلام الفرس عند الوصل لأنه اردف ذكر حالتها - من غير انقطاع - حين الوصل فى كلام الفرس « لأن هذه الحروف تبدل وتحذف فى كلام الفرس همزة مرة وياء مرة اخرى » فوجه الشبه بينهما فى الرسم لا فى اللفظ اذ هى فى الفارسية غير ملفوظة فى حالتى الوقف والوصل - بينما تلفظ هاء السكت فى الوقف وتسقط فى درج الكلام - فكان كذلك اقتباس هذه الهاء من هاء السكت العربية (١٠) . ولو كان مراد سيبويه ابدال الجيم من الهاء اى ابدال الجيم مما فى آخر كوسه وموزه لما احتاج الى بيان أصل آخرهما لما جاء فى رسم كوسه وموزه كما لم يبين اصول الكلمات المعربة التى ذكرها قبل هاتين الكلمتين وبعدهما ، فبيان سيبويه لحالة آخرهما فى الوصل هو بيان لأصل آخرهما الذى تحول منذ القدم الى الجيم فبين سيبيوه حالة واحدة للأصل فى حالة الوصل وذلك وحده كاف لاعلام انداده من أن الجيم ليست ابدالا مما فى آخر كوسه وموزه بل كما قال : « فلما كان هذا الآخر لا يشبه أواخر كلامهم صار بمنزلة حرف ليس من حروفهم فابدلوا الجيم » . وكذلك قول السيرافى حين يقول « فجعلته العرب جيما من اجل الياء التى تنقلب اليه فى الوصل » اى ليس من أجل ما فى آخر كوسه وموزه وفالوذه وانما من اجل الأصل مما فى آخرها الا أنهما

لم يذكرا الا حالة واحدة من حالات الوصل لبيان الأصل فالحالة الشائعة التى لم يذكراها اختصارا واعتمادا على فهم مخاطبيهما هى احلال الكاف مكان الهـاء فى مثل جمع كلمة بنده : العبد ، على بندگان على قاعدة الرجوع الى الأصل فى الوصل .

كما لم يكن مراد سـيبويه فى الابدال على نسق تحويل الياء الى الجيم فى على الى علج لأن العرب لم تبدل الكاف او القاف من الياء فى على وبرنى وعشى اطلاقا فقول سـيبويه « وربما ادخلت القاف عليها كما ادخلت عليها فى الأول » دليلنا على ذلك وعلى ان الادخال فى معرض تحويل الأصل فى كوسه وموزه كما فى الأول الذى يقصده سـيبوه بقوله « يبدلون من الحرف الذى بين الكاف والجيم لقربهما منها ولم يكن من ابدالها بد لأنها ليست من حروفهم وذلك نحو الجربز والآجر والجورب وربما ابدلوا القاف لأنها قريبة ايضا قال بعضهم قربز » .

ولم يناقش قول سـيبويه ـ فيما اعلم ـ سوى خانلرى وبكر فلهما أجر المجتهـد الا ما ندر من أقوال بعض العلمـاء المعاصرين ولا سيما من الفرس اذ طابقت اشاراتهم قول خانلرى او قول بكر ، وفى مقدمتهم سـيد امام على شوشترى مؤلف (وازه هاى فارسى در عربى) الا ان أحـدا منهم لم يشر الى قول سـيبويه كما لم يشر القدماء الى قول سـيبويه وهم يقولون بابدال الجيم من الهاء فهما منهم من قول سيبويه ومنهم مؤلفو المعربات ومحققوها ومنهم ناقلو قول سـيبويه بألفاظ منه على نحو صحيح كما فى المعرب للجواليقى وعلى نحـو مضطرب كما فى شـفاء الغليل للخفاجى وكان قول سـيبويه كان عندهم كما عند خانلرى أو كما عند بكر ، فمروا على قول سـيبويه مر الكرام أو ان قول سـيبويه كان عندهم احجية من الأحاجى فلزموا جانب الصمت والله اعلم بما صنعوا .

ووقع بعض علماء الفرس فى شبهة اخرى عنـدما فهموا من كلام سـيبويه ان الذى لا يثبت فى كلام العرب الهاء عند تلفظهم للكلمات

مثل كوسه وموزه فى حالة الوصل ففهموا ان معنى ذلك ثبوتها لفظا فى الوقف على أن هــذه الحالة بسبب تلقى العرب من الفرس فذهبوا الى القول باظهار الهاء فى كوسه وموزه وفى امثالهما لدى مجيئها فى مكان الكاف الفهلوية التى حذفت فى اثناء تطورها وامتداها الى الفارسية (١١) ٠ علما بأن هــذه الهاء ـ كما قلنا ـ وضعت لبيان حركة ما قبلها ولم تكن تلفظ يوما من الايام ، كما كان العلمــاء فى القديم يحذفونها من الرســم عند الجمع بالعلامة (ها) مثل جامها : الالبسة خانها : البيوت ، لالها : الورود في جمع جامه وخانه ولاله ، كما ان الكاف المحذوفة تعود فى حالة الوصل الي مكان الهاء هــذه ، ولو كانت ملفوظة فى يوم من الأيام لوجد لها مقابل فى الوزن العروضي وما اكثر ورودها فى الشــعر العروضى الفارسى وهى ساقطة من التقطيع الشعرى(١٢) ٠

اى ان كلا منهم لم يلحظ تعليل ســيبويه للقاعدة المجملة التي ذكرها فى هــذا الموضع ، ومن ثم ذهبوا مذاهب شتى شانهم شان من سبقوهم من ائمة اللغــة العربية والفارسية الذين كانوا قد اخذوا بظاهر قول ســيبويه من ان الهــاء الفارسية هــذه او نهاية الكلمات فى مثل برده ، فالوده ، كريه ، كوسه ، موزه قد امست جيما او كافا او قافا فى لغة العرب(١٣) ٠

وعلى هــذا قول الرشيدى (ت ١٠٦٩ هـ) : « الهاء المختفية التى تقع فى واخر الكلمات الفارسية يبدولونهما بجيم أو قاف او يحذفونها مثل فالوذق وفالوذج وفالود معرب بالوده »(١٤) ٠ وقول السيد ادي شــير رئيس أساقفة سعرد الكلدانى : « يزيدون جيما أو قافا فى آخر الألفاظ المعــربة وذلك يجرى غالبا في الالفاظ المنتهية بالهــاء فقالوا جوزينج وجوزينق من كوزينه وقريج وقريق من كريه(١٥) ٠

وقول الأب رفائيل نخلة اليسوعى : « الهاء المنتهية بها الاف كلمات فارسية تتحول فى لغتنا على عدة وجوه تصير تارة تاء (روزنة من روزنه) وطورا جيما (بنفسج من بنفشه) او قافا (حلق من حله) أو قافا وتاء (بوتقة من بوته) الى غير ذلك مما يطول شرحه »(١٦) ٠

وقول العلامة الدكتور صلاح الدين المنجد : « وقلبوا كل هاء في آخر الكلمة الفارسية جيما عربية او قافا مثال ذلك :

« برده » صارت « بردج »
« موزه » صارت « موزج »
« برنامه » صارت « برنامج »
« كرته » صارت « قرطق »(١٧)

وقول العلامة الشيخ محمد عبد الخالق عضيمة : « كوسه ، موزه كلمتان فارسيتان عربتهما العرب كوسج ، موزج لأن الهاء الساكنة لا تثبت فى لغة العرب فى الوصل فابدلوها جيما »(١٧) .

ليس صحيحا ان نتصور تحويل الصوت الفارسى المشابه لصوت هاء التانيث فى الوقف الى غيرها مثل الجيم او الكاف او القاف ، فالحرف أو الصوت الذى يقع فى آخر الكلمات مثل بردج ، خندق ، فالوذج ، كريك ، كوسج ، موزج هو مقابل النهاية فى الكلمات الفهلوية التى يشبه صوتها صوت الجيم العربية كما يشبه الى حد ما صوت القاف او الكاف العربيتين .

أى ان الألفاظ الأعجمية الايرانية المعربة مثل بردج ، خندق ، وذلك اشارة من سيبويه الى الخاصة من العلماء ـ كما قلنا ـ الى أصل الكلمة التى تحولت الى العربية وتبدو اشارته مرة أخرى الى هذا الأصل اذ يقول : « كما ابدلوها من الكاف وجعلوا الجيم أولى لأنها قد ابدلت من الحرف الأعجمى الذى بين الكاف والجيم فكانو عليها امضى » فالأصل الوصل كما ان الوصل هو الأصل . وعلى هذا قول سيبويه « يبدلون من الحرف الذى بين الكاف والجيم الجيم لقربها منها ولم يكن من ابدالها بد ، لأنها ليست من حروفها وذلك نحو الجربز » فليس صحيحا ان يقول سيبويه بابدال الجيم من الهاء او ان يفسر قوله كذلك والا كان الأحرى بأبى ذؤيب الهذلى (ت ٢٦ هـ) الذى يستشهد سيبويه

كثيرا بشعره أن يبدل الجيم من الهاء الا انه ابدل التاء المربوطة من الهاء فى كلمة (بالة) من (باله) الفارسية فى شعره ٠

فاقسم ما ان بالة لطمية   يفوح بباب الفارسيين بابها

وفى قوله :

قال أبو عبيدة وابن قتيبة « البالة » الجراب وهو بالفارسية « باله »(١٩) ٠ وكذلك فان ابن المقفع لم يبدل الجيم من الهاء فى جملة « كليلة ودمنة » وانما ابدل التاء المربوطة من الهاء من « كليله ودمنه » الفارسية ، وفى الفهلوية « كليگ ودمنگ »(٢٠) وترجم (بود) سنة اربعين قبل البعثة المحمدية من اللغة الفهلوية الى السريانية على نحو (قليلج ودمنج) وفى هذا يقول جرجى زيدان : « فالغالب أن برزويه نقلهما بلفظ ينتهى بالجيم (؟) فحفظه المترجم السريانى (بود) واطلقه المترجم العربى (ابن المقفع) على عادة العرب فى نقل بعض الألفاظ التى تنتهى بهذا الحرف »(٢١) ٠

هذا القول ، هو ثالثة الآثافى ، فلو كانت ترجمة ابن المقفع من اللفظ الذى ينتهى بالكاف لما وسعه الا ابدال الجيم منها أى انه لم يطلق أى حرف وانما ابدل التاء المربوطة مما فى آخر كليله ودمنه على عادة العرب فى نقل الألفاظ التى تنتهى بهذا الحرف ٠ ومن هنا يظهر رجحان ما تفرد به الدكتور احمد كمال زكى فى كتابه « الحياة الأدبية فى البصرة » عندما قرر ان ابن المقفع صنع كتاب كليلة ودمنة مما كان متداولا فى بيئته على أيامه ٠

اما قول السيرافى « واذا وقفوا جعلوه هاء » فلا يدل بحال من الأحوال على ان الهاء فى كوسه وموزه من قول سيبويه ملفوظة فى الوقف ، كما ان رسم علامة السكون على نهايتهما فى كتاب سيبويه يشعر بأنها ملفوظة عند محققى الكتاب بينما الهاء فيهما وفى أمثالهما الرسم

لافى اللفظ ، فهى لبيـان حركة ما قبلها فقط . فلو كان آخر ما فى لفظ (باله) ، (كليله) ، (همنيه) ، (كوسه) ، (موزه) ، لمثالها ملفوظة لمـا كان هنـاك اى سبب لابدالهما ـ كما قلنا ـ فالعرب لم نعير الهاء الملفوظة فى الألفاظ الفارسية المعربة ، فكلمة (راه) بألهـــاء الملفوظة ، بمعنى الطريق . هى كذلك فى قولهم (الراهنامج) أى كتاب الطريق . فالهاء من الحروف المشتركة بين العربية والفارسـية وليست من حروف البدل عنـد العرب فى المعرب اطلاقا(٢٢) . ولا يعتريها أى ابدال كما يقول سيبويه « اعلم انهم مما يغيرون من الحروف الأعجميـة ما ليس من حروفهم البتـة » ، « وربما تركوا الاسـم على حاله اذا كانت حروفه من حروفهم كان على بنائهم أو لم يكن » ، « فالبدل مطرد فى كل حرف ليس من حروفهم يبدل منه ما قرب منه من حروف الأعجمية » .

وقد نص العلماء على ان الهاء الأصلية أى الملفوظة هي تلك التي تكون ملفوظة في كل الأحوال وعلى الخصوص في حالة الاضافة(٢٣) .

ومع ذلك قالوا هنـا وهناك بابدال الجيم أو القاف او الكاف من الهاء ! بينما ابدال هذه الحروف من الكاف ، وهذه هى الأمثلة علي ذلك :

البابونج من بابوگ الفهلوية
البردج من بردگ الفهلوية
البرنامج من بارنامگ ، برنامگ الفهلوية
بنفسج من بنفشـگ الفهلوية
الخنـدق من كنـدگ الفهلوية
الراهنــامج من راهنامگ الفهلوية
البرزنامج من رزنامگ الفهلوية
السـاذج من سـاذگ الفهلوية
السيرج من شـيرگ الفهلوية
الفالوذج من فالوذگ الفهلوية

كريكَ من كريكَ ، كلنكَ الفهلوية
كوسج من كوسكَ الفهلوية
موزج من موزگ الفهلوية
النيلج من نيلگ الفهلوية(٢٤) .

(٤)

ونشير كذلك الى تمسك علماء العربية والفارسية — فى موضع آخر من التعريب — بالألفاظ كما كانت لديهم من غير اى اهتمام لتطويرها عبر العصور ، ويظهر ذلك جليـا من الأمثلة التى نذكرها من أقوالهم :

فالوا : أن (زرد) تعريب (زره) (بالهاء الملفوظة) الفارسية(٢٥) . بينما أصلها فى الفارسية (زرد) وكذلك (زره)(٢٦) .

وقالوا : يزداد الجيم فى آخر الألفاظ المنتهية بالألف او الواو او اليــاء مثل :

(سكباج) من (سكبا) .
(طسوج) من (تسو) .
(سبيج) من (شبى)(٢٧) .
بينما اصولها هى : (سركه باگ ، سكباگ) ،
(تسوگ ، شبيگ)(٢٨) .

وقالوا بزيادة التاء مثل (بوتقة) من (بوته)(٢٩) .

الا أن أصل الكلمة (بوتگ). أما التاء الأخيرة فهى تاء الوحـدة العربية .

وقالوا : « واذا كان قبل الهاء الأخيرة ذال قلبت ذالا » . مثاله :

(ساده) صارت (ســاذج)(٣٠) .

ليس ذلك سبب القلب ، لأن الذال المعجمة كانت فى الأعجمية الى عدة قرون فى مثل ساذگ واستاذ ثم صارت دالا مهملة نحو ساده واستاد(٣١) ٠

وقالوا : ان (التدرج) من (تدرو) (٣٢) ٠

بينما اصل الكلمة قريب من صورة تدرج ، فقد وردت الكلمة من الايرانية القديمة لغة الميديين (٧١٥ ق ٠ م – ٥٥٩ ق ٠ م) إلى اللغة اليونانية على نحو : (٣٣) ٠ وكل هذا دليل على قدم تعريب الكلمة فى العصور الجاهلية القديمة الأمر الذى يدل على قدم الأدب الجاهلى شعره ونثره باكثر مما هو متعارف عليه الآن ٠

(٥)

كما انهم لم يستنتجوا مما قالوه بأنفسهم ومن ذلك ، قولهم فى تعريب (الشطرنج) من (شترنگ) ٠

و (الزاج) من (زاگ) (٣٤) ٠ أى ابدال الجيم من الكاف النهائية فى الكلمات التى لم تسقط من أواخرها الكاف الساكنة فى بنية الكلمة الأصلية المسبوقة بحرف ساكن أو بحرف علة أحيانا ٠

(٦)

وقس على هذا قول أئمة اللغة العربية والفارسية حين يقررون وينصون على أن الاسم المنسوب (رازى) على غير قياس(٣٥) بينما هذه النسبة هى نسبة صحيحة وعلى الأصل والقياس ، ففى ايران قرية كانت باسم (راز) (٣٦) ٠ وقرية أخرى كان اسمها (راذ) أو (رذ)(٣٧) ٠ فلا عبرة بلفظها المحدث اى (رى) ٠ وقرية ثالثة اسمها (رى شهر) : مدينة الرى ، والنسبة اليها عندهم (ريشهرى) : من مدينة الرى : الريشهرى ٠

وقال برهان فى معرض عرضه لكلمة (راز) ولكمة (رى) ما ترجمته ... وكان (رى) ايضا اسمها لاحد الامراء ، ويقال انه كان له اسمه (راز) قاما بانشاء مدينة وبعد الفراغ من بنائها حصل بينهما خلاف فى تسميتها لأن كل واحد منهما اراد أن يدعوها باسمه . فسموا المدينة باسم (رى) ودعوا أهل المدينة (رازى) وكذلك الحال (١٠٦٢ هـ) أيضا اذ يقال للمدينة (رى) ويدعى أهل المدينة (رازى)(٣٨) .

ولا تخلو هذه الرواية من دليل على :

(ا) صحة القول فى أن الاسم المنسوب (رازى) الى لفظ (راز) وليس الى لفظ (رى) .

(ب) بقاء الاسم المنسوب على اللفظ القديم على الرغم من تغيير اسم البلدة من (راز) او (رذ) الى (رى) كما أن النسبة الى المدينة الثانية (راز) التى ذكرها برهان (رازى) من غير اى خلافه .

وقالوا كذلك ان الاسم المنسوب (مروزى) على غير قياس ومن شواذ النسب(٣٩) . بينما هذه النسبة هى نسبة صحيحة وعلى القياس ، ففى ايران قرية باسم (مروروذ) واليها نسبة القاضى أبى حامد احمد بن عامر الشافعى المروروذى (ت ٣٦٢ هـ)(٤٠) . والنسبة اليها أيضا (مروزى) بالتخفيف كما جاء فى نسبة القاضى ابى حامد أيضا على نحو (المروزى)(٤١) . وقد يكون الاسم المنسوب (مروزى) صورة متغيرة عن الاسم المنسوب (مرغزى) فى لهجة أخرى(٤٢) . ومن ذلك تسميتهم لمدينة قزوين بالقاف التى ينطقونها غالبا بصوت بين صوت الغين والقاف ، وبصوت القاف فى لهجة أخرى ، بينما نطق اسم هذه المدينة فى لهجة أهل قزوين على نحو (كزوين) بالكاف الفارسية(٤٣) . وقد فطن احد علماء العربية الى هذا الأصل فقال : « انها ادخلت الزاى

فى النسبة الى الرى والى مرو لأنهم ادخلوا فيه شيئا من كلام الأعاجم » . وقال غيره مثل ذلك(٤٤) .

ومن ذلك قولهم ان النسبة فى سيوف هندكية على غير قياس وان الكاف فى لفظ الهنادكة زائدة(٤٥) . بينما النسبة فى سيوف هندكية والجمع على نحو الهنادكة على الأصل والقياس ، فاسم هذا الجيل من الناس فى الأصل (هندك)(٤٦) . ثم خففت الكلمة الى (هندو) والى (هند) . فلذلك قيل سيوف هندكية وسيف هندوانى وسيف هندى وقيل كذلك الهنادكة على الأصل فى كل منها حسب التطور التاريخى للكلمة .

ونود هنا أمثلة لهذا النوع من التطور التاريخى للكلمات المعربة مدار البحث التى عربت من اللغة الفهلوية مرة فى العصور الجاهلية القديمة ومن اللغة الفارسية الحديثة مرة أخرى فى العصر الاسلامى نحو :

(دستج) من (دستگ) الفهلوية .
(الزرنامج) من (رزنامگ) الفهلوية .
(الساذج) من (ساذگ) الفهلوية .
(السيرج) من (شيرگ) الفهلوية .
(الطابق) من (تابگ) الفهلوية .
(الطازج) من (تازگ) الفهلوية .
(الفيروزج) من (پيروزگ) الفهلوية .
(كوسج) من (كوسگ) الفهلوية .
(موزج) من (موزگ) الفهلوية .
(النيلج) من (نيلگ) الفهلوية(٤٧) .
وتعريفها فى العصر الاسلامى على النحو الآتى :
(الدستة) من (دسته) الفارسية .
(الرزنامة) من (رزنامه) الفارسية .

(ســادة) من (ساده) الفارسية ٠
(شيرة) من (شيرة) الفارسية ٠
(الطاوة) من (تابه ، تاوه) الفارسية ٠
(الطازة) من (تازه) الفارسية ٠
(الفيروزة) من (فيروزه) الفارسية ٠
(النيلة) من (نيله) الفارسية(٤٨) ٠

فلا يصح اذن ان يقال او يقرر على سبيل المثال أن موزج من موزه وان طازج من تازه ، لأن ذلك افتراء على العربية والفارسية ، كمن يدعى أن الحوت ولد الطير بل يجب أن يقرر ان موزج من موزگ الفهلوية ومقابلها فى الفارسية موزه ، وأن سكباج من سكباگ الفهلوية وأن رازى نسبة الى (راذ) أو (رذ) ، وان النسبة الى رى (ريبى) ، وأن النسبة الى مرو (مروى) ، وان النسبة الى (مرورود) مرورودى أو (مروزى) ، بالتخفيف ٠٠٠٠٠٠٠

(٧)

كذلك سرت شبهة أخرى فى هذا الموضع بين علماء اللغة الفارسية المعاصرين اذ قالوا : بابدال الجيم من الهاء فى سياق اللغة الفارسية أيضا فى بعض الكلمات المنتهية بالهاء غير الملفوظة مثل جمع (نوشته) المكتوب على : نوشتجات ، على ان ذلك تقليد من الفرس للعرب حين استخدامهم العلامة (ات) فى جمع بعض الكلمات الأعجمية المعربة المنتهية بالجيم ابدالا من الهاء نحو جمع (انبج) على انبجات(٤٩) ٠

الا أن ذلك قياس مع الفارق ، فوجه الشبه فى المثالين هو انتهاؤهما بالحروف (جات) وهذه الحروف وردت فى جمع الكلمات التى لا تنتهى بالهاء غير الملفوظة من الكلمات الفارسية وغير الفارسية فى سياق اللغة الفارسية نحو :

داروجات ، ومفردها (دارو) : الدواء .
حريرجات ، ومفردها (حرير) : الحرير .
شكلادجات ، ومفردها (شكلاد)(٥٠) .

فليس فى امثلة هذا الجمع بالألف والتاء ما اسموه بابدال الجيم من الهاء ، كما نجدهم يبقون على رسم الهاء أحيانا كرسمهم لجمع (ميوه) : الفاكهة على النحو (ميوه+جات=ميوه جات)(٥١) . الأمر الذى يشعر بعدم الاعتداد بما أسموه فى هذا الموضع من ابدال الجيم من الهاء غير الملفوظة ، فغاية ما هنالك مجيىء الجيم وقاية صوتية فى هذا الموضع من الجمع الشاذ ولم يرد قط فى السياق الفارسى انهم قالوا (نوشتج) فى حالة الافراد .

الهـــــــوامش

(١) العوضى ، هاءات المعانى فى اللغة الفارسية ، الهاء غير الملفوظة فى الفارسية ٠

(٢) سيبوية ، كتاب سيبوية ٤٢١/٢

(٣) ابن النديم ، الفهرست ٤٣٩ ، الجواليقى ، المعرب ٥١ ، ٥٢ ، بهار ، سبكشناس ٢٥٠/٢

(٤) سيبوية ، كتاب سيبوية ١٨٢/٤ ، ٢٤٠ ، ٣٠٥ ـ ٣٠٧

(٦) خانلرى تاريخ زبان فارسى ١٨٤/٢ ـ ١٨٥

(٧) باب اطراد الابدال فى الفارسية عند سيبوية ١١٢

(٨) المرجع السابق ١٠٩

(٩) فى ورقة كان قد بعثها الى ٠

(١٠) رازى ، المعجم فى معايير اشعار العجم ٢٤٤ ٠

(١١) كسروى ، كافنامه ٧ ـ ٩ خانلرى ، تاريخ زبان فارسى ١٨٤/٢ ـ ١٨٥ ٠ احسان يارشاطر ، فى رسالة بعثها الى ٠

(١٢) رازى : المعجم فى معايير اشعار العجم ٢٤٣ ـ ٢٤٤ ، فرخ ، دستور جامع زبان فارسى ٢٥٤ ، العوضى ، الهاء غير الملفوظة ١٤٤ ـ ١٤٥ ٠

(١٣) الجو اليقى ، المعرب ٤ ، ١٩٨ ، ٢٦٥ ، الخفاجى ، شفاء الغليل ٤ ، معين ،مفرد وجمع ٩٩ ٠ وراجع مواد الكلمات فى المعاجـــم العربية والفارسية ٠ ابن برى ، فى التعريب والمعرب ٢٣ ، ٢٤ ، ٦٥ (المتن والهامش) ٠

(١٤) كتا بالمعربات الرشيدية ١١٣ ٠

(١٥) الألفاظ الفارسية المعربة ٤ ٠

(١٦) غرائب اللغة العربية ٢١٥ ٠

(١٧) المفصل فى الألفاظ الفارسية المعربة ٣٧ ـ ٣٨ ٠

(١٨) فى الورقة التى كان قد بعثها الى ٠

(١٩) الجواليقى ، المعرب ٥١ ـ ٥٢ .

(٢٠) بهار ، سبكشناسى ٢٥٠/٢ .

(٢١) المرصفى ، كليلة ودمنة ١٤ .

(٢٢) الخفاجى ، شفاء الغليل ٤ ، السيوطى ، المزهر ٢٧٤/١ ، ابن برى ، فى التعريب والمعرب ٢٠ ـ ٢١ .

(٢٣) رازى ، المعجم فى معايير اشعار العجم ٢٤٣ .

(٢٤) قريب وديگران ، دستورزبان فارسى ٩٨/٦ ، فرموشى ، فرهنگ بهلوى (مواد الكلمات) ، شوشترى ، واژههاى فارسى در عربى ٣٤ ـ ٣٥ ، (مواد الكلمات) رازى ، المعجم فى معايير اشعار العجم ٣٤٩ ـ ٣٥٠ (الهامش) .

(٢٥) ادى شير ، الألفاظ الفارسية المعربة ٧٧ .

(٢٦) بهار ، سبك شناسى ٢١٣/١ ، ٨٠/٣ .

(٢٧) الجواليقى ، المعرب ٦ ، ٨ ، الرشيدى ، كتاب المعربات الرشيدية ١١١ ، ١٢٢ ، ١٣٢ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ادى شير ، الألفاظ الفارسية المعربة ٤ ، ٦ ، ٨٤ ، ٩٢ ، ١٠٧ .

(٢٨) بهار ، سبك شناسى ٣٠٢/١ ـ ٣٠٦ ، معين ، مفرد وجمع ٢٩ ـ ٣٠ ـ ٣٥ ـ ٣٦ ، فره وشى ، فرهنگ بهلوى (سركه باگ) (شيگ) ، شوشرى ، واژه هاى فارسى در عربى ٣٤ ـ ٣٥ .

(٢٩) اليسوعى ، غرائب اللغة العربية ٢١٥ ، المنجد ، المفصل فى الألفاظ الفارسية المعربة ٣٨ .

(٣٠) المرجع السابق نفسه .

(٣١) بهار ، سبك شناسى ٣٩٣/٢ ، خانلرى ، تاريخ زبان فارسى ١٨٦/٢ ـ ١٨٧ .

(٣٢) الجواليقى ، المعرب ٩١ .

(٣٣) شهابى ، تاريخ لدبيات ايران (ترجمة) ٣٧ ، خانلرى ، تاريخ زبان فارسى ٢٠٢/١ .

(٣٤) الرشيدي ، كتاب المعربات الرشيدية ١٣٦ ــ ١٣٧ ، أدى شير ، العامية المعربة ٢١٠ ــ ٢١٥ ٠
الالفاظ الفارسية المعربة ٨٢ ، ١٠٠ ٠

(٣٥) الجواليقى ، المعرب ٦٣ ١، الفيروز آبادى ، القاموس المحيط (ر ــ س) ، حسن ، النحو الوافى ٧٤٥/٤ ٠

(٣٦) برهان ، برهان قاطع (راز) ٠

(٣٧) بهار ، سبک شناسی ٣٩٣/٢ ، ٧٥/٣ ، تاريخ سيستان ١٠٥ ٠

(٣٨) برهان قاطع ٠

(٣٩) الفيروز آبادى ، القاموس المحيط (م ــ و ، ى) ، ابن عقيل، شرح الالفية ٣٩٧/٢ ، حسن ، النحو الوافى ٧٤٥/٤ ٠

(٤٠) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ٦٩/١ ــ ٧٠ ٠

(٤١) الزركلى ، الاعلام ١٣٩/١ ٠

(٤٢) برهان ، برهان قاطع ، تصحيح معين (بازييج ، لاش ، مرغز، مرو) ، بهار ، سبک شناسی ٧٤/٣ ــ ٧٥ ، ٨٠ ــ ٨١ ، ابن برى ،فى التعريب والمعرب ٣٩ ٠

(٤٣) سلطانى ، درآمدى ٣٨ ٠

(٤٤) السيوطى ، المزهر ٢٥١/٢ ، ابن برى ، فى التعريب والمعرب ٩٤ ٠

(٤٥) السيوطى ، المزهر ٢ / ٢٥١ ٠

(٤٦) فره وشى ، فرهنگپهلوى (هندوک) (هندو ، هند) ٠

(٤٧) المصدر السابق (مواد الكلمات) ، شوشترى ، وارهاى فارسى در عربى (مواد الكلمات) ، عبد المنعم ، الالفاظ الفارسـيـة فى

(٤٨) رازى ، المعجم فى معايير اشعار العجم ٣٤٧ ــ ٣٥٠ بالهامش، العنيسى ، طوبيا ، تفسير الالفاظ الدخيلة ٣١ ، ٣٤ ، اليسوعى ، غرائـب اللغة العربية ٢٣٠ ، عبد الرحيم ، الالفاظ الدخيلة ٨١ ، ٩٨ ، شوشترى، وازەهاى فارسى در عربى (طابق) ، عبد المنعم ، الالفاظ الفارسـيـة فى العامية المعربة ٢٣٠ ٠

(٤٩) قريب وديگران ، دستورزبان فارسى ٣٠/١ - ٣١ ، معين مفرد وجمع ٩٩ ، نفيسى ، در مكتب استاد ١٩ ، الشواربى ، القواعد الأساسية لدراسة الفارسية ٣٤ ، وراجع عن جمع كلمة أنبج على أنبجات الجواليقى ٤٣ .

(٥٠) معين ، مفرد وجمع ٩٩ ، نفيسى ، در مكتب استاد ١٩ .

(٥١) قريب وديگران ، دستورزبان فارسى ٣٠/١ .

المصـــــادر

ابن برى ، عبد الله بن برى ابن عبد الجبار :

فى التعريب والمعرب ، وهو المعروف بحاشية ابن برى على كتـــاب المعرب لابن الجواليقى ، اخراج وتقديم وتعليق الدكتور ابراهيم السامرائى مؤسسة الرسالة ، بيروت : ١٤٠٥ هـ ٠

برهان ، محمدحسين ابن خلف تبريزى :

برهان قاطع ، تصحيح دكتر محمد معين جاب دوم ، كتابفروشى ابن سيناتهران : ١٣٤٢ هـ / ش ٠

بكر ، السيد يعقوب :

باب اطراد الابدال فى الفارسية عند سيبوية ، مجلة كلية اللغة العربية والعلوم الاجتماعية ، الرياض جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ، العدد ٦ عام ١٣٩٦ هـ ــ ١٩٧٧ م ٠

الجواليقى ، ابو منصور موهوب ابن احمد بن محمد بن الخضر :

المعرب من الكلام الأعجمى على حروف المعجم ، تحقيق وشرح أبى الأشبال احمد محمد شاكر ، افست ، تهران ١٩٨٦ م ٠

حسن ، عبـاس :

النحو الوافى ج ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ دار المعارف ، طبعة ثانية ١٩٨٦م٠

خانلرى ، برويزناتل :

تاريخزيان فارسى ج ١ ، ٢ ، بنيادفرهنگ ايران ، تهران : ١٣٥٢ هـ / ش ٠

الخفاجى ، شيخ الاسلام شهاب الدين احمد :

شفاء الغليل فيما فى كلام العرب من الدخيل ، بتصحيح السيد محمد بدر الدين النمسانى ، المكتبة التجارية ــ القاهرة ٠

ابن خلكان ، ابو العباس شمس الدين • احمد بن محمد بن ابى بكر :
وفيات الأعيان ، تحقيق الدكتور احسان عباس ، المجلد الاول ، دار الثقافة ، بيروت : ١٩٦٨ م •

رازى ، شمس الدين محمد ابن قيس •
المعجم فى معايير اشعار العجم ، تصحيح قزوينى ورضوى ، كتابفروشى تهـــران •

الرشيدى ، عبد الرشيد عبد الغفور • الحسينى المدنى التتوى :
المعربات الرشيدية ، ترجمة للدكتور نور العين آل على امين عبد المجيد بدوى ، التعريب ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة : ١٣٧٩هـ ١٩٥٩ م •

ريبكا يان ودبكران :
تاريخ ادبيات ايران ، ترجمة دكتر عيسى شهابى ، بنگاه ترجمه ونشر كتاب ، تهران : ١٣٥٤ هـ / ش •

الزركلى ، خير الدين :
الاعلام ج ١ طبعة ثانية ، مطبعة كوتاس ماس وشركاه ١٣٧٣هـ / ش •

سلطانى ، مير شمس الدين اديب :
در آمدى برجگنگى شيوه خط فارسى ، مؤسسه انتشارات امقكبير ، تهران : ١٣٥٤هـ / ش •

بهار ، محمد تقى :
سبك شناسى ج ٢ جاب دوم مؤسسة انتشارات امير كبير ، تهران ١٣٣٧ هـ ش •

سيبويه ، ابو بشر عمرو ابن عثمان بن قنبر :
كتاب سيبوية ج ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ تحقيق وشرح عبد السلام هارون ، طبعة ثانية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧ م •

السيوطي ، عبد الرحمن جلال الدين :
المزهر في علوم اللغة وانواعها ، شرح وتحقيق محمد احمد جاد المولى ، محمد ابو الفضل ابراهيم ، علي محمد بجاوي ج ١ طبعة ثالثة ، ج ٢ طبعة رابعة ١٣٧٨ هـ ـ ١٩٥٨ م ٠ عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة ٠

الشواربي ، ابراهيم امين :
القواعد الأساسية لدراسة الفارسية ، طبعة اولى ، مطبعة لجنة لتاليف والترجمة والنشر القاهرة : ١٣٦٢هـ ـ ١٩٤٣ م ٠

شوشترى ، س ٠ محمد على امام :
فرهنگ وازه هاى فارسى در عربى ، انتتشارات انجمن آثارملى ، تهران : ٣٤٧ ٠ هـ/ ش ٠

عبد الرحيم ، فانيامبادى :
الدخيل في اللغة العربية الحديثة ولهجاتها ١٣٩٣هـ ٠

عبد المنعم ، محمد نور الدين :
الألفاظ الفارسية في العامية المصرية ، دراسات في الحضارة الاسلامية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة : ١٩٧٩م ٠

ابن عقيل ، قاضي القضاة بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمذاني المصري :
شرح ابن عقيل على الفية بن مالك ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ج ١ ، ٢ طبعة سادسة ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة : ١٣٧٠ هـ ـ ١٩٥١م ٠

العيسى ، طوبيا :
تفسير الالفاظ الدخيلة في اللغة العربية مع ذكر اصلها بحروفه ، دار العرب للبستاني ، القاهرة : ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ م ٠

العوضي ، محمد صديق :
هاءات المعاني في اللغة الفارسية ، المجلة العربية للعلوم الانسانية جامعة الكويت ، العدد العشرون ، المجلد الخامس ، خريف عام ١٩٨٥م ٠

الهاء غير الملفوظة الفارسية استعمالاتها وتسمياتها ، المجلة العربية للعلوم الانسانية جامعة الكويت ، العدد ٢٢ ، المتجلد السادس ، ربيـــع ١٩٨٦ م ٠
فرح ، عبد الرحيم همايون :
دستور جامع زبان فارسی ، جاب دوم ، انتشارات مطبوعاتي علی اكبر علمی تهران : ١٣٤٨ هـ / ش ٠
فروه وشی ، بهرام :
فرهنگ بهلوی ، بنيادفر هنگ ايران ، تهران : ١٣٤٦ هـ / ش ٠
الفيروز آبادی ، مجد الدين ابو طاهر محمد بن يعقوب :
القاموس المحيط ، الطبعة الرابعة ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨م ٠
قريب ، عبد العظيم ، وديگران :
دستورزبا نفارسی ج ١ ، ٢ كتابفروشی مركزی،تهران:١٣٥٠ هـ/ش
كسروی ، سيد أحمد :
كشافنامه ، كتابخانه دانش ، تهران : ١٣٣١ هـ / ش ٠
المرصفي ، محمد حسن نائل :
كليلة ودمنة ، المؤسسة المتحدة للكتاب ، بيروت : ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م ٠
معين ، محمـــد :
مفرد وجمع ، انتشارات دانشگاه تهران : ١٣٣٧ هـ / ش ٠
المنجد ، صلاح الدين :
المفصل فی الألفاظ الفارسية المعربة ، طبعة أولی ، بنيادفرهنگـ ايران ، تهران : ١٣٩٨ هـ ـ ١٩٧٨ م ٠
ابن النديم ، محمد بن اسحاق :
الفهرست ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت : ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م
نفيسی ، ســـعيد :
در مكتب استاد ، جاب دوم ، مؤسسه مطبوعاتی عطائی تهران : ١٣٤٤هـ / ش ٠
اليسوعی ، الأب رفائيل نخلة :
غرائب اللغة العربية ، طبعة ثالثة ، دار المشرق ، بيروت : ١٩٥٩ م ٠

« Final « Closed ta' » and « gim » in Arbicized persian Loan Words . »

Dr. Muhammad Siddiq al - cAwadi
Associate professor of Persian,
Dept . of Arabic,
College of Arts,
King Saud University, Riyadh,
SAUDI ARABIA

ABSTRACT

This Paper consists of an introduction on relations between the Arabs and the Persians both before and after Islam and the influence of these relations on their languages. Then followes a brief disucssion on why « Silenth » is attached to the end of many Words in written Persian and how this « h » is replaced by the « closed ta ' » in Arabicized –ersian loan words. contrary to what Sibawaih seems to have said on the regularity of substitution in Persian. Then I discuss the opinions of two Prominent scholars of Persian and Arabic on Sibawaih's pronouncements on this subject. The first of these two scholars belives that Sibawaih based his statement on the basis of some exceptions to the general rule of the pronunciation of such words. The other scholar opines that Sibawaih was ignorant of the Pahlavi origins of such owrds. Both scholars seems to have been misled here by their mistaken belief that Siblwaih said that the « gim » replaced the « ha ' » in Arabicized persian loan words. Then comes my interpretation of what I bolieve Sibawaih actually said and which shows his upholding of the general rule that « non - pausal pronunciation is the real criterion » , the rule which scholars have ignored here by claiming that Sibawaih believed that the « gim » replaced the « fa ' » . I then refer to the loci of such misconceived opinions and some examples together with my documented refutation . I also give examples of Iranian loan words which were Arabicized in the pre - Islamic era in one manner and in Islamic times in another for further confirmation « gim » replaces « g » and that the « closed ta ' » re–laces silent « h » in such Arabicized loan words from persian.

مجلة الدراسات الشرقية

مجلة فكرية نصف سنوية تُعنى بالدراسات الشرقية فى مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة تصدر عن جمعية خريجى أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦ بالشئون الاجتماعية.

المراسلات باسم: د. السباعى محمد السباعى
قسم اللغات الشرقيه ـ كلية الأداب
جامعة القاهرة

بريد الأورمان ـ جيزة ـ مصر

الاشتراك ال[illegible] ت مصرية أو مايعادلها
٦٫٠٠



مجلة

الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية
تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير:
الأستاذ الدكتور السباعي محمد السباعي

العدد السابع

١٩٨٨

مجلة
الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية
تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير:
الأستاذ الدكتور السباعي محمد السباعي

١٩٨٨
العدد السابع

مجلة الدراسات الشرقية
(مجلة علمية محكمة)

مقـــدمة

عدد خاص عن أستاذنا الدكتور احمد محمود الساداتى

قـد كنت أود ان أكتب كلمتى هـذه واقدمها باقة ورد لأسـتاذى الدكتور احمد محمود الســاداتى فى عيد ميلاده الثمانين ، ولكن شاءت الأقدار أن أكتبها بعد انتقاله الى جـوار ربه بعد وعكة صحية لم تستمر طـويلا ، رحمه الله رحمة واسـعة ، وانزل عليه شآبيب رحمته انه سـميع مجيب ٠

منذ التحاقى بكلية الآداب عام ١٩٥٩م ، كان للأسـتاذ الدكتور احمد محمود الســاداتى الفضل الأكبر على وعلى الملحقين بقسم الدراسات الشرقية حتى وفاته ، استاذا معلما وابا رحيما وموجها كبيرا ندين له بالفضـل والولاء ٠ فلم يكن يخلو الجـدول الدراسى يوما من الالتقـاء به وكانت دروس سـيادته فى التـاريخ الاسـلامى فى شـبه القـارة الهندوباكستانية مما يختلف اليه الدارسون وطلاب العلم سـواء من داخل الجامعة أو من خارجها وبخاصة فى مرحلة الدراسات العليا ، ولم يكن ذلك غريبا فالمرحوم الأسـتاذ الدكتور الســاداتى كان رائدا من رواد الكتابة العلمية الحقة ، التى تعتمد على المصـادر الأصلية للتاريخ لتلك الفترة ٠ وتعتبر كتبه فى هـذا الشـأن مصدرا لا غنى عنه لأى باحث عربى فى هـذا المجال ٠

وامتدادا لهـذا كان الدكتور الســاداتى رحمة الله عليه ٠ يحرص كل الحرص على الالتقاء بالباحثين فى هـذا المجال سـواء من خريجى اقســام اللغات الشرقية ، او من خريجى اقسـام التاريخ بالجامعات المصرية للتوجيه والارشـاد والمناقشـة ٠

هـذا معلم من معالم حياته التى عايشتها معـه ، كما أن الدكتور السـاداتى ، أشرف على العديد من الرسـائل فى حقل الدراسـات الشرقية ، وشـارك مشاركة فعـالة فى فحص الانتاج العلمى للمتقدمين المدرجات العلمية فى هـذا الشأن .

الف الدكتور السـاداتى العديد من المؤلفات التى توضح مراحل حياته ، فكتب كتابا عن هتلر ، ودعى الى حفل آنذاك ، حيث كان يعد لدرجـة الدكتوراة كما كتب كتابا عن رضا شـاه بهلوى ـ ليوضح للقارىء فى مصر والعالم العربى من هو رضا شـاه . مساهمة فى أن يكون للمتخصص دور فيما يجرى من أحـداث .

من كتبه الأساسـية . تاريخ المسلمين فى شـبه القارة الهندية ثم أعيد طبعه ليحمل اسـم تاريخ المسلمين فى شبه القارة الهندوباكستانية . ثم تاريخ الدول الاسـلامية فى آسـيا وكتب كتابه بعنوان ـ أفغانستان منذ الفتح العربى . بابرنامه . آبين البرى وعدداً من المقالات التى تناولت تاريخ المغول منها بحث عن تحقيق ما للهند من مقولة وتاريخ جهان كشاى للجوينى ، كما ترجم تاريخ بخارى لآرمانيوس فامبرى .

ولد بالقاهرة فى ١٩٠٨/١٠/٧ .

حصل على درجة الليسـانس فى الآداب ١٩٤٧م ثم دبلوم معهد اللغـات الشرقية ١٩٥٠ والدكتوراه فى اللغة الفارسية ١٩٥٤ .

شـغل سيادته الوظائف التالية :

١ ـ مدرس من ١٩٥٥/٣/١

٢ ـ أستاذ مسـاعد من ١٩٦٠/٧/٢٠

٣ ـ أستاذ اللغات الشرقية فى ١٩٦٧/٩/٢٧

أحيل الى المعاش فى ١٩٦٨/١٠/٧م عين أسـتاذاً غير متفرغ فى ١٩٧٠/١٠/١٦ عين فى وظيفة أستاذ متفرغ بالقسم فى ١٩٨٦/٥/١٧ .

كان رحمة الله عليه يجيد اللغات : العربية ـ الفارسية ـ الانجليزية الألمـانية ـ الفرنسية ـ ويعرف الأدوية ٠

هـذه ملامح عامة عن حياة فقيدنا العزيز ، اقدمها اليوم للقارىء الكريم فى هـذا العدد الخاص من المجلة التى تحمل اسم مجلة الدراسات الشرقية التى قدم لها العديد من أجل الخدمات ٠

تمثلا لقول الرسـول الكريم : اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث ٠ علم ينتفع به ٠ او ولد صالح يدعو له ٠ أو صدقة جارية ٠

فهذه مؤلفاته العلمية باقية ، وأبناؤه من صلبه أمد الله فى أعمارهم ، وأبناؤه فى العلم كثيرون ذكرى له ، وذكر الفتى عمره الثانى ٠

رحم الله فقيدنا رحمة واسـعة أنه سـميع مجيب

والسـلام عليكم ورحمة الله

السـباعى محمد السـباعى

١٩٩٠/٢/٢٠

فهرست العدد السابع

القسم الافرنجى :

الشـيب فـى الشـــعر الأندلسى

اعــــــداد

د٠ محمـد حسن ابراهيم العمـرى

الشيب في الشعر الأندلسي

د. محمد حسن ابراهيم العمري

المقدمة

الحديث عن الشيب محزن ممتع ، يثير في النفس أسى وحزنا بما آلت اليه ، وحنينا الى شباب مسلوب ولوعة على عهد قد أفل . ولما كان العمر هو الحياة ، وخير الحياة ما كان فيها المرء قويا يتدفق حيوية ونشاطا ، وقادرا يطوى الأرض سعيا لتحقيق غاياته المتنوعة التى لا تنتهى . ولقد عبر بعض شعراء العصر الجاهلى عن صدى الشيب فى نفوسهم ، فأبانوا عن شعورهم بالأسى والحزن لانقضاء أيام الشباب المفعمة بالمتع واللذات من جهة ، وعن قلقهم من الموت الذى يعقب الشيب ، وفزعهم منه ، اذ اعتقدوا بانتهاء الحياة به ، ولا حياة بعده لكونهم دهريين أو وثنيين ، باستثناء من اطلع منهم على الديانات السماوية السابقة للاسلام الذين عرفوا أن هناك بعثا وحياة أخرى .

ثم اختلفت النظرة الى الشيب والموت بمجىء الاسلام ، حيث أن الحياة الآخرة ركن من أركان الايمان ، ومصير الانسان فيها أحد أمرين ، انما نعيم دائم أو عذاب مقيم ، وذلك رهن بسلوكه فى دنياه ، ومن هنا نرى المسلمين يحرصون على آخرتهم كما يحرصون على دنياهم ، طمعا فى أن يكونوا من أصحاب النعيم ، بل لقد هانت عندهم الحياة الدنيا وصغرت فى أعينهم فزهدوا فيها ، لا سيما بعد أن يدخل أحدهم مرحلة الكبر ، وغالبا ما يكون الشيب أول معلم من معالمها . والشيب عند المسلم زاجر ونذير وواعظ يعيده الى جادة الطريق ، وربما أشاع فيه الشعور بالطمأنينة حيث ورد فى الأثر ـ أن الرسول ﷺ ـ قال : « من شاب شيبة فى الاسلام كانت له نورا يوم القيامة » . (بهجة المجالس

٢ ٠ ص ٢٠٨) وقوله أيضا : « ان الله تعالى يقول الشيب نورى وأنا استحى أن أحرقه بنارى » ٠ (المستطرف ١٩٥٢٠ م ج ٢ ص ٣٣) ٠
ومما يروى عن عمر بن عبد العزيز قوله : « من لم يتعظ بثلاث لم ينته بشىء : الاسلام والقرآن والشيب » ٠ وقد تأمل حكيم شيبة فقال : « مرحبا بزهرة الحنكة ، ويمن الهدى ، ومقدمة العفة ، ولباس التقوى » ٠ (نهاية الارب ٢٠ ص ٢٢) ٠

وهكذا يكون المسلم مطمئن النفس فى الدارين ، لا ينتابه قلق ولا فزع ولا خوف ولا روع من شيب وخطة أو موت ينتظره ، الا فى حالة واحدة ، ولذلك عندما يكون قد تنكب طريقة واعرض عن ذكر الله ، وانتهى به الأمر وهو على تلك الحالة ، أما ان راجع نفسه ، وأعلن توبته ، أمنت نفسه ، وذهب روعه ٠

وصدى الشيب فى الشعر الأندلسى لا يخرج عن كونه اثرا من آثار العقيدة ، فى نفوسهم وانعكاسها على حياتهم ، فمنهم من رغب فيه ومدحه ، ومنهم من رغب عنه وذمه ، ومنهم من كان زاجره ونذيره ٠ وبناء على ذلك فقد جعلت البحث من مقدمة ومباحث فرعية هى : مدح الشيب ، ذم الشيب ، الشيب نذير ، الشيب زاجر للنفس ، الشيب واعظ، الشيب من اعراض الشيخوخة ، الشيب قرين الموت ، الشيب والنساء ، وأثر الشيب فى النفس ٠

* * *

مدح الشيب

يرتبط مدح الشعراء للشيب ارتباطا وثيقا بأثر العقيدة الاسلامية في النفس لأن الايمان بالله هو السبب الوحيد في طمأنينة القلوب ورضى النفوس ، وبذا تميزت حياة المسلمين عن غيرها ، فخلت من كثير من الظواهر السلبية التي تتسم بها المجتمعات الملحدة كحب الدنيا الموصل الى التكالب على حطامها ، والولوغ في ملاذها ، وما يصحبه من شعور بالضياع نظرا للفراغ الروحي المؤدي الى انتشار القلق المصاحب لمرحلة الشيخوخة نظرا لغياب الروابط الاجتماعية التي ترسخها العقيدة وتحافظ عليها .

ونظرا لكون الشيب أول معلم من معالم مرحلة الشيخوخة عند الانسان ، والتي تعقب مرحلة اكتماله من جميع الجوانب العقلية والوجدانية والروحية والبدنية والاجتماعية ، فقد أصبح دالا عليها ، ورمزا لما يتصف به صاحبها من حلم وحجى وحكمة ، ورزانة وبعد نظر ، وجلال ووقار وعفاف .

تحدث الشعراء عن الشيب ، ووصفوا صاحبه بما سبق من المعاني ، وبالرغم من وصف ابن خفاجة له بأنه صبح ساءه ضوءه ، ونار حرقت قلبه ، الا انه قد جعله نور الهدي لاح في عينيه ، وبذا يكون الشاعر قد جمع بين أثرين للشيب في نفسه متضادين بقوله : « الديوان ص ٨٥ »

وانما ضاء بليل الصبى
صبح مشيب ساءني أن اضا

لاح في عيني نور الهدى
منه وفي قلبي نار الغضى

وليحى بن الحكم الغزال الشاعر السفير ابيات من قصيدة قالها مداعبا للملكة تود « تيودورا » ردا على مداعبتها له ، اذ أمرته بالخضاب اخفاء للشيبة ، وقد جعل الشيب الذى انكرته عليه زهرة الافهام والألباب ، بعد أن وصفه بالشمس التى لا يمكن اخفاؤها : « النفح ٤ ص ٢٥٨ »

بكرت تحسن لى سواد خضابى
فكأن ذاك أعادنى لشبابى
ما الشيب عندى والخضاب لواصف
الا كشمس جللت بضبابه
تخفى قليلا ثم يقشعها الصبا
فيصير ما سترت به لذهاب
لا تنكرى وضح المشيب فانما
هو زهرة الأفهام والألباب

أما الخطيب ابو الحسن على بن عمر بن حسين « شيخ لسان الدين »، فقد جعل الشيب روضا تفتحت ازهاره ، ناصع الزهر والثمر ، طيب النشر : « الكتيبة الكامنة ص ٦١ »

روض المشيب تفتحت ازهاره
حتى استبان ثغامه وبهاره

والشيب عند ابن زمرك صبح تنفس فى فوديه ، والصبح باشراقه ونوره وبهائه بداية جديدة ليوم جديد فى حياة متجددة : « ازهار الرياض ٢ ص ٤١ »

وحاشا لنفس بعدما افتر فودها
من الشيب عن صبح به متنفس

وهو عند الفقيه ابى الحسن بن زنباع ضد للجهل ونقيض للغواية ، بل هو مستهجن مستقبح ان لم يترفع صاحبه عن الجهالة : « المفرّدة ٢ ص ٥٦٤ »

جهلت — وقد علاك الشيب — امرا
يقـــوم بعلمـه الطفـــل الرضيع

ونراه كما يصوره ابو على حسن بن حسون عنوانا للنهى والحلم ؛ يقلع صـاحبه عن الغواية والهـوى ، ويتجه الى العلم طلبا للنجاة فى موقف الحشر : « المغرب ١ ص ٤٣٠ »

خلعت عذارى فى هواها وعندما
تبدت نجوم الشيب فى غسق الشعر
ثنيت عنانى وارتجعت الى النهى
وعاودنى حلمى وراجعنى صـــبرى
وأصبحت لا ابغى سوى العلم خطة
ففيه الذى ارجوه فى موقف الحشر

وهو عند ابى محمد عبـد الله بن الوحيدى قاضى قرطبة ، علم من معالم الهـدى ، وفرقة للصـبابة ، وميل لأهـل العـلا والعلوم : « المغرب ١ ص ٤٣١ »

ولمـا بدى شيبى عطفت على الهدى
كمـا يهتدى خلف السرى بنجـــوم
وفارقت أشـياع الصـــبابة والطلا
وملت الى اهـلى علا وعـلوم

هكذا يبدو الاتزان العقلى والوجدانى والسلوكى عند من وخطهم الشيب ، اذ يرونه هداية ونورا وحلما وحجى وصبحا مشرقا ، وفجرا

جديدا فى حياة تميزت بالنظر البعيد الجاد ، والسلوك السوى الرزين ، والانقطاع الى العلم والعبادة ، وما ذلك الا لأن الشيب بداية النهاية التى يحرص المسلم على جعلها حافلة بأعمال البر ، درءا للعذاب ، وطلبا لمرضاة الله .

وهـذا لا يعنى بطبيعة الحال انسلاخ المرء ـ وقد شاب ـ عن حياته الماضية ، حياة الصبا والشباب ، حياة الفتوة والرجولة ، الحافلة بالنشاط ، النضاخة بالحيوية ، وانما نجد كثيرا من الشعراء قد عصف بهم الشوق والحنين الى الشباب ، وندبوه ندبا حارا ، وتوجعوا على فراقه ، وتولولوا تحسرا على ما فيه من متع الحياة ، وذلك من خلال حديثهم عن الشيب . وممن جمع فى حديثه بين الشيب والحنين الى الصبابة فى الشباب الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد « ابن ابن رشد » بقوله : « المغرب ١ ص ١٠٤ »

ما العشق شأنى ولكن لست أنكره
كم حل عقدة سلوانى تذكره

لولا النهى لأطعت اللحظ ثانية
فيمن يرد سنا الألحاظ منظره

ما لابن ستين قادته لغايته
عشرية فنأى عنه تصبره

ان الشيب عنده هو النهى الذى ينهاه عن طاعة هواه المتمثل فى افتتان الحاظه بذات المنظر الفتان ، واللحظ الوسنان ، وهو ما زال يتذكر أيام العشق والصبابة التى لا يستطيع سلوانها ، ولكنه فى الوقت ذاته ينكر على نفسه كيف يصبو لابنة عشر سنوات وقد أخرجته من صبره ووقاره ، كيف لا وهو ابن ستين سنة .

وقد جمع ابو القاسم الخضر بن احمد بن ابى العافية بين مدح الشيب وذمه بقوله : « الكتيبة الكامنة • ص ١٨٠ »

لكنــه والحــق أصــدق مقبـول
شـين المسىء الفعـل زين المتقى

وبهذا كان الشيب مدار مدح الشـعراء نظرا لاتصاف صاحبه بالتقوى والعفاف ، والحكمة والحلم والصبر والعلم والنهى وبعد النظر •

* * *

ذم الشـيب

ثم تحدث الشـعراء من وجهة نظر اخرى ، وهى ذم الشيب ، فوصفوه بالزائر القبيح ، وبفاتل الشـباب ، وبالذنب الذى لا يغتفر ، وبالعمى المفضى الى الظلمة ، وبالضعف والوهن ، وهو آخر الأمر بداية النهـاية ، وسبيل الهرم ، ورسول الأجل ورائد الموت • وما ذلك الا لأن الشيب معلم من معـالم الشيخوخة ، وهى كهولة وكبر وهرم وضعف وعجـز وذهاب الميعة ، وسـكون الطبيعة • وفى المقـابل فقد تحدث الشـعراء عن الشـباب وجعلوه رمز القوة والفتوة والقدرة وتوثب النفس وتحفزها ، لأنه ظرف المتع واللذات ، لذا كانت صورة الشباب نضرة ضاحكة ، وصورة الشيب باسرة عابسة ، ولقد عبر الشـعراء فى المشرق عن هـذه المعانى بدقة ووضوح ، ومن ذلك ما قاله ابو حازم الباهلى في ذم المشيب والتفجع على الشباب : « المختار من ديوان المعانى • ١٩٨٤ م ص ٥٥٦ »

لا تكذبن فما فى الدنيـا باجمعها
من الشـباب بيوم واحـد بدل

شرخ الشــباب لقد أبقيت لى أسفا
ما جد ذكــراك الا جــد لى شــكل
كفــاك بالشيب ذنبــا عند غانيــة
وبالشـــباب شــفيعا أيهــا الرجــل

ومما يتبادر الى الأذهان فى هــذا المجال قول أبى العتاهية :

الا ليت الشــباب يعــود يوما
فاخبـــره بمـــا فعـــل المشــيب

أما الشيب عند أبى محمد عبــد الغنى بن طاهر كاتب عثمان بن عبد المؤمن ملك غرناطة ، فبعيض اقبح من العمى : « المغرب ٢ ص ٢٢٦ »

تبســم شيبى فى عذارى منكبا
فقلت له يا ليت طرفى قد عمـــى
فقال : عجيب بغض من لاح طالعــا
كصـــبح ولم يظهــر خلاف التبســم

وهو عند جعفر بن أبى على اســماعيل بن القاسم ، كتيبة تقتل الشــباب : « الجذوة ص ١٨٧ »

وكتيبـــة لشــيب جاءت تبتغـــى
قتــل الشـــباب ففــر كالمذعـــور

أما يحيى بن الحكم الغزالى فيسخر ممن تدعى حب شيخ ويكذبها ، لأن النســاء لا يحببن الشــيوخ ، والشــيخوخة زمان الشيب ومنبته : « النفح ٢ ص ٢٥٧ »

قالت احبـــك قلت كاذبـــــة
غـــرى بذا من ليس ينتقـــد

هــذا كــلام لســت اقبــله
الشــيخ ليس يحبــه احــد
ســيان قولك ذا وقولك ان
الريــح نعقــدها فتنعقــد
او ان تقــولى النــار باردة
او ان تقــولى المــاء يتقــد

فحب النســاء لمن شاب وشــاخ امر مســتحيل ، وزعم كاذب ، ومنطق متعارض لاجتماع الأضداد فيه .

* * *

الشــيب واعراض الشــيوخة

« رب انى وهن العظم منى واشــتعل الرأس شــيبا » ـ

ربط الشــعراء فى حديثهم عن الشيب بينه وبين اعراض الشيخوخة ، بل جعــلوه مقدمة تلك الأعراض التى تتوالى على الانســان بقدومه ، فهو مقدمة الكبر والهرم والضعف والوهن والمرض وذهاب الفتوة والميعة والشــباب ، بل هو عنــوان لتقلب الزمان وتبدل الأحوال ، وانتقــال الانســان من طور الى طور ومن سيىء الى أسوأ .

ان المشيب رام ماهر ، يصيب من رماه بسقام المفاصل حتى لا يقوى على خدمة نفسه لعجزه وضعفه ، وهــذا ما اشــار اليه ابو عامر ابن عقال :
« التفح ٧ ص ٤٧ »

فــاذا انقضى زمــن الصــبا
ورمــى المشــيب فانفــذا
وجــد الســقام الى المفــا
صــل والجوانــح منفــذا

ويقـول مهمـا يعـط شـيـ
ئا ناولونـي غـير ذا

وهـذا شبيه بقـول الصابي :

وجـع المفاصـل وهـو أيـ
سر مـا لقيت مـن الأذى
ردى الـذى اسـتحسنته
النـاس مـن حظـي كـذا
والعمـر مثـل الكـأس ير
سب في أواخـرها القـذى

وصور ابن حمديس الشيب والشيخوخة وما فيهما من معاناة بقوله :
« الخريدة ٢ ص ٨٤ »

ولى عصـا من طريق الأم أحمدها
بهـا أقـدم في تأخـيرها قدمى
كأنهـا وهى في كفـى أهش بهـا
على ثمانين عاما لا على غنمـى
كأننى قوس رام وهى لى وتر
أرمى عليهـا رمى الشـيب والهـرم

ويتعجب أبو الحسن بن هارون المـالقي لمن لا يبكى وقد شاب ، لأن الشيب قرين الكسـل ومقدمة الرحيل ، مستنكرا على النفس المنشغلة بشهواتها غفلتها : « الخريدة ٢ ص ٦٥٩ »

فديتك كيف لا تبكـى
وانت غـدا سـترحل
ورأسـك بعـد حلكتـه
غـدا بالشـيب تشـتعل

ارى زمن الصبا ولى
وجاء الشيب والكسل
فما للنفس غافلة
وبالشهوات تشتغل

وليس بعد الشيب غير شيخوخة هى ارذل العمر ، وتقوس فى الظهر ، ودبيب على العصا ، وذلك ما صوره ابو على كاتب مؤنس بقوله : « الخريدة ٢ ص ٥٤ »

تقوس بعد طول العمر ظهرى
وداستنى الليالى اى دوس
فامشى والعصا تمشى امامى
كأن قوامها وتر لقوسى

وتحدث ابن الصباغ الجذامى عن عوادى الشيب فقال : « ازهار الرياض ٢ ص ٢٤٩ »

فالآن قد لعبت به ايامه
وعدت عليه للمشيب عوادى
شيب وضعف وانتزاح مواطن
فمتى يتيح الدهر نيل مرادى
لهفى على عمر تصرم وانقضى
افنيت فيه طارفى وتلادى

والشيب عند الكاتب ابى القاسم الخضر بن احمد ابى العافية داء ميؤس من شفائه : « الكتيبة الكامنة ص ١٨٠ »

داء يعز عن الطبيب دواؤه
ويضيع خسرانا فيه مال المنفق

وتحدث ابن خفاجة عن الشيخوخة جاعلا كل ما يلقاه المرء بسبب الشيب : « النفح ١٩٦٨ م ٤ ص ٣٢٨ »

اى عيش او غـذاء أو سـنة
لابن احـدى وثمانين سـنه
قلص الشـيب به ظـل امـرىء
طالما جـر صـباه رسـنه
تـارة تسـطو بـه سـيئة
تسـخن العـين وأخـرى حسـنه

والشيب عند ابن جابر محمد بن احمد بن على من أهل المرية داء لا يرجى طبه ، حيث يفضي فى نهـاية أمره الى تقوس الظهر وتمكن الوهن فلا يقوى صاحبه على المشي الا مسـتعينا بالعصا : « النفح ٧ ص ٣١٣ »

وان بدا صـبح المشيب فاطـرح
ما كان اذ ليـل الشـباب قد غسـا
ولا تظن المشـيب يرجى طبـه
بزور صـبغ او مـدام يحتسى
واذا الفتـى قوس واعتد العصـا
لقوسـه عن وتـر اعيـا الأسـا
فاذكر زمان المشيب فى حال الصبا
عسى يلين للتقـى قلب قسـا
ما اقبـح اللهـو على المـرء اذا
ما اشـتعل الرأس مشـيبا واكتسى

وقد يرد الانسـان بعد مشيبه وشـيخوخته الى ارذل العمر فلا يقوى على النهوض ، وذلك ما اشـار اليه حبيب بن احمد الشطجيرى القرطبى (ت ٤٣٠) بقـوله : « الجذوة ص ٢٧٣ »

قد كنت ذا أيـد وذا قـــوة
فاليـــوم لا أســـتطيع ان أنهضـــا

ومن صوروا أثر الشـيخوخة تصويرا بارعا ، مريم بنت يعقوب الفضولي الشلبى بقولها : « الجذوة ص ٤١٢ »

وما ترتجى من بنت ســبعين حجة
وســـبح كنسج العنكبـوت المهلهل
تدب دبيب الطفل تسعى الى العصا
وتمشى بهـا مشى الأســير المكبـل

أما ابن عبد ربه فقد طواه الزمان ، وأبلته الليـالى ، وأصابته العلل بعد أن أسن ووهت شدته وبليت جدته ، وهو لا يطمع فى شىء مع تلك الحال الا أن يسلم له عقله ولسـانه ، وهذا اشـارة الى ما يصيب المرء من خرف فى مرحلة الشـيخوخة « النفح ٧ ص ٥٢ »

كلانى لمـا بى عاذلى كفـانى
طويت زمانى برهـــة وطوانــى
بليت وأبلتنـى الليـــالى فكرها
وصرفـان للأيـــام معتـــوان
فلا تسـألانى عن تبـاريح علتـى
ودونكمـا منـى الـذى تريـان
ولســت أبالى من تبـاريح علتى
اذا كان عقلى باقيا ولســـانى

❊❊❊

الشـيب زاجر للنفس

تحدث بعض الشـعراء عن الشيب كزاجر للنفس ، يردعها عن التمادى فى غوايتها ، اذ لا يليق بها التصابى والجنوح الى الهوى والغفلة

والغواية والتهافت على اللذات بانواعها كشرب الخمر ، واللجاجة فى اللهو ، وطلب وصل النسـاء ، وغير ذلك من أمور . ودور الشيب فى هـذه الحالة يتمثل فى زجر صاحبه ، وتذكيره بأنه على وشك ان يلقى ربه ، فيوفيه حسابه ، بناء على اعماله المحضرة بين يديه .

كاد ابن خفاجة ان يعوج مع الهوى ، وأن يتجول بمعهده ووأديه ، لولا دفع الله له فقال : « الديوان ١٩٦٠ ص ٥٢ »

لقد هزنى فى ريطة الشيب هـزة
ارتنى ورائى فى الشـباب امامى
فلولا دفاع الله عجت مع الهوى
وجلت بواديـه أجـر خطـامى

وقال ابو الفضل وقد زجره حياؤه من الشـيب عن قضاء وطره ممن تمكن منه ، مفصحا بأنه ما كان لينزجر عنه لو صادف ذلك شـبابه : « الذخيرة ٥ ٢ م ١ ص ٩٧ »

وظبى اراني غرة من جبينـه
تزيد ضـياء بين أصـداغه الدهم
وكـم أمكنتنى فرصـة فتركتهـا
حيـاء من الشـيب الموقـر بالحـلم
ولو كنت فى ثوب الشـبيبة رافلا
لصـح على اتيـان زلتهـا عزمـى

ونراه يقف الموقف ذاته مع من دعته عيناها للصبابة بالحاح ، مقسما بأنه لولا الشيب الذى زجره للبى النداء ، وامتثل لدعوة عينها سـامعا مطيعا : « الذخيرة ق ٤ م ١ ص ٩٨ »

دعتنـى عينـاك نحـو الصـبا
دعـاء تكـرر فى كـل سـاعة

فلـولا وحقـك عـذر المشـيب
لقلت لعينيـك سـمعا وطاعـة

أما القاضى أبو جعفـر أحمد بن محمـد بن سـعيد بن أبى حبـل المعافرى ، فقد كاد يميل للهوى ويعصى داعى النصح لولا أن زجرة صبح شـيبة ، الذى أوجب عليه « الامساك » عن الهوى ، وهو فى ذلك يستخدم المصطلحات والألفاظ الفقهية فى شعره كما فى قوله : « الكتيبـة الكامنة ص ١٠٩ »

أقول لهـا بعدما كدت للهـوى
أميل وأعصى داعى الرشد والنصح
اليك فهذا الشـيب أوضح صبحه
وقد أوجب الامسـاك متضح الصبح
فصدت وأغرت بالخضاب لعلهـا
تسـوم دليل الحكم يوما من القدح

واللذات عند عبد الجليل بن وهبون المرسى لا تخطر بباله ولا تدور أبدا فى خلده ما دام الشيب قد وخط فوديه : « الذخيرة ق٢ م ١ ص٥٠١ »

لم يرسـم الشيب فى فودى خطته
الا ترحلت اللذات من خلدى

وقد جعل ابن عبد ربه الشيب زاجرا عن اللذات لمن لا يتعظ بغير الموت ، وذلك فى قطعة من ممحصاته التى جعلها نقضا لـما قاله فى صباه منقادا لرغائبه وهواه : « الجذوة ص ١٠٣ »

يا من تلهى وشيب الراس يندبه
ما الذى بعد شيب الراس تنتظـر
لو لم يكن لك غير الموت موعظة
لكان فيـه عن اللـذات مزدجـر

أنت المقول له ما فات مبتدئا
هلا ابتكرت لبين إنت مبتكر

وقال ابن زمرك وقد زجره الشيب ونهاه عن شرب الخمر ، الا انه لم ينزجر عن أن ينقاد للألحاظ الفواتر والغصن المائس : « أزهار الرياض ٢ ص ٤٠ »

اذا ما نهانى الشيب عن أكؤس الطلا
تدير على الخمر منها بأكؤس
عذيرى من لحظ ضعيف وقد غدا
يحكم منا فى جسوم وانفس
وروض شباب ماس غصن قوامه
وفتح فيه اللحظ أزهار نرجس

* * *

الشيب واعظ

تحدث الشعراء عن الشيب كواعظ ، بما له من تأثير قوى فى النفس يفوق ما يحدثه فيها أعظم خطيب وأبلغ واعظ ، ببلاغة الكلام وسحر البيان ، ومما يتبادر الى الذهن فى هذا المقام قول سحيم بن وثيل الرياحى الذى جعل من الشيب والاسلام اعظم واعظ واقوى راجر للنفس عما هى فيه : « شرح قطر الندى ص ٣٢٣ »

عميرة ودع ان تجهزت غازيا
كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا

وهذا الوزير الكاتب ابو جعفر احمد بن أيوب يرى أن المرض مع الكبر زاجر للمرء وأن الشيب واعظ ومؤوب : « الذخيرة ق ١ م ٢ ص ٦٢٢ »

أمسى سـقامى زاجرى ومؤنبى
وغـدا مشـيبى واعظى ومؤدبى

وقد جعل ابو عبد الله بن بشير السفاقسى الشيب ثالث الحفظة ، يراقب النفس ويرصد حركاتها وسكناتها : « أخبار وتراجم اندلسية ١٩٦٣ ص ٣٢ »

قالت : أما راعك المشيب فقـد
أطـل والشـيب ثالث الحفظـه
فملت عن قولهـا الى هـذر
لم يعـدم الرشـد لاقط لفظـه

ووجد محمد بن عسكر ان الشيب أوعظ واعظ فاق بتأثيره على صمته ابلغ من نطق بالموعظة : « الجذوة ١٩٦٦ ص ٨٠ »

والشـيب أوعظ واعظ عانيتـه
للنـاس يفضـل صـمته النطاقا

وهو عند ابن الخطيب واعظ منبره هامة المرء ، وفعله فعل خطيب يوالى وعظه ونصحه : « أزهار الرياض ١ ص ٣١٢ »

انى لمبلى بالهـوى من بعـد ما
للوخـط بالفـودين اى دبيب
لبس البيـاض وحل ذروة منبر
منى ووالى الوعـظ فعل خطيب

ومن الملحوظ أنه جعل الشيب متفوقا فى اثره على الخطيب بالرغم من تشبيه فعله بفعله ، وتحصل ذلك من قوله « ووالى الوعظ » والموالاة الاستمرار دون توقف أو فتور ، وذلك لأن الخطيب مهما وعظ فان وعظه يكون ساعة ثم ينتهى ، وقد يعاود الوعظ مرة ثانية ولكن فى ساعة

اخرى وربما فى مكان آخر ان لم يكن واعظا راتبا ، اما الشيب فلا يغادر منبره الذى اعتلاه ، فهو مصاحب لصاحبه فى كل حركاته وسكناته حتى يلقى ربه ، فصورته واضحة فى عين صاحبه حاضرة ، واثره فى النفس لا يزول . وقد زاد المقرى فى النفح « ١٩٦٨ م ٦ ص ٤٥٥ » على ما جاء فى ازهار الرياض ابياتا وصف فيها الشيب بالرقيب الذى زجر النفس الأمارة عن هواها حتى اقلعت ، وفى ذلك تصوير لنوازع النفس حيث يضفى الشيب عليها الشعور بالخجل فتغدو فى صراع مرير بين ما تكلف به وما تنهى عنه :

والنفس لا تنفك تكلف بالهوى
والشيب يلحظها بعين رقيب
رحل الصبا فطرحت فى اعقابه
ما كان من عزل ومن تشبيب
انى لمثلى بالهوى من بعد ما
للوخط فى الفودين اى دبيب
لبس البياض وحل ذروة منبر
منى ووالى الوعظ فعل خطيب
قد كان يسترنى ظلام شبيبتى
والآن يفضحنى صباح مشيبى
واذا الجديدان استجدا ابليا
من لبسة الأعمار كل قشيب

* * *

الشيب نذير

ان نظرة الشعراء الى الشيب على انه رسول الأجل ونذير باقتراب رحلة العمر من نهايتها المحتومة ، وفى تنبية للغافل ، ودعوة لاغتنام ما بقى من ايام حياته للتكفير عن ذنوبه ، والتزود بالتقوى استعدادا للرحيل الذى يداهم المرء على حين غفلة .

ومن ذلك قول الخطيب الحاج ابو عبد الله محمد بن على بن يوسف السكونى واصفا الشيب بالنذير : « الكتيبة الكامنة من شعراء المائة الثامنة ص ٦١ » له .

أمن بعد ما لاح المشيب بمفرقى
أميل بزور بالغرور يصاغ
وأرتاح للذات والشيب منذر
بما ليس عنه للأنام مراغ
ومن لم يمت قبل المشيب فانه
يراع بهول بعده ويراغ

انه ينكر على نفسه أن يميل الى متاع الغرور واللذات بعد ان لاح الشيب بمفرقه ، فكان نذيره بالموت الذى لا مفر منه .

وكذلك رأى الشيخ القاضى ابو زكريا يحيى بن السراج المعروف بابن جلوط ، الشيب نذيرا ، فينكر على نفسه ان تصغى الى غرور الآمال ، فيدعوها الى اغتنام بقية العمر بالمبادرة الى الطاعات ، والاجتهاد فى الاكثار منها ، زادا لآخرته ، داعيا ربه أن يجيره من عذابه ، وأن يؤتيه رشده ، ويكون وليه ونصيره ، وهذه فى حقيقة الأمر ظاهرة تنتاب الانسان عند شعوره بالخوف أو بالضعف ، فيرجع الى ربه طالبا عونه ، كراكب السفينة حين يغشاه الموج يلهج بالدعاء ، فان أنجاه فاذا به ظلوم كفور : « المرجع السابق ص ١٢٤ » .

نهاك نذير الشيب لو كنت ترعوى
وهل بعد انذار المشيب نذير
الى كم ترى عن نصح نفسك معرضا
وتصغى الى الآمال وهى غرور
أرى العمر ولى عنك فاغتنم
بقيته ان البقاء عسير

ويبادر الى الطاعات غير مقصر
فاطول ايام الحياة قصير
الهى اجرنى من عذابك انه
عذابك محذور وانت مجير
فما ضل من آتيته رشد نفسه
ولا ذل من ولاه منك نصير

ومما يلحظ فى الأبيات ان الشاعر قد اهتز بنذير المشيب ، وانتبه من غفلته ، وقد لجأ الى ربه بالدعاء ، وهو لجوء اكسبه امنا وطمأنينة ، فى حين نرى غير المسلم اذا جاءه نذير الموت ازداد أساه ، وتعمق شعوره بالمأساة ، وانتابه القلق والفزع والخوف ، فلا تستقر نفسه ولا يسكن اضطرابه .

وهذا ابن خفاجة يتأسى على صباه ، ويتألم لرزء نفسه بظهور نذير الشيب ، ولكنه رزء محتمل الهه بالنسبة للرزء بالموت الذى عبر عنه بغياب الشيب : « الديوان ص ١٢٧ » .

ارقت على الصبى لطلوع نجم
اسميه مسامحة مشيبا
كفانى رزء نفس أن تبدى
واعظم منه رزءا ان يغيبا
ولولا أن يشق على المعالى
للاقيت الفتاة به خضيبا
واية شيبة الا نذير
فهل طرب وقد مثلت خطيبا

ونرى أبا محمد بن السيد البطليوسى وقد المت به بعض دواعى الصبابة ، فذكرته ما مضى وما نسيه ، فلاقى ذلك هوى فى نفسه

الأمارة ، فينكر عليها أن تصبو وقد حل الشيب فى عارضه نذيرا : «الذخيرة ق ٢ م ٢ ص ٨٩١ ـ أزهار الرياض ٣ ص ١٣١ » .

خليلى ما للريح أضحى نسيمها
يذكرنى ما قد مضى ونسيت
أبعد نذير الشيب اذ حل عارضى
صبوت بأحداق المها وسبيت
تلاحظنى العينان منها بنظرة
فأحيا ويقسو قلبها فأموت

ان حديث الشعراء عن نذير الشيب مقرون بذكر الهوى والصبابة ونزوع النفس اليهما فى كثير من الأحيان ، فكأن الشيب سلاح للنفس اللوامة تردع به النفس الأمارة عن غيها وضلالتها . وممن ذكر ذلك ابن حمديس بقوله : « الخريدة ٢ ص ٨٠ » .

قضت فى الصبا النفس أوطارها
فاعقبها الشيب انذارها

* * *

الشيب قرين الموت

قرن الشعراء الشيب بالموت ، لأنه السبيل المؤدى اليه ، ولا يمكن للمرء الرجوع عنه أو الفرار مما يؤول اليه ، ولما كان الأمر كذلك ، فقد عمد كثير من الشعراء الى بكاء أنفسهم وندب شبابهم ، اذا وخطهم الشيب ، فاصطبغت اشعارهم بقتامة الأحزان ، وبدت مأساوية باكية حزينة ، حسرة على شباب تولى ، وخوفا من حتف منتظر ، وعاقبة لا يدرى المرء ما الله صانع به فيها . .

قرن أبو حيان الشيب بالموت المؤدى الى نعيم أو بؤس بقوله : « الديوان ١٩٦٩ ص ٨٠ » .

وغايتــه ضــعف وشــيب وميتــة
وقبر وبعث للنعيـــم أو البؤس

وجعل ابن خفاجة الشيب المروع نذير رحلة الموت المفزع : « الذخيرة ١٩٧٩ ق ٣ ٠ م ٢ ص ٦٠١ » ٠

فما راعنى الا وميض لشـــــيبة
توقـد فى قطع من الليـل فاحم
ولا هالنى الا نـــذير برحلـــة
مســحت له من روعـــة جفن نائم

وينعى أبو محمد ابن صــارة على من لم يتعظ بناعيى الشـيب والكبر : « النفح ١٩٦٨ م ٤ ص ٣٢٥ » ٠

يامن يصـيخ الى داعى السفاه وقد
نادى به الناعيـان الشيب والكبر
ان كنت لا تسمع الذكرى فغيم ثوى
فى راسك الواعيان السـمع والبصر
ليس الأصم ولا الأعمى سوى رجل
لم يهده الهاديان العـــين والأثر

وبكى الشــيخ الكاتب ابو بكر محمد بن أحمد بن محمد بن شبرين شـيخ لســان الدين بكى رحيل صباه حين حل بمفرقه الشيب ، وايقن بقرب حلول الموت لأنهما زميلان : « الكتيبة الكامنة ٠ ص ١٦٧ » ٠

ظعن الصبا ومن المحال رجوعه
ان كنت باكيه فتلك طلولــــــه
دع عنك تذكار الصــبا ان الصبا
رسم يهيج لك الغرام محيلـــــه

يامفرقا نزل المشيب به اتئـــد
فالحـــر لا يؤذى لديه نزيلــــه
لم يعتمد شــيب محلة لمــــة
ســوداء الا والحمـــام زميلـــه

ثم نراه يتحسر على الشـباب ويتلهف على ذهابه : تحسرا وتلهفا ينبيان عن عظيم فرق بين الصبا والمشيب ، كالفرق بين الأنس والوحشة :

آها على صبوة الوى الزمان بها
وكل انس لأيـام الصـــبا تبـــع

* * *

الشيب والنســاء

صور شــعراء العرب صـدود النســاء عمن شـاب ، ونفورهن منه ، وزهدهن فيــه ، بل وخيانتهن له كما قال بذلك الشاعر الجـاهلى : « نهاية الأرب ٢ ص ٢٨ » .

خانته لمـا رات شــيبا بمفرقـه
وغره حلفهـــا والعقـــد للرتـــم

ولقد صور شــعراء الأندلس هــذه الظاهرة ، واشاروا الى مواقف النســاء من الشــيب ، ومن ذلك قول الوزير الكاتب ابى الخطاب عمر بن أحمد بن عبد الله بن عطيون التجيبى الطليطلى : « الذخيرة ق ٣ م ٢ ص ٧٧٤ » .

روعت أســـــماء أن طلعـــت
رائعـــات الشـــيب من شـــعره
لا تراعى يا أســـــيم لـــــها
ان حســـن الروض فى زهـــره

واخضرار الليل أحسنه
ما تلوح الشهب في خدره
ليس شيئا ما لمحت به
جمر قلبي طار من شرره
ان تري راسي به فزع
لست كالباكي لمنحسره
قد حلبت الدهر اشطره
ومريت السحب من دررِه

لقد تحدث عن ارتياعها بالشيب ، وعن تسكينه لروعها ، ثم راح يعزى نفسه ويعزيها عما حل به بما له من ايام سلفت ، حيث كان فيها ذا قوة وقدرة وميعة شباب ونشاط .

وكان الشاعر الحصرى قد قال مخاطبا الشاعر ابن خلصة :

وفينا لهم وخانوا
كذا الناس والزمان
لحونى على غرامى
وقالوا الهوي الهوان
وما ضر ان يقولوا
صبا فى الهوى فلان

فأجابه ابن خلصة وقد فطن الى ما لم يفطن اليه الحصرى ، فأبان له سر تحول النساء عنه ، وان ذلك لشيبه لا لخيانة منهن : « الذخيرة ق ٣ م ١ ص ٣٠٠ » .

أفق فالهوى هوان
لعهد الصبا اوان
اذا ما انطوى شباب
طوت ودك الحسان

ويتحدث أبو الفضل جعفر بن محمد بن يوسف الأعلم عن عزوف صاحبته عنه ، عندما رأت شيب رأسه فيقول : « اخبار وتراجم اندلسية ، ١٩٦٣ م ، ص ١١٧ » .

عزفت عزوف وانكت لما بدا
برد براسي للمشيب مفوف
وتميزت وقد استرابت قولها
فاحمر وضاح وغمض أوطف
ما حل وفد الشيب ساحة معشر
ألا تنكر منهم ما يعترف

والشيب يروع النساء ، ويملأ نفوسهن حسرة وأسى على الشباب وقد اشار ابو العباس احمد بن قاسم الى ذلك بقوله :

قالت وقد نظرت فروعها
شيب على فودي منتشر

ويذكر أبو الحسن سليمان بن محمد بن طراوة المالقي استهجان احدى النساء من كلفه بالغواني وقد حل بمفرقه الشيب بقوله : « اخبار وتراجم أندلسية ١٩٦٣ م ص ١٧ الخريدة ٢ ص ٦٥٦ » .

وقائلة أتكلف بالغواني
وقد أضحى بمفرقك النهار
فقلت لها : جثثت على التصابي
« أحق الخيل بالركض المعار »

ويتساءل الشيخ الكاتب ابو القاسم الخضر بن أحمد بن أبي العافية قاضي برجة ، عن جزع النساء من الشيب ، وفرقهن بقوله : « الكتيبة الكامنة ص ١٨٠ » .

ما للغوانى وهو لون خدودها
يجزعن من لألائه المتألق
أو خلنه لمع السيوفه ومن يشم
لمع السيوف على المفارق يفرق

أما عبد الله بن القابلة السبتى فيذكر أن الغوانى حرمن وصله بسبب شيبه بقوله : « الذخير ق ٤ م ١ ص ٣٨٠ » .

الشيب فى مفرقى حلا
وعقد عهد الملاح حلا
وحرمت وصلى الغوانى
وقلن قتل العميد حلا

وذكر لسان الدين بن الخطيب كيف تفر الغوانى من الشيب تعززا وتعاليا عليه وزهدا فيه ، كمن يفر من الأبرص : « النفح ٦ ص ٤٦٥ ».

تفر عن الشيب الغوانى تعززا
كما يعتريها ان رأت سام أبرصا
بدا وضحا فى جدة العمر شانيا
فمن سام شيخا فهو قد سام أبرصا

ولقد فسر يحى بن الحكم الغزال ذلك برغبة النساء فى الرجل لشبابه ، ويزهدهن فيه لشيخوخته : « النفح ٢ ص ٢٥٩ » .

أعط الشبيبة لا اباك حقها
منها ، فان نعيمها متحول
واذا سلبت ثيابها لم تنتفع
عند النساء بكل ما تستبدل

وفى هذا تفسير لعدم سعادة المرأة الشابة فى زواجها من رجل شاب واكتهل ، يعجز عن تعويضها عن شبابه بكل ما أوتى من متع الدنيا ونعيمها ، مما يؤدى الى فشل ذلك الزواج .



الشيب والتصابي

وضح مما سبق أن الشيب زاجر وتذير وواعظ للمرء ، ينبهه من غفلته ، ويضع حدا لتصابيه ، لان ذلك لا يليق بمن شاب واكتهل ، وانما يليق به أن يميل الى التقوى ، ويدرع بالعفاف ، ويزهد فى دنياه ، ويتزود لآخرته بالأعمال الصالحة ، وهذه أمور هى فى حقيقتها نابعة من ايمان المسلم وعقيدته ، بينما يلحظ عكس ذلك عند غير المسلمين الذين يتمادون في غيهم ، ويسرفون فى لذاتهم ، كلما أحسوا بقصر الحياة ، ويقرب الأجل ، وذلك راجع الي الفراغ الروحي الذي يعيشون فيه ، مما يدفعهم الى انتهاب متع الحياة ، اذ لا حياة بعدها كما يعتقدون ، وهذا يوضحه قلقهم وفزعهم من الموت الذى ينهى الحياة . لهذا لايشعر الدهرى بخجل او حياء أو شعور بتأنيب النفس اذا مارس الرذيلة وصنع الاثم صباح مساء ، حتى ولو كان شيخا كبيرا ، بينما نجد ان المسلم بدافع عقيدته يقلع عن كل ذلك حياء وخجلا وايمانا وخوفا ، لأن الفاحشة مع الشيخوخة كبيرة تؤدى بصاحبها الى غضب الله ، والشيخوخة العاصية تحصد الندم ، ولات ساعة مندم .

لقد انعكس ذلك علي الشعر ، فصور ذم التصابى مع الشيب والشيخوخة ، فى حين أشاد بالعفاف والتقوي والزهد والصلاح ، وهى أمور تكسب صاحبها جلالا ووقارا وجمالا ونضارا .

قال أبو الحسن بن عبد الملك بن عياش نادما على تصابيه بعد شيبه ، لأن فى ذلك مخالفة للمنطق : « النفح ٤ ص ٣٢٥ » .

عصيت هوى نفسى صغيرا وعندما
رمتني الليالي بالمشيب وبالكبر
أطعت الهوي عكس القضية ليتنى
خلقت كبيرا وانتقلت الي الصغر

فقال ابنه وقد أطاع الهوى فى شبابه وشيخوخته ولم يعتبر :

هنيئا له اذ لم يكن كابنه الذى
أطاع الهوى فى حالتيه وما اعتبر

وهـذا على بن رجا بن مرجى ابو الحسن ينكر على نفسه أن تصبو وقد اكتهل وشـاب رأسـه : « الجذوة ص ٣١٤ » .

كيف اصبو واربعـون وخمـس
رقمـت بالمشـيب مفـرق رأسى
كل داء لـه دواء وذا الشـيـ
ـب والمـوت ما له من آسى

اما ابو اسحق الألبيرى الغرناطى فيصف اللهو مع الشيب بالقبح ، والتقوى بالحسن بقوله : « النفح ٤ ص ٣١٧ » .

الشيب نبـه ذا النهى فتنبـها
ونهى الجهول فما استفاق ولا انتهى
فالى متى الهـو واخـدع بالمنى
والشيخ اقبح ما يكون اذا لـهـا
ما حسـنه الا التقى لا أن يرى
صبا بالحـاظ الجـآذر والمـها
ان أن اواه واجهـش بالبـكا
لذنوبه ضحك الجهـول وقهقهـا
ليست تنبهه العظـات ومثـله
فى سـنه قـد آن أن يتنبـها
فقـد اللذات وزاد غيا بعدهم
هـلا تيقـظ بعـدهم وتنبـها
ياويحـه ما بالـه لا ينتهى
عن غيـه والعمر منه قد انتهـى

وقد اشار ابو جعفر احمد بن ابى القاسم محمد بن جزى الى ذلك بقوله : « الكتيبة الكامنة ص ١٣٩ » :

أخـالط دهـرى وهو يعـلم اننى
« كبرت وان لا يحسن اللهو امثالى »
ومؤنس نـار الشيب يقبـح لهـوه
« بآنسـة كأنهـا خط تمثـال »

ومن ذلك قول ابن جابر : « النفح ٧ ص ٣١٣ » :

ما اقبـح اللهـو على المرء اذا   ما اشتعل الرأس مشـيبا واكتسى

وانه حرى ان يقرن المرء شيبه بالعمل الصالح الذى يكسبه جلالا ، وقد اشار الى ذلك ابن زمرك بقوله : « ازهار الرياض ٢ ص ٥١ » :

يلقى المشيب باجـلال وتكرمه
من قد اعـد من الأعمـال ما صلحـا

اما الصبابة مع الشيب فتقابل باللوم والاستنكار ، ومنه قول ابى يحيى ابى بكر بن هشام : « المغرب ١ ص ٧٤ » :

لامـوا على حب الصـبا والكأس
لمـا بـدا وضـح المشيب براسى



اسـباب الشيب

علل الشعراء الشيب بعلل كثيرة تدل على ظرف وفطنة ، فمنهم من ارجعه الى الكبر والشيخوخة ، ومنهم من علله بالهم ، او بما لاقاه من مصاعب الحياة واهوالها ، او بزوال النعيم ، او بفراق الحبيب ،

او بالأسى وكثرة الأحزان ، او بكثرة التجـــارب ، الى غير ذلك من الأســباب .

لقد ارجع ابن السيد البطليوسي شيبه الي ما لقيه من هموم ، لا الى تقدم العمر : « ازهار الرياض ٣ ص ١٤٧ » :

قالت أرى ليـــل الشـباب بـــدت
للشيب فيــــه انجم زهـــــــــر
فأجبتهـــا لا تكـــثرى عجـــبا
من شــــيبة لم يجنهـــا كـــبر
لكن طويت من الهمــــــوم لظى
اضحي لهـــا في عارضى شـــرر

وهو عند عبد الرحمن بن ابى الفهد خلاصة تجاربه مع النوائب : « الجذوة ص ٢٧٨ » :

رأت طالعـــا للشيب بين ذوائبي
فعـــادت باسراب للدموع الســـواكب
وقالت اشيب قلت صـــبح تجـــارب
انـــار على اعقـــاب ليل النوائب

وأرجعه الأعمى التطيلى الى هول يوم الفراق : « مختارات من الشعر الأندلسى ط ٢ ، ١٩٧٢ ص ٩٨ » :

عجب الغانيـــات من شيب رأسى
وتناســـين هـــول يوم الفراق

وهو عند ابن زيدون شرر تطاير من نار اسام وقدح لوعتيه : « المرجع السابق ص ٧٢ » :

لم تطو برد الشــباب كبرة وأرى
برق المشيب اعتلى من عارض الشعر
قبـل الثـلاثين اذ عهد الصـبا كثب
وللشيبة غصن غير مهتصـــــر
هـــا انهـا لوعة فى الصدر قادحة
نار الأسى ومشيبى طائر الشـــرر

وعلله ابو محمد بن سعيد بن عبد العزيز بن القبطرنة بفراق الحبيب وزوال النعيم : « الخريدة ٢ ص ٤١٥ » :

ومنكرة شيبى لعرفتـــان مولدى
توجع والأجفـان ذات غــــروب
فقلت : يسوق الشيب من قبل وقتـه
زوال نعيم او فـــــراق حبيب

اما ابن الفخار المـالقى الأندلسى « ابو عبد الله محمد بن الحسن ت ٥٣٩ » فقد جعل شيبه ناتجا عن طلاب المجد والسعى فى بلوغه : « المرجع السابق ص ٣٩١ » :

امستنكر شيب المفـارق فى الصـبا
وهل ينكر النور المفتح فى الغصن
اظن طـــلاب المجـــد شيب مفرقى
وان كنت فى اخدى وعشرين من سنى

وعلل لسان الدين بن الخطيب شيبه بنفس العلة بقوله : « النفح ٦ ص ٤٦٤ » :

تعـجلت وخط الشيب من زمن الصـبا
لخوضى غمار الهم فى طلب المجـــد

فمهما رايتم شـــيبة فوق مفرقى
فلا تنكروها ، انها شيبة الحمـــد

وعلل ابو العباس احمد بن قاسم (ت ٥٠٧) شيبة بحداده على موت شبابه ، وكان من عادة اهل الأندلس لبس الثياب البيضاء فى الحـــداد ، فقال :

ما شــــان تلك البيض ؟ قلت لهـــا
مات الشـباب ، فبيض الشـــــعر

اى لبس اللون الأبيض « وهو الشيب » حدادا على الشباب الراحل ·
وعلل الحلوانى شيبه كذلك بالحـداد على الشــــباب بقـــوله : « الذخيرة ق ١ م ١ ص ٥٠٦ » :

لئن كان البيــاض لبــاس حـــــزن
باندلس فــداك من الصـــــــواب
الم ترنى لبست بيـــاض شيبى
لأنى قـــد حزنت على الشـــــباب

* * *

آثر الشيب فى النفس

ان الأثر الذى يحدثه ظهور الشيب فى النفس عميق ولا ســــبيل الى الخلاص منه ، بل يبقى ملازما لصاحبه ملازمة الشيب له وحتى يقضى نحبه · وغالبا ما تصاب النفس بشعور حزين واسى عميق ، ســــواء عند الصالحين الأتقياء ، أو الفاسقين الأشقياء ، اما حزن الأتقياء فناتج عن شعورهم بقرب الأجل وقلة الزاد ، وأما حزن الفاسقين فمرده الى اقتراب الأجل وقصر ما تبقى من العمر الذى لا يتسع لمـــا يتوقعون اليه من لذات يحرصون على انتهابها والتمتع بها ، كما يظهر حزنهم فى تأسيهم على الشباب وأيامه المفعمة بالمرح والسرور والحيوية والنشاط ·

لقد روع الشيب ابن خفاجة وهاله اقتراب الموت ، وذلك واضح في قوله « فما راعني الا وميض لشيبة » و « ولا هالني الا نذير برحلة » اى رحلة الموت . أما ابن حمديس فقد انتابه حزن عظيم وكأنما حل به مصاب جلل بحلول الشيب في لمته فقال : « الذخيرة ق ٤ م ١ ص ٣٣٠ »:

ولم ار كالدنيا خؤونا لصاحب
ولا كمصابي بالشباب مصابا
فقدت الصبا فابيض مسود لمتي
كأن الصبا للشيب كان خضابا

وأثار الشيب في نفس ابن عكيل اسى بالغا لأن شيبه لم يقتصر على غزو شعره ، ولكنه تجاوزه الى فؤاده : « ازهار الرياض ٢ ص ٣٦٨ » :

يا من لصبح الشيب كيف تنفسا
في لمتي فاجابه ليل الأسى
لا تحسبن سواد شعرى نعمة
لكن كسته هموم قلبي جندسا
الا يكن شاب العذار ولا انحنى
ظهرى فقد شاب الفؤاد وقوسا

أما ابن الصباغ الجذامي فقد ملأ الشيب نفسه اسى ولهفة على فوات الشباب : « ازهار الرياض ٢ ص ٢٤١ » :

لهفي على عمرى مضى
والشيب في الفود بدا
وما قضيت الغرضا
ايام ريعان الشباب
ولت ولم تنو الايـاب
فنار حزني في التهاب
ودمع عيني في انسكاب

ويشعر لسان الدين بن الخطيب بالمقت والجفاء تجاه الشيب الذى جاءه على حين غفلة منه : « النفح ٦ ص ٤٧٥ » :

قلت للشيب لا يريك جفــائى
في اختصــارى لك البرور زمقتك
أنت بالعتب يــا مشيبى أولى
جئتنى غفــلة وفى غير وقتــك

وترك الشيب حيرة فى نفس أبى الربيع سليمان بن موسى بن سالم الكلاعى ، مما جعله يتساءل عما يعقب الشيب « الموت » وقد امتــلأت نفسه خوفا وفزعا ورعبا وروعا لعدم معرفته أين سيكون ذلك وكيف ومتى ، وهو بذلك يعيش تمزقا نفسيا واضطرابا مرعبا : « النفح ٤ ص ٣٢٦ » :

الهى مضت للعمر سبعون حجــة
ولى حركات بعــدها وسـكون
فياليت شــعرى أين وكيف ومتى
يكون الذى لابــد أن ســيكون

ولقد أجمل ابن زمرك كل آثار الشيب فى النفس عندما وصف شعوره تجاه العيش الذى رآه كالحا ، وهذا يعنى أنه أسقط شعوره النفسى على الحياة فبدت له بهذه الصـــورة الموحية بالكآبة والحزن والمرارة واليأس : « أزهار الرياض ٢ ص ٥٢ » :

اذا رأيت بروق الشيب قــد بسمت
بمفرق فمحيــا العيش قد كلحــا

ومما يثيره الشيب فى النفس الحنين الى الشباب المقرون بالحسرة والأسى واللوعة ، ومن ذلك ما قاله ابن خفاجة أثناء حديثه عن الشيب : « الذخيرة ق ٣ م ٢ ص ٥٣٣ » :

ولا هـالنى الا نذير برحـــلة
مسحت لـه من روعة جفن نائم
تولى الصبا لا ادكار معاهد
له لذعة بين الحشا والحيازم
أظلت لـه رجع الحنين وربما
بكيت على عهـد مضى متقادم

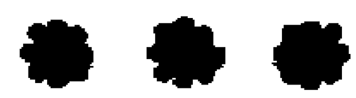
ومثل ذلك قول أبى عبد الله محمد بن عائشة البلنسى اذ آثار الشيب فى نفسه لواعج الحنين الى شبابه ، مما جعله يذوب ألما وحزنا وحسرة على فقده ، فراح يندبه ويؤبنه : « الخريدة ٢ ص ٦٧١ » :

الا خليانى والأسى والقوافيا
أردد شجوا وأجهش باكيا
أؤبن شخصا للمسرة بائدا
وأندب رسما للشبيبة باليا

وهذا الحافظ ابو ربيع الكلاعى وقد راعه فقد الشباب ، وآلمه وخط المشيب بلمته ، يتحسر على شبابه ونضارته واناقته ، ويتأوه لحياة كدرها الشيب وانتزع منها سكونه وطمأنينته حتى بدا وكأنما اعتراه جنون المشيب بعد ان كان سعيدا فى جنة الشباب : « النفح ١٩٦٨ م ٤ ص٤٧٤»:

لقد ريع قلبى للشباب وفقده
كما ريع بالعلق الفقيد ضنين
وآلمنى وخط المشيب بلمتى
فخطت بقلبى للشجون فنون
وليل شبابى كان انضر منظر
وآنق مهما لاحظته عيون
فاهـا على عيش تكدر صفوة
وانس خلا منه صفا وحجون

ويـا ويح فودى أو فؤادى كلهـــا
تزيد شــيبى كيف بعــد يكون
حــرام على قلبى ســكون بغرة
وكيف مع المشيب الممض ســكون
وقالوا شــباب المرء شــعبة جنــة
فما لى عرانى للمشيب جنـــــون



الخلاصـــــة

ابان البحث بان الشيب قد يكون أول علامة من علامات الشيخوخة ظهور وان ظهوره يعنى بداية انحسار العمر وجزره ، والمعلم الذى يقف امامه الانسان معتبرا ، ناظرا لصاحبه بعين الرحمة والاجلال والاكبار ، حيث يقف المرؤ امام نفسه وقفة يراجع فيها مسودة صحيفته ، ورصيده من الأعمال ٠

والشيب فى الاسلام نور المؤمن ، وعلامة الوقار ، وظرف العفة ، ولباس التقوى ، ومن هنا حظى الشيب بالاجلال والأكبار ، لأنه يعطف بالمسلم نحو الخير ، ويقوده الى الاستقامة التى فيها نجاته ، ولقد عبر الشعراء عن هذه المعانى من خلال اشعارهم فوصفوه بالنور والحكمة والفهم ، كما جعلوه النذير الذى يفتح عينى صاحبه على ما لم يكن يبصره او يدركه ، فيبصر بعين بصيرته نهايته المحتومة وقد اقتربت منـــه واقترب منهـــا ٠

ان الشيب عند الشعراء النذير والزاجر والواعظ الذى يزجر صاحبه عن غيه ، ويردعه عما لم يرتدع عنه من قبل ، ويعظه بالموعظة الحسنة التى تملأ نفسه بالندم ، وتشحنها بالأمل ، فيقف امام ربه وقفه يتنازعه فيها الرجاء والخوف ، فيطلب رضاه ، ويطمع بعفوه ، ويأمل فى رحمته التى وسعت كل شىء ٠ ولهذا نجد ان الشعراء قرنوا الشيب بالهرم والكبر والعجز والضعف ثم بالموت من جهة ، كما قرنوه بالحنين الى الشباب ، وايامه الخوالى ، وذكرياته الحالمة ، من جهة ثانية ، وما ذلك الا لأن الشباب عند الانسان هو قمة مجده ، وسنام قوته ، وراس حيويته ونشاطه وقدرته وميعته وفتوته ولهذا بكى الشعراء الشباب وتحسروا على لذاته ومتعة ، وذموا الشيب الذى حرمهم كل تلك الأمور مجتمعة ، وهكذا يمثل شعرهم فى الشيب الجانب الحزين المؤلم فى حياتهم ، حيث عكس

حزنهم على الشباب وأساهم عليه ، وخوفهم من المصير الذى يقتربون منه كل يوم ، وربما كان خوف الشعراء وقلقهم من الشيب المؤدى الى الموت وراء تعليلهم لذمهم له ونفورهم منه ، كل ذلك اظهره البحث من خلال اشعارهم التى صورت خلجات نفوسهم أصدق تعبير .

كما كشف البحث عن جانب آخر صوره الشعراء ، وهو نفور المرأة من شاب ، وزهدها فيه ، مما عمق عندهم الشعور بالمرارة والأسى لذهاب شبابهم ، ولحرمانهم من متع الحياة ولذاتها ، ولقد قادهم هذا الشعور الى تعليل الشيب باسباب لا تخلو من طرافة ، قصدوا بها مداعبة النساء من جهة ، وتخفيفا على انفسهم مما يجدونه من اسى ومرارة من جهة ثانية .

ولم يكن الشعر فى الشيب مستقلا فى موضوعه ، وانما جاء ذلك خلال قصائد الشعراء مختلطا بباقى الأغراض الأخرى ، خاصة فى معرض ذكرهم لنوائب الدهر ، وتقلب الأيام .

* * *

ثبت المراجع

١ ــ اخبار وتراجم اندلسية مستخرجة من معجم السفر للسلفى : ط ١٩٦٣ ، تحقيق د٠ احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ٠

٢ ــ ازهار الرياض ٠ المقرى ٠ الرباط ١٩٧٨

٣ ــ بهجة المجالس ٠ القرطبي ٠ تحقيق محمد مرسى الخولى ٠ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ٠

٤ ــ جذوة المقتبس ٠ الحميدى ٠ الدار المصرية للتاليف والترجمة ٠ ١٩٦٦

٥ ــ خريدة القصر وجريدة العصر ٠ العماد الاصفهانى ٠ تحقيق د٠ عمر الدسوقى وعلى عبد العظيم ٠ دار نهضة مصر للطبع والنشر ٠ الفجالة ٠ القاهرة ٠

٦ ــ ديوان ابن خفاجة ٠ تحقيق د٠ سيد غازى ط ٢ ، ١٩٦٠ ، منشاة المعارف ٠ الاسكندرية ٠

٧ ــ ديوان أبى حيان ٠ تحقيق د٠ احمد مطلوب ، د٠ خديجة الحديثى ٠ مطبعة العانى ٠ بغداد ١٩٦٩

٨ ــ الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ٠ ابن بسام ٠ تحقيق د٠ احسان عباس ٠ دار الثقافة بيروت ١٩٧٨

٩ ــ شرح قطر الندى ٠ مكتبة الخانجى ٠

١٠ ـ الكتيبة الكامنة فى من لقيناه من شعراء المـائة الثامنة .
لسان الدين بن الخطيب . دار الثقافة . بيروت .

١١ ـ المختار من ديوان المعانى لأبى هلال العسكرى . احمـد
سليمان معروف . منشورات وزارة الثقافة . دمشق ١٩٨٤

١٢ ـ المستطرف فى كل فن مستطرف . الأبشيهى . دار احيـاء
التراث العربى ١٩٥٢

١٣ ـ المغرب فى حلى المغرب . تحقيق د. شوقى ضيف . دار
المعارف بمصر .

١٤ ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب . المقرى . دار صادر
بيروت .

١٥ ـ نهاية الأرب فى فنون الأدب . النويرى . المؤسسة المصرية
العامة للترجمة والتاليف والنشر . القاهرة .

* * *

تطور ظاهرة تغريب الأســـماء التجارية
بالقـــاهرة الكبرى

« دراسة مقارنة للظاهرة بين عامى ١٩٧٢ ـ ١٩٨٣ »

د٠ وفـــاء محمـد كامل فايد

تطور ظاهرة تغريب الأسماء التجارية

بالقاهرة الكبرى

« دراسة مقارنة للظاهرة بين عامى ١٩٧٢ ـ ١٩٨٣ »

د. وفاء محمد كامل فايد

مقـدمة البحث ومشكلته :

يشيع فى الشارع التجارى المصرى الآن الاتجاه الى التغريب . ويبدو ذلك في اتخاذ المتاجر المصرية أسماء اجنبية ، واستخدامها بدلا من نظائرها العربية ، مع كتابتها بحروفنا العربية . وهـذا الاتجاه يشكل بقعة سوداء تلوث ثوب لغتنا العربية الناصع ، ومسحة دميمة تشوه وجه الشارع المصرى ، وتبدل من ملامحه العربية .

وقد صرخ ثلاثة من لغويينا المعاصرين ينادون بضرورة التصدى لهذا التيار ومحاولة وقف زحفه علي لسانتنا المتداولة . اولهم ا.د. عبد العزيز مطر ، في مقال له بجريدة الأخبار المصرية سنة ١٩٨٦ ، تحت عنوان : « رياح التغريب تهب علي الشارع المصرى »(١) ، كما افرد لهذا الموضوع فصلا في كتاب له ، صدر عام ١٩٨٧ ، بعنوان « فى النقد اللغوى »(٢) . والثانى هو ا.د. حسين نصار فى مقاله بجريدة الأهرام المصرية عام ١٩٨٦ ، بعنوان « العربية لغتنا »(٣) . اما الثالث فهو ا.د. كمال بشر ، الذى تنـاول جانبا من الموضـوع في محاضرته عن « التغريب فى اللغـة والثقافة »(٤) ، وقد القاها بمجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة ١٩٨٧ .

(١) جريدة الأخبار في ١٩٨٦/١٠/٣٠ م .

(٢) د. عبد العزيز مطر : في النقد اللغوى ص ٢٢٧ ـ ٢٣٩ .

(٣) جريدة الأهرام فى ١٩٨٦/١١/١٤

(٤) فى ١٩٨٧/٣/٢

كما درست الباحثة هـذا الاتجاه فى بحث سابق (٥) ، على أسماء عينة المحال التجارية التى تضمنها دليل الهاتف الخاص بعام ١٩٨٣ . وقد بلغ عدد أسماء العينة الكلية للبحث ٢٠٠٤٣ اسما ، وانقسمت العينة الكلية الى عينتين فرعيتين : احداهما تمثل الأنشطة التى لا تتجه الى استخدام عناوين للنشاط ، بل يشيع فيها أن يحمل النشاط اسم صاحبه ، ومن الطبيعى ألا يظهر فيها تغريب . والثانية تمثل العينة التى تستخدم فيها الأنشطة عناوين لمتاجرها وقد ظهر بها التغريب . واتضح من البحث ان التغريب يشكل ظاهرة واضحة تبلغ نسبتها ـ كما ظهر فى عينة الكلية ـ ١١ر٠٤١٪ من المجموع الكلى لأسماء الأنشطة التى تدخل فى نطاق البحث . كما بلغت نسبة التغريب ١٢ر٥٣٦٪ من مجموع أسماء الأنشطة التى تستخدم العناوين .

ومن البديهى أن هـذه الظاهرة لم تنتشر بين عشية وضحاها ، وانما كان لهـا بداياتها منذ فترة . وقد حاولت الباحثة ـ فى بحثهـا السابق ـ أن تجتهد فى معرفة اسبابها وعوامل انتشارها ، وكان من أهم تلك الأسباب الانفتاح الاقتصادى . ولمـا كان بدء تطبيق نظام الانفتاح الاقتصادى فى مصر بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، فقد أثار ذلك فضول الباحثة للرجوع الى عام ١٩٧٢ (قبل حرب ١٩٧٣) ، والتعرف على حجم الظاهرة فى ذلك الوقت . ثم مقارنة النتائج التى تحصل عليهـا بنتائج الدراسة السابقة الخاصة بعام ١٩٨٣ ، لكى تحصل على الفرق فى حجـم ظاهرة تغريب الأسماء التجارية بين التاريخين (١٩٧٢ ـ ١٩٨٣) ، أى قبل الانفتاح الاقتصادى وبعده بعشر سنوات . وذلك حتى تتضح لنا أهمية التصدى لهذه الظاهرة وخطورة السكوت عليها ، اذا

---

(٥) ظاهرة تغريب الأسماء التجارية بالشارع المصرى ـ دراسـة مسـحية على القـاهرة الكبرى . بحث مقبـول للنشر ، بحولية كليـة الانسانيات والعلوم الاجتماعية ، جامعة قطر .

ما ثبت من البحث انها تزداد انتشارا على مر الأيام وهو ما تشير اليه الملاحظة الميدانية المباشرة •

الدراسة النظرية :

الاقتراض اللغوى ظاهرة لغوية معروفة ، تعد احدى وسائل تنمية الثروة اللغوية ، فاللغات تتبادل التأثير فيما بينها ، ويستعين بعضها بالفاظ البعض الآخر وأساليبه ، فى سد حاجته من الكلمات والتعبيرات التى تعوزه ، والتى تصبح ـ فيما بعد ـ جزءامن تلك اللغات(٦) ، فيزداد بذلك ثراء اللغة الآخذة •

وقد اقترضت اللغة العربية ـ كغيرها من لغات العالم ـ كثيرا من الكلمات الأجنبية ، فقد شعر العزب بحاجتهم الى كلمات تعبر عن الأشياء التى لم تكن مألوفة فى حياتهم قبل احتكاكهم بالدول المجاورة ، فاستعانوا بالفاظ اللغات الأخرى للتعبير عنها • كما استعاروا من الكلمات ما يعبر عن الحضارة والمدنية ، وغيرها من المظاهر التى كانت تشيع بين الأمم العريقة المتاخمة لحدود شبه الجزيرة العربية(٧) •

ولم يترك العرب الكلمات التى اقترضوها على حالها فى اللغة الأجنبية بل كانوا يخضعونها لنمط التركيب اللغوى العربى : فيهذبون من أطرافها ، ويغيرون بعض حروفها ، كما يبدلون موضع النبر فيها ، لكى تصبح على صورة شبيهة بالكلمات العربية(٨) • وقد اصطلح على

---

(6) Sa'id, Majed : Lexical innovation, P. 30 - 33.

(٧) د• أنيس ، ابراهيم : من أسرار اللغة ، ص ١٢٤ • وقد كتب : محمود تيمور بحوثا عن الفاظ الحضارة فى مطبوعات مجمع اللغة العربية بالقاهرة : البحوث والمحاضرات ، مؤتمر الدورة ٢٧ ، ٣٠ ، كما الف « معجم الحضارة » •

(٨) الكتاب : جـ ٤ ، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٧ ، من أسرار اللغة ص ١٢٥

تسمية ذلك تعريبا ، فالتعريب هو اخضاع اللفظ الأجنبى المقترض لنظام الكلمات العربية وبنائها ٠

والتعريب ضرورة علمية واجتماعية متجددة ، وهو يترتب على الاتصال الاجتماعى بمظاهره المختلفة : من ثقافة أو تجارة أو حروب أو استعمار ، أو انتقال للعادات والتقاليد ٠ ويتوقف مدى شيوع الكلمات المعربة على العرف اللغوى فى البيئة التى انتقل اليها ٠

وقد عرف التعريب قديما فى اللغة العربية : ففى العصر الجاهلى عرفت العربية الكلمات المعربة ، كما وردت بالقرآن الكريم كلمات معربة ، مما يدل على شيوعها بين العرب قبل الاسلام ٠ ونبه سيبويه فى (الكتاب) الى بعض الكلمات الأعجمية(٩) ، وتحدث أيضا عن المعرب ، وكيفية التعريب فى موضعين من كتابه(١٠) ٠

وبعد الفتوح الاسلامية ، وانتشار الاسلام فى الآفاق ، كثر احتكاك العرب بغيرهم من أبناء الأمصار ، مما انعكس على حياتهم العامة ، ولغتهم المتداولة ، فادخل كثيرا من الكلمات الأعجمية فى اللغة العربية ، وخاصة فى مجال المحسوسات ، مثل الأطعمة والآنية والملبوسات ٠

وفى العصر العباسى اتسع نشاط الثقافة العربية تأليفا وترجمة ، فواجه العرب موقفا لغويا جديدا لسد حاجتهم الى متطلبات التأليف والترجمة فتصرفوا فى مدلول بعض الكلمات العربية الأصل ٠ وحولوا

---

(٩) سيبويه ، أبو بشر : الكتاب جـ ٣ ، ص ٢١٣ ، ٢٢٩ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٥٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١

(١٠) باب ما أعرب من الأعجمية ، وباب اطراد الابدال فى الفارسية : الكتاب جـ ٤ ص ٣٠٣ ، ٣٠٥

معناها اللغوى الى معنى اصطلاحى . كما نقلوا بعض الألفاظ الأعجمية الى اللغة العربية ، فازدادت بذلك حركة التعريب . وكان علماء اللغة يشيرون الى الكلمات الأعجمية الأصل وينبهون الى أنها دخيلة على العربية .

أما فى العصر الحديث فقد زادت الحاجة الى التعريب ، نظرا لانفجار المعرفة والثورة العلمية والتقنية ، مما ساعد على زيادة استخدام المصطلحات الحضارية والعلمية . وقد أقر مجمع اللغة العربية بالقاهرة الحاجة الماسة الى التعريب – وغيره من وسائل تنمية الثروة اللغوية – عند نقل تلك المصطلحات العلمية الى العربية ، الا أنه قيد التعريب بالضرورة ، حرصا على لغتنا العربية . لغة القرآن الكريم والتراث الأدبى ، حتى لا تفقد طبائعها وخصائصها ، وتضيع فى خضم أمواج تيار الألفاظ الأجنبية . ولهذا فقد أجاز المجمع استعمال بعض الألفاظ الأعجمية – عند الضرورة – بعد تعريبها على طريقة العرب(١١) .

وكان لمجمع اللغة العربية بالقاهرة موقف من مصطلحات الحضارة ، فقد مال الى أن يسجل ما شاع من هذه الألفاظ ، ويجمعها من مظانها ، ثم يهذبها ويقر منها ما يرتضيه . وما لا سبيل الى اقراره يدعه للزمن ، لكى يصلح من شأنه ، ويقوم من عوجه(١٢) .

وقد كرست المجامع العربية جهودا كبيرة لخدمة المصطلحات العلمية ، وذلك ايمانا منها بأن هذا الموقف يؤدى الى تطويع اللغة للوفاء بحاجات العلم ، والمتطلبات العصرية المختلفة – مما يدخل ضمن أهداف المجامع –

---

(١١) محاضر الجلسات – دور الانعقاد الأول : ص ٤٢٢ ، جهود مجامع اللغة العربية : ص ٣٦١

(١٢) د. مدكور ابراهيم : مجمع اللغة العربية فى ثلاثين عاما – ماضية وحاضرة : ص ٥٩ – ٦٠ جهود مجامع اللغة العربية : ص ٢٦٤

ولمعاونة العلماء والباحثين على التاليف العلمى باللغة العربية ، حتى يمكن السير فى طريق تعريب العلم ، والدراسة العلمية باللغة العربية .

وقد راى بعض العلماء ان التعريب مقصور على ما ورد فى عصور الاستشهاد اللغوى . اما ما ورد بعد عصر الاحتجاج من الكلمات ذات الأصل الأعجمى فيسمى مولدا . كما اكد أن المعرب الصحيح لا يزيد عدده في اللغة على الف كلمة ، وقلته دليل على اقتصاره على السماع(١٣) ، ولا يجوز لنا ـ نحن المولدين ـ ان نعرب كالقدماء . وقد يكون تبنى اولئك العلماء لهذا الموقف راجعا الى خشيتهم من طغيان الكلمات الأعجمية على الفصحى .

ولكن مجمع اللغة العربية بالقاهرة أقر كثيرا من الألفاظ المعربة فى المصطلحات المختلفة التى عالجها ، كما أباح الاشتقاق من هذه الكلمات ، فشاع استخدام الألفاظ المعربة فى المصطلحات ، وزال الحرج من الموافقة على معربات لم يقرها العرب الأقدمون .

وقد اتفق اعضاء هذا المجمع ـ الذى يضم علماء اللغة البارزين من مختلف الجنسيات ـ على ضرورة تنمية الثروة اللغوية العربية ، وتطويعها لأداء المتطلبات الفكرية والحضارية للعرب فى العصر الحديث ، وكذلك على صحة استعمال مصطلحات العلوم العربية القديمة ، على الرغم من أنها مولدة(١٤) ، كما اتفق علماء المجمع أيضا على قبول الأساليب المولدة ، ما دامت خاضعة لتراكيب الجمل العربية(١٥) .

وهناك نوع آخر من الاقتراض اللغوى ، هو لون من الترف التعبيرى،

---

(١٣) محاضر الجلسات ـ دور الانعقاد الأول : ص ٣٠٢

(١٤) المرجع السابق : ص ٣١٩ ـ ٣٢٠

(١٥) المرجع السابق : ص ٣٥٠

يتشدق به بعض اصحاب اللغة ، محاولين اظهار قربهم من لغة اخرى ، وتشبههم باصحابها ويكون ذلك نتيجة اعجاب امة باخرى ، والميل الى تقليدها(١٦) ، وهو ما يحدث الآن فى الشارع التجارى المصرى ، ونعبر عنه بمصطلح : « التغريب » ٠

والفرق كبير بين التعريب ، الذى حدث منذ القدم فى لغتنا العربية ، والتغريب الذى يحدث لها الآن ، على الرغم من أن كليهما اقتراض من اللغات الأجنبية ٠ فالتعريب يأخذ ما تفتقر اليه اللغة العربية من الكلمات الأجنبية ، فيساعد اللغـة على التعبير عن معان عرفت بين العـرب ، وليس فى اللغـة العربية كلمات تؤديها ، فيثرى بذلك اللغـة ، ويكمل نواحى نقصها ٠ ولم يكن العـرب ــ فى تعريبهم ــ يستعملون الكلمات الأجنبية الا بعد أن يخضعوها للذوق اللغوى العربى ، ولأنماط الصيغ العربيـة ٠

أما التغريب فيحدث الآن بنقل اللفظ ــ أو التعبير الأجنبى ــ الى العربية كما هو فى لغته ، بغير تغيير ، ودون أن تكون اللغـة فى حاجة اليه ٠ فهو يضيف الى العربية كما كبيرا ــ لا تحتاج اليه ــ من الكلمات الأجنبية التى تزاحم الألفاظ العربية ، وتنازعها مكانتها ٠

أهـداف الدراسـة :

تهدف الدراسـة الى التعرف على :

١ ــ حجم ظاهرة تغريب الأسماء التجارية بالقاهرة عام ١٩٧٢ ، ومقارنته بحجمها فى عام ١٩٨٣ ٠

٢ ــ مدى انتشار الأسماء المغربة بالأنشطة التجارية المختلفة بالقاهرة عام ١٩٧٢ ، ومقارنته بمدى انتشارها عام ١٩٨٣ ٠

---

(١٦) د ٠ أنيس ، ابراهيم : من أسرار اللغة ، ص ١٢٠ ــ ١٢٢ ٠

٣ – مدى انتشار الأسماء المغربة بالأحياء السكنية المختلفة بالقاهرة عام ١٩٧٢ ، ومقارنته بمدى انتشارها عام ١٩٨٣ .

عينـة الدراسـة :

شملت العينة الكلية للدراسة ٣٤٧٦٢ اسما ، تمثل مجموع الأسماء التجـارية الواردة بدليل الهاتف الخاص بمدينة القـاهرة لعامى ١٩٧٢ و ١٩٨٣ – بعد استبعاد ما يخرج عن أهداف الدراسة .

وقد بلغ عدد الأنشطة التى تضمنت هـذه الأسماء اثنين ومائة (١٠٢) نشاط فى دليل عام ١٩٧٢ ، وأربعة ومائة (١٠٤) نشاط فى دليل عام ١٩٨٣ . وتنقسم العينة الكلية الى عينتين فرعيتين كالآتى :

(أ) العينة الفرعية الأولى (عينة دليل عام ١٩٧٢) :

وتشمل عدد ١٤٧١٩ اسما ، من بينها ١٢٧٤٧ اسما تمثل مجموعة الأنشطة التى يظهر فيها التغريب ، وعددها ٦٣ نشاطا ؛ والباقى وهو ١٩٧٢ اسـما تمثل مجموعة الأنشـطة الخاليـة من التغريب ، وعددها ٣٩ نشـاطا .

(ب) العينة الفرعية الثانية (عينة دليل عام ١٩٨٣) :

وتشمل عددا قدره ٢٠٠٤٣ اسـما ، من بينها ١٧٦٥٢ اسـما تمثل مجموعة الأنشطة التى تتضمن التغريب ، وعددها ٦٣ نشاطا ، والباقى وقدره ٢٣٩١ اسما تمثل مجموعة الأنشطة الخالية من التغريب ، وعددها ٤١ نشـاطا .

كيفية معالجة الدراسة :

اعتمدت الباحثة على دليل الهاتف الخاص بمدينة القاهرة ، وجعلته مصدرا لجمع المعلومات عن الأنشطة التجارية المختلفة ، وأسمائها وتوزيعها

الجغرافى على مختلف احياء القاهرة ٠٠ وذلك بوصفه عينة عشوائية تعطى مؤشرا صادقا ـ الى حد كبير ـ للظاهرة ٠٠ وقد لجأت الى استخدامه ، نظرا لصعوبة جمع المعلومات بطرق اخرى ، حيث تعذر الحصول عليها من اية جهة رسمية ، لدواعى السرية ٠

وقد رأت الباحثة ان تتخذ دليلين للهاتف عينتين للمقارنة ، أولهما : آخر دليل مطبوع قبل بدء تطبيق الانفتاح الاقتصادى بمصر بفترة وجيزة ، وهو دليل عام ١٩٧٢ ، والثانى : آخر دليل مطبوع قبل اجراء هذه الدراسة ، وهو دليل عام ١٩٨٣ ٠

ولما كانت البيانات والنتائج المتعلقة بأحد طرفى المقارنة ـ (العينة التى يتضمنها دليل ١٩٨٣) ـ قد سبق معالجتها فى الدراسة السابقة للباحثة(١٧) ، لذا فقد صار من الضرورى ـ حرصا على دقة المقارنة وموضوعيتها ـ ان تلتزم الباحثة بأسلوب المعالجة السابق ، وان توحد الضوابط التى راعتها فى تلك الدراسة عند تعاملها مع العينة الخاصة بعام ١٩٧٢ ٠

ففيما يتعلق بأسلوب المعالجة : تم حصر جميع الأسماء التجارية ـ التى تدخل فى دائرة اهتمام البحث ـ للعينة الفرعية الخاصة بدليل ١٩٧٢ ، وجرى تصنيفها الى مجموعتين : الأولى تتضمن الأسماء التى تندرج تحت انشطة يظهر فيها التغريب بنسب متفاوتة ، والثانية تتضمن الأسماء المندرجة تحت انشطة خالية تماما من التغريب ٠

ثم أحصيت الأسماء المغربة داخل المجموعة الأولى ، موزعة على الأنشطة التجارية المختلفة ، ثم على الأحياء السكنية ٠ واستخرجت النسب المئوية للأسماء المغربة بكل من الأنشطة والأحياء ٠

---

(١٧) ظاهرة تغريب الأسماء التجارية بالشارع المصرى ـ دراسة مسحية على القاهرة الكبرى ٠٠ ١٩٨٨ ٠

اما عن الضوابط التى تمت مراعاتها ، فهى كما يلى :

١ ـ استبعاد الأسماء التالية من عينة الدراسة :

(أ) أسماء شركات القطاع العام ومتاجره ٠

(ب) أسماء المراكز الثقافية والعلمية والرياضية والتجارية ، وكذلك مراكز رعاية الشباب ، والغرف التجارية ، والمراكز الثقافية والتجارية الدولية ٠ ومن أمثلة ذلك : مركز الحسابات العلمية ـ المركز الديموجرافى ـ المركز الدولى للتربية الاسلامية ـ المركز التجارى السوفيتى ٠٠ الخ ٠

(جـ) أسماء المكاتب الاستشارية والعلمية والهندسية والاجتماعية ، ومكاتب التمثيل التجارى للدول المختلفة ، ومكاتب التخليص الجمركى ٠

(د) مراكز الخدمة والاصلاح ، والورش ، وكذلك المصانع بانواعها ، لعدم ارتباطها بالشارع التجارى ٠

(هـ) الأنشطة التى لا يزيد العدد الكلى للأسماء بها عن خمسة أسماء ٠

٢ ـ استبعاد الفئات التالية من الحصر الخاص بالأسماء المغربة :

(أ) أسماء الشركات الدولية ، مثل : باير ـ رولز رويس ـ هوختيف ـ لوبيتى ـ لوكهيد ـ هيلتون ـ شيراتون ـ وستنجهاوس ٠ وان لم تستبعد التراكيب التى استخدمت فيها هذه الأسماء ، مثل : النيل هيلتون ـ الجزيرة شيراتون ٠

(ب) أسماء الأعلام الأجنبية ، مثل : ديانا ـ شامبليون ـ فيكتوريا ـ فينوس ـ طومسون ـ نابليون ، روز ، مارى ٠ وذلك لاستخدام بعضها فى الأسماء المصرية وخاصة بين المسيحيين ٠

(جـ) العلامات التجارية المسجلة ، مثل : ريجوا ـ ستيا ـ راكتا ـ كيما ـ كيمى ، لكونها رموزا قد لا تحمل معنى ٠

(د) الأسماء الأجنبية التى اكتسبت الطابع العربى ، وشاعت فى العامية المصرية مثل : أوتوبيس ـ بوتاجاز ـ اكسبريس ـ بلاستيك ـ ستوديو ـ سينما .

(هـ) الأسماء العربية التى وردت ـ بالدليل ـ تحت عنوان اجنبى للنشاط ، مثل : الكترو ـ بار ـ بازار ـ بوتيك ـ بوفيه ـ ديكور ـ سوبر ماركت ـ كازينو .

٣ ـ احتساب الأسماء التالية ضمن الحصر الخاص بالأسماء المغربة :

(أ) الأسماء الأجنبية التى صارت اعلاما لمناطق ، مثل : جاردن سيتى ـ تريومف ـ روكسى ـ هليوبولس .

(ب) أسماء الأماكن والأحياء والمدن الأجنبية ، مثل : بيكاديللى ـ هونولولو ـ فيينا ـ هوليود ـ انديانا .

٤ ـ احتساب الأسماء التى تتعدد فروعها ـ فى المناطق المختلفة ـ مرة واحدة ، مثل :

دينج دونج بازار ـ قمصانجى مترويول ـ صيدلية الجمهورية ـ محلات الغندور ـ بقالة سعودى .

٥ ـ احتساب مصانع الملبوسات (التريكو والجوارب والملابس) ضمن نطاق الدراسة ، لأنها تقع فى الشارع التجارى عادة ، بحكم صغر حيزها ، وعدم تسببها فى احداث ضوضاء أو تلوث للبيئة .

٦ ـ رصد الأسماء المتفرقة ـ بين العناوين المختلفة بالدليل ـ ووضعها فى قائمة نشاط مستقل .

٧ ـ الالتزام بأسماء الأنشطة وتصنيفها حسب ما ورد بدليل الهاتف .

٨ ـ ضم الأسماء موحدة النشاط ، التى وجدت فى أكثر من موضع بالدليل تحت مسميات مختلفة ، مثل : بقالة ، وسوبر ماركت ـ أفلام ، وشركة أفلام ـ معرض ، وصالة عرض ـ معرض سيارات ، وشركة سيارات . وكذلك مثل النشاط (ديكور) الذى أضافته الباحثة الى موضعه بالجداول ـ حسب الترتيب الهجائى ـ بعد ضم مفرداته من مواضع متفرقة .

٩ ـ فصل أسماء الشركات السياحية على حدة ، نظرا لوضوح ظاهرة التغريب فيها ـ بعد جمع أسمائها التى اندرجت تحت عنوانى : شركة ووكالة ـ حتى يبرز الفرق بين نسبة التغريب فى أسماء هذه الشركات وبين نسبته فى غيرها من الشركات الواردة بالدليل .

وبعد الانتهاء من معالجة البيانات الخاصة بعينة عام ١٩٧٢ ـ فى ضوء الضوابط السابقة ـ أمكن اجراء المقارنات اللازمة بين نتائجها ونتائج عينة عام ١٩٨٣ ، وفقا لمتطلبات الدراسة الحالية ، وما وضع لها من أهداف .

نتائج الدراسة :

من واقع ما أسفرت عنه المعالجة المبدئية للبيانات المتعلقة بالدراسة أمكن جدولة النتائج بالأسلوب الذى يساعد على عرضها ، وفقا للأهداف الموضوعة . وتستعرض الجداول من (١) الى (٨) هذه النتائج :

جـدول رقم (١)

حجم ظاهرة التغريب فى الأسماء التجارية الواردة بعينة الدراسة

العينـــات	العينـة الفرعية الأولى ١٩٧٢		العينة الفرعية الثانية ١٩٨٣		
البيـــان	المجموعة المتضمنة للتغريب	المجموعة الخالية من التغريب	لمجموعة الخالية للتغريب		العينـــة الكلية للدراســـة
عـدد الأسماء بالعينة	١٤٧١٩		٢٠٠٤٣		
عدد الأسماء بالمجموعة	١٢٧٤٧	١٩٧٢	١٧٦٥٢	٢٣٩١	٣٤٧٦٢
عدد الأسماء المغربة بالمجموعة	٨١٤	صـفر	٢٢١٣	صـفر	٣٠٢٨
النسبة المئوية للتغريب	٦ر٣٨٦٪	صـفر٪	١٢ر٥٣٦٪	صفر ٪	——
حجم ظاهرة التغريب بالعينة (النسبة الكلية للتغريب)	٥ر٥٣٪		١١ر٠٤١٪		——

يظهر من الجدول رقم (١) ما يأتى :

١ - يبلغ عدد الأسماء التجارية التى شملتها أنشطة العينة الفرعية الأولى ١٤٧١٩ اسما من مجموع أسماء العينة الكلية للدراسة ، والتى بلغ عددها ٣٤٧٦٢ اسما ، اى بنسبة قدرها ٤٢٫٣٤٢٪ من العدد الكلى لأسماء العينة .

٢ - يبلغ عدد الأسماء بأنشطة العينة الفرعية الثانية ٢٠٠٤٣ اسما ، ويشكل نسبة قدرها ٥٧٫٦٥٨٪ من أسماء العينة الكلية للدراسة .

٣ - النسبة المئوية للتغريب فى العينة الفرعية الأولى ، بالنسبة للمجموعة المتضمنة للتغريب ، هى ٦٫٣٨٦٪ من عدد أسماء تلك المجموعة . بينما تبلغ النسبة المئوية للتغريب ، فى المجموعة المماثلة من أنشطة العينة الفرعية الثانية ١٢٫٥٣٦٪ من أسمائها .

٤ - بلغ حجم ظاهرة التغريب بالعينة الفرعية الأولى ٥٫٥٣٪ من أسمائها بينما بلغ حجم ظاهرة التغريب فى العينة الفرعية الثانية ١١٫٠٤١٪ من أسمائها وهذا يعنى تضاعف النسبة المئوية للأسماء المغربة - تقريبا - بعد فترة زمنية لا تتجاوز عشر سنوات .

ويعرض الجدول رقم (٢) تحليلا للمجموعة الخالية من التغريب فى العينة الفرعية الأولى (١٩٧٢) . وقد بلغ عدد الأنشطة التى تتضمنها هذه المجموعة ٣٩ نشاطا ، منها ٢٢ نشاطا أطلق فيها التجار أسماءهم على متاجرهم .

ويبلغ عدد المتاجر التى حملت أسماء أصحابها بتلك الأنشطة ١٩٣٣ اسما ، من مجموع الأسماء بالأنشطة ، والبالغ عدده ١٩٧٢ اسما ، أى بنسبة مئوية قدرها ٩٨٫٠٢٪ ، بينما لم يزد عدد المتاجر التى اتخذت

عناوين عن ٣٩ اسما ، أى بنسبة قدرها ٩٨ر١٪ من مجموع الأسماء بهذه الأنشطة .

وقد لوحظ ان هذه الأنشطة لا يميل اصحابها الى اطلاق عناوين عليها ، الا فيما ندر ، وتنحصر هذه العناوين فى بعض القيم الأخلاقيه ، او أسماء الأماكن والأحياء التى يقع بها النشاط .

جدول رقم (٢)

توزيع الأنشطة التجارية التى خلت من التغريب ، وعدد الأسماء التى حملت الأنشطة فيها أسماء اصحابها ، ونسبتها المئوية

م	عنوان النشاط (كما ورد بالدليل)	عدد الأسماء التى حمل فيها النشاط اسم صاحبه	العدد الكلى للاسماء بالنشاط	النسبة المئوية للاسماء التى حمل فيها النشاط اسم صاحبه
١	آلات صناعية يدوية وميكانيكية	٢٢	٢٤	٩١ر٦٧٪
٢	أخشاب	١٢٣	١٢٣	١٠٠٪
٣	أدوات صحية	٨٤	٨٥	٩٨ر٨٢ ٪
٤	أدوات كهربائية	١٠٢	١٠٢	١٠٠٪
٥	أدوات مواقد الغاز	٧	٨	٨٧ر٥ ٪
٦	أسلحة وذخائر	١٠	١٠	١٠٠٪
٧	أسماك طازجة ومملحة	٤٧	٥٣	٨٨ر٦٨ ٪
٨	أطراف صناعية	٥	٥	١٠٠٪
٩	بن وشاى	١٩	٢٢	٨٦ر٣٦ ٪
١٠	بيض	٤٨	٤٩	٩٧ر٩٦ ٪
١١	حاصلات زراعية	٢٧٢	٢٧٤	٩٩ر٢٧ ٪

تابع جدول (٢)

م	عنوان النشاط (كمـــا ورد بالدليل)	عـــدد الأسماء التى حمل فيها النشـــاط اسم صاحبه	العدد الكلى للاسماء بالنشاط	النسـبة المئوية للأســماء التى حمل فيهـــا النشـــــاط اســم صاحبه
١٢	حدايد وبويات	٢٠٠	٢٠٢	٩٩ ٪
١٣	حديد تسليح وخام	٤٩	٥٠	٩٨ ٪
١٤	خردة ومخلفـات	٣٤	٣٤	١٠٠٪
١٥	خيش	٤١	٤١	١٠٠٪
١٦	دراجـــات	٢٧	٢٧	١٠٠٪
١٧	عقيـــق	٢٤	٢٤	١٠٠٪
١٨	دواجن	٣١	٣٣	٩٣٫٩٤ ٪
١٩	زجاج وبلور	١٠٦	١٠٨	٩٨٫١٥ ٪
٢٠	ســجاد وكليم	٩٤	٩٨	٩٥٫٩٢ ٪
٢١	صــــابون	٣٨	٤١	٩٣٫٦٨ ٪
٢٢	عســـــل	٧	٧	١٠٠٪
٢٣	عطـــــارة	١٠١	١٠٤	٩٧٫١٣ ٪
٢٤	عقـــادة	١٦	١٦	١٠٠٪
٢٥	فحـــم	٢٤	٢٤	١٠٠٪
٢٦	كاوتشـــوك	٣٠	٣٠	١٠٠٪
٢٧	كرســـــى	٧	٧	١٠٠٪
٢٨	لوازم الخيــاطين	٢٣	٢٤	٩٥٫٨٣ ٪
٢٩	لوازم الرحـــلات	٨	٨	١٠٠٪
٣٠	مسلى وزيوت	٢٠	٢٠	١٠٠٪
٣١	معـــــادن	٧٣	٧٤	٩٨٫٦٥ ٪

تابع جدول (٢)

م	عنوان النشاط (كما ورد بالدليل)	عدد الأسماء التى حمل فيها النشاط اسم صاحبه	العدد الكلى للاسماء بالنشاط	النسبة المئوية للاسماء التى حمل فيها النشاط اسم صاحبه
٣٢	مواد بترولية	١٣	١٣	١٠٠٪
٣٣	مواد بناء	٥٩	٥٩	١٠٠٪
٣٤	مواد صباغة وكيماويات	١٠	١٠	١٠٠٪
٣٥	موازين	٨	٨	١٠٠٪
٣٦	مواسير	١٥	١٥	١٠٠٪
٣٧	معمل خضروات	١٠	١٠	١٠٠٪
٣٨	مقلة وتسالى	٣٧	٤١	٩٠ر٢٤ ٪
٣٩	ورق وكرتون	٨٩	٨٩	١٠٠٪
	مجموع اسماء الأنشطة الخالية من التغريب	١٩٣٣	١٩٧٢	٩٨ر٠٢ ٪

ويعرض الجدول رقم (٣) تحليلا لمجموعة الأنشطة التى ظهر بها التغريب فى العينة الفرعية الأولى ، الخاصة بعام ١٩٧٢ ، وقد تم فيه حصر العدد الكلى للأسماء بكل نشاط ، وكذلك عدد الأسماء المغربة به ، والنسبة المئوية للأسماء المغربة بتلك العينة .

جدول رقم (٣)

عدد الأسماء المغربية ، ونسبتها المئوية الى مجموع الأسماء بكل نشاط وجدت به الظاهرة ، فى العينة الفرعية الاولى (١٩٧٢)

م	عنوان النشاط (كما جاء بالدليل)	العدد الكلى للأسماء بالنشاط	عدد الاسماء المغربه بالنشاط	النسبة المئوية للاسماء المغربة بالنشاط
١	الصيدليات	٥٩٣	٤٣	٧ر٢٥١ ٪
٢	أجهزة وأدوات منزلية	١٢٠	٢	١ر٦٦٧ ٪
٣	أحذية ولوازمها	٥٠٢	٤٤	٨ر٧٦٥ ٪
٤	ازياء وتصميمها	٩٤	٥	٥ر٣١٩ ٪
٥	اصواف	٤٤	١	٥ر٢٧٣ ٪
٦	أقلام (انتاج وتوزيع)	٤٦	١٤	٣٠ر٤٣٥٪
٧	البان	١٣٨	٣	٢ر١٧٤ ٪
٨	الكترو (أعمال الكهرباء والالكترونيات)	٨	٦	٧٥ر٠٠٪
٩	بار	١٣	٨	٦١ر٥٣٨٪
١٠	بازار	٣٨	١١	٢٨ر٩٤٧٪
١١	بقالة وسوبر ماركت	١٤٧٩	١٥	١ر٠١٤٪
١٢	بنسيون	٣٨	٢٩	٧٦ر٣١٦٪
١٣	بوتيك	٩	٣	٣٣ر٣٣٣٪
١٤	بوفيه	٢٩	٤	١٣ر٧٩٣٪
١٥	تبرزى	٩٢٥	٢	٠ر٢١٦ ٪
١٦	جراج	١٣٤	١٣	٩ر٧ ٪
١٧	جزارة	٣٢٤	٧	٢ر١٦ ٪
١٨	جلود ومصنوعات جلدية	١٥٠	٢	١ر٣٣٣ ٪
١٩	حلوانى	٢٦٦	١٠	٣ر٧٥٩ ٪
٢٠	خردوات	٥٤٢	٥	٠ر٩٢٣ ٪
٢١	ديكور	٣(*)	١	٣٣ر٣٣٣٪

تابع جدول (٣)

م	عنوان النشاط (كما جاء بالدليل)	العدد الكلى للأسماء بالنشاط	عدد الأسماء المغربة بالنشاط	النسبة المئوية للأسماء المغربة بالنشاط
٢٢	زنكوغراف	٢١	١	٤ر٧٦٢ ٪
٢٣	زهــــور	٦٦	١٤	٢١ر٢١٢٪
٢٤	ساعات وساعاتى	١٣١	١	٠ر٧٦٣ ٪
٢٥	ســــتوديو	١٦٢	٣٦	٢٢ر٢٢٢٪
٢٦	ســـجاير	٣٣٥	٢	٠ر٥٩٧ ٪
٢٧	ســينما	٦٧	٢٨	٤١ر٧٩١٪
٢٨	شركة (متنوعة النشاط)	١٦٩٦	١١٥	٦ر٧٨١ ٪
٢٩	شركة سياحة	٣٦	٦	١٦ر٦٦٧٪
٣٠	شـنط سـيدات	٦٠	٤	٦ر٦٦٧ ٪
٣١	صــالون حــلاقة	٤٨٥	٦٩	١٤ر٢٢٧٪
٣٢	عصـــير	٣٩	١	٢ر٥٦٤ ٪
٣٣	فنـــدق	١٩١	٧٠	٣٦ر٦٤٩٪
٣٤	قطع غيار سيارات	٢٠٢	١	٠ر٤٩٥ ٪
٣٥	قمصانجى	١٢١	٥	٤ر١٣٢ ٪
٣٦	قهــوة	١٨٠	١٥	٨ر٣٣٣ ٪
٣٧	كازينــــو	٦٧	١٦	٢٣ر٨٨١٪
٣٨	كافتيريـــا	١٥	٤	٢٦ر٦٦٧٪
٣٩	محل (متنوع النشاط)	٨٠	٧	٨ر٧٥ ٪
٤٠	مخـــبز	٣٢٨	٧	٢ر١٣٤ ٪
٤١	مســـرح	٢(*)	١	٥٠ر٠٠٪
٤٢	مشـــغل	٥٨	١	١ر٧٢٤ ٪

* العدد الكلى للأسماء بالنشاط يقل عن خمسة اسماء فى العينة الفرعية الأولى فقط . وقد اوردته الباحثة ـ استثناء من الضوابط ـ للاستدلال به عند المقارنة بالعينة الفرعية الثانية .

تابع جدول (٣)

م	عنوان النشاط (كما جاء بالدليل)	العدد الكلي للأسماء بالنشاط	عدد الأسماء المغربة بالنشاط	النسبة المئوية للأسماء المغربة بالنشاط
٤٣	مصبغة	٧١	٦	٨ر٤٥١ ٪
٤٤	مصنع تريكو	١٣٣	٢٢	١٦ر٥٤١٪
٤٥	مصنع جوارب	٥٨	١٠	١٧ر٢٤١٪
٤٦	مصنع ملابس	٧٢	٦	٨ر٣٣٣ ٪
٤٧	مصوغات ومجوهرات	٤٤٧	٥	١ر١١٨ ٪
٤٨	مطبعــة	٢٩٨	١٣	٤ر٣٦٢ ٪
٤٩	مطحــن	٢٢	١	٤ر٥٤٥ ٪
٥٠	مطعم	١٨٠	٢١	١١ر٦٦٧٪
٥١	معرض (متنوع النشاط)	٤٨	٤	٨ر٣٣٣ ٪
٥٢	معرض سيارات	٦٣	٨	١٢ر٦٩٨٪
٥٣	معمل (متنوع النشاط)	٢٥	٢	٨ر٠٠ ٪
٥٤	معمل البـــان	١٦	٤	٥٢ر٠٠٪
٥٥	مكتبة وأدوات مدرسية	٣٠٣	١٣	٤ر٢٩ ٪
٥٦	ملابس جاهزة	١٢١	٢٤	١٩ر٨٣٥٪
٥٧	ملــهى	٦	٤	٦٦ر٦٦٧٪
٥٨	منتجات خان الخليلي	٥٥	٢	٣ر٦٣٦ ٪
٥٩	منيفــاتورة	٣٣٣	٨	٢ر٤٠٢ ٪
٦٠	موبيليات واثاثات معدنية	٣٥٦	١٢	٣ر٣٧١ ٪
٦١	مؤسسات القطاع الخاص	٢٥٥	١٣	٥ر٠٩٨ ٪
٦٢	نظــارات طبيــة	٣٤	٣	٨ر٨٢٤ ٪
٦٣	وكــالة	١٤	١	٧ر١٤٣ ٪
	العدد الكلى لأسماء مجموعة التغريب بالعينة الفرعية الأولى	١٢٧٤٧	٨١٤	٦ر٣٨٦ ٪

جدول رقم (٤)

تصنيف الأنشطة العينة العرضية الأولى (١٩٧٤) وترتيبها تصاعديا حسب النسبة المئوية لانتشار ظاهرة التعرب بين أصحابها
التي ظهرت التعرب في

أقل من ٥٪	من ٥٪ إلى أقل من ١٠٪	من ١٠٪ إلى أقل من ١٥٪	من ١٥٪ إلى أقل من ٢٠٪	من ٢٠٪ إلى أقل من ٢٥٪	من ٢٥٪ إلى أقل من ٣٠٪	من ٣٠٪ إلى أقل من ٤٠٪	من ٤٠٪ إلى أقل من ٥٠٪	من ٥٠٪ إلى أقل من ٦٠٪	من ٦٠٪ إلى أقل من ٧٠٪	٧٠٪ فأكثر
ترزي ٠,٥١٩										
قطع غيار ٠,٤٩٠	مؤسسة ٩٨و٥	مطعم ١١,٦٦٧	شركة سياحة	رهونة ٢١,٥١٢	كاسترا ٢٦,٦٦٧	أعلام ٣٠,٤٣٥	سينما	سرج ٥٠,٠	مار ٦١,٥٢٨	أنتيك . جواهر
سجاير ٠,٠٩٧	أبار ٥,٢١٩	معرض سيارات	١٦,٦٦٢	سوبر ٢٥,٢٢٢	مارار ٢٨,٩٤٧	موتيلة ٣٣,٣٣٣	٤١,٧٩١		حلوى ٦٦,٦٦٧	بسبوسة .
ساعات ٠,٧٦٣										
خردوات ٠,٩٥٣	شنط ٦,٦٦٧	١٢,٦٩٨	مصنع مرايات	طيور ٢٢,٨٨١	مكالمة ٢٩,٦٢٩	بيكون ٣٣,٣٣٣				٧٦,٢١٦
بقالة ١,٠١٤	شركة ٦,٧٨١	موبيليا ١٣,٧٩٣	١٧,٥٤١	محل ألبان ٢٥,		صحة ٣٦,٦٤٩				
مصنوعات ١,١١٨										
	صيدلية ٧,٤٠١	مطرزة ١٤,٥٢٧	مصنع تريكو .							
حلور ١,٢٢٢										
أجهزة منزلية ١,٦١٧	محل (شيء) ٨,٠٠		١٧,٥٩٣							
مشغل ١,٧٢٤										
	قهوة ٨,٢٢٢		مدارس خاصة							
مخبز ٢,١٢٤										
جزارة ٢,١٦	مصنع ملابس ٨,٢٢٤		١٩,٨٣٥							
ألبان ٢,١٧٤										
	معرض ٨,٢٢٢									
أصواف ٢,٥٧٣										
منيفاتورة ٢,٤٠٠	مصبغة ٨,٤٥١									
مصير ٣,٠١٤	محل ٨,٧٥									
مريليات ٣,٢٧	أحذية ١,٧٦٥									
منتجات الخليل : ٣,٦٣٦	نظارات ١,٨٢٤									
مطرانة ٣,٧٥٩	جراج ٩,٧									
تصاوير ٤,١٣٥										
مكتبة ٤,٢٩										
طباعة ٤,٣٦٥										
مطعم ٤,٥٤٥										
ذكريات ٤,٧٦٥										

أما الجدول رقم (٤) فقد صنفت به الأنشطة التجارية الخاصة بالمجموعة المتضمنة للتغريب فى العينة الفرعية الأولى (١٩٧٢) ، مع ترتيبها تصاعديا تبعا لنسبة انتشار الأسماء المغربة بكل منها .

مدى ارتباط التغريب بالأنشطة والتخصصات المختلفة :

من الجدولين (٣) ، (٤) ، اللذين يختصان بأنشطة العينة الفرعية الأولى (١٩٧٢) يمكننا أن نلاحظ ما يأتى :

١ ـ تقل نسبة شيوع التغريب فى الأنشطة الحرفية ، مثل : ترزى ، ساعاتى ، جلود ومصنوعات جلدية ، مشغل ، موبيليات واثاثات معدنية ، منتجات خان الخليلى ، قهصانجى ، مطبعة ، زنكوغراف .

٢ ـ وتنتشر الظاهرة بنسبة ضئيلة فى أنشطة الخدمات ، وتجارة المواد الغذائية والاستهلاكية مثل : قطع غيار سيارات ـ سجاير ـ خردوات ـ بقالة ـ اجهزة وادوات منزلية ـ مخبز ـ جزارة ـ ألبان ـ عصير ـ حلوانى ـ مكتبة ـ مطحن .

٣ ـ كما تقل درجة انتشار التغريب فى تجارة المصوغات ، والأقمشة : (أصواف ـ منيفاتورة) ، فى حين يزداد انتشار الظاهرة فى تجارة الملابس الجاهزة ، وفى مصانع الملبوسات (الملابس ، والجوارب ، فالتريكو) .

٤ ـ تختلف النسبة المئوية لانتشار الظاهرة حتى فى المجالات المتقاربة . ويمكننا ان نلاحظ ذلك بوضوح اذا قارنا نسب انتشارها بين الأنشطة التالية : (عصير ، حلوانى ، قهوة) من جانب ، وبين (مطعم ، بوفيه ، كازينو ، كافيتريا) من جانب آخر ، على الرغم من ان طبيعة النشاط متقاربة فى الجانبين . وكذلك اذا قارنا مدى شيوع الظاهرة بين كل من (محلات متنوعة ، وبوتيك) ، رغم ان معناهما ونشاطهما متقارب ايضا .

٥ ـ تبرز اعلى نسب التغريب فى هذه العينة فى الأنشطة التالية : بنسيون ـ ملهى ـ بار ـ مسرح ـ سينما ـ فندق • ويلاحظ انها تنحصر فى كونها اماكن للهو ، او الاقامة للأجانب ولغير المصريين ، ومن هنا يمكن ان يفهم سبب انتشار الظاهرة بنسب كبيرة فى تلك المجالات •

٦ ـ تنتشر الظاهرة بصورة جلية فى الأنشطة التالية : الكترو ـ ديكور ـ بوتيك ـ شركة افلام ـ بازار ـ كافيتريا ـ معمل البان ـ كازينو ـ ستوديو ـ زهور •

٧ ـ يلاحظ ان عدد الأنشطة التى تقل فيها النسبة المئوية للتغريب عن ٥٪ يبلغ ٢٤ نشاطا ، اى بنسبة قدرها ٣٨٪ من مجموع الأنشطة بالعينة • كما يبلغ عدد الأنشطة التى تتراوح فيها نسبة التغريب المئوية بين ٥٪ الى اقل من ١٠٪ (١٤) نشاطا ، اى بنسبة ٢٢٪ من مجموع الأنشطة التى ظهر فيها التغريب • وتتراوح نسبة التغريب بين ١٠٪ و ٧٧٪ فى الأنشطة الباقية ، وعددها ٢٥ وتقترب نسبتها من ٤٠٪ من مجموع الأنشطة المذكورة • وهذا يعنى ان ٣٨ نشاطا ـ اى اكثر من ٦٠٪ من انشطة تلك المجموعة ـ تقل فيه النسبة المئوية للتغريب عن ١٠٪ •

ويقارن الجدول رقم (٥) بين العدد الكلى للأسماء ، وعدد الأسماء المغربة ، والنسب المئوية للتغريب فى مجموعة الأنشطة التى ظهر بها التغريب ، فى كل من العينتين الفرعيتين : (١٩٧٢ ـ ١٩٨٣) •



جدول رقم (٥)

يقارن اعداد الأسماء المغربية ، ونسبتها المئوية الى مجموع الأسماء ، بانشطة المجموعة التى وجدت بها الظاهرة فى كل من العينتين الفرعيتين

عنوان النشاط (كما ورد بالدليل)	العدد الكلى للاسماء بالنشاط فى العينة الفرعية		عدد الأسماء المغربية بالنشاط فى العينة الفرعية		النسبة المئوية للأسماء المغربية بالنشاط فى العينة الفرعية	
	الأولى ١٩٧٢	الثانية ١٩٨٣	الأولى ١٩٧٢	الثانية ١٩٨٣	الأولى ١٩٧٢	الثانية ١٩٨٣
الصيدليات	٥٩٣	٩١٦	٤٣	٤٤	٧ر٢٥١ ٪	٤ر٨٠٣ ٪
أجهزة وادوات منزلية	١٢٠	١٥٥	٢	٣	١ر٦٦٧ ٪	١ر٩٣٥ ٪
أحذية	٥٠٢	٦٥٠	٤٤	٧٢	٨ر٧٦٥ ٪	١١ر٠٧٧٪
أزياء وتصميمها	٩٤	١٥٠	٥	٢٠	٥ر٣١٩ ٪	١٣ر٣٣٣٪
اصواف	٤٤	٥١	١	٢	٢ر٢٧٣ ٪	٣ر٩٢١ ٪
افلام (انتاج وتوزيع)	٤٦	٥٩	١٤	٢٤	٣٠ر٤٣٥٪	٤٠ر٦٧٨٪
البان ومنتجاتها	١٣٨	١٩١	٣	٢	٢ر١٧٤ ٪	١٠٤٧ ٪
الكترو	٨	١٥	٦	١٣	٧٥ر٠٠٪	٨٦ر٦٦٦٪

بـــــار	١٣	١١	٨	٨	٦١ر٥٣٨٪	٧٢ر٧٢٧٪
بـــازار	٣٨	٧١	١١	٢١	٢٨ر٩٤٧٪	٢٩ر٥٧٧٪
بقالة وسوبر ماركت	١٤٧٩	١٨٥٦	١٥	٣١	١ر٠١٤ ٪	١ر٦٧ ٪
بنســيون	٣٨	٢٩	٢٩	١٨	٧٦ر٣١٦٪	٦٢ر٠٦٩٪
بوتيــــك	٩	٥٧	٣	٢٤	٣٣ر٣٣٣٪	٤٢ر١٠٥٪
بوفيـــه	٢٩	٣١	٤	٥	١٣ر٧٩٣٪	١٦ر١٢٩٪
تــــرزى	٩٢٥	١١٦٩	٢	٥	٠ر٢١٦ ٪	٠ر٤٢٨ ٪
جـــراج	١٣٤	١٦٥	١٣	١٥	٩ر٧ ٪	٩ر٠٩١ ٪
جـــزارة	٣٢٤	٣٤٤	٧	٨	٢ر١٦ ٪	٢ر٣٢٥ ٪
جلود ومصنوعات جلدية	١٥٠	١٦٣	٢	٣	١ر٣٣٣ ٪	١ر٨٤ ٪
حلوانى وفطاطرى	٢٦٦	٣٣١	١٠	١٩	٣ر٧٥٩ ٪	٥ر٧٤ ٪
خـــــردوات	٥٤٢	٦٠٣	٥	١٦	٠ر٩٢٣ ٪	٢ر٦٥٣ ٪
ديكـــــــور	٣*	٩	١	٤	٣٣ر٣٣٣٪	٤٤ر٤٤٤٪
زنكوغـــراف	٢١	٢٢	١	٦	٤ر٧٦٢ ٪	٤ر٥٤٥ ٪
زهـــــور	٦٦	٧٤	١٤	١٨	٢١ر٢١٢٪	٢٤ر٣٢٤٪
ســاعات وسـاعاتى	١٣١	١٣١	١	٣	٠ر٧٦٣ ٪	٢ر٢٩ ٪

تابع جـــدول رقم (٥)

عنوان النشـــاط (كمـا ورد بالدليـل)	العـــددالكلى للاسماء بالنشاط فى العينة الفرعية		عدد الأسماء المغربية بالنشاط فى العينة الفرعية		النسبة المئوية للأســـماء المغربية بالنشـاط فى العينـة الفرعية	
	الأولى ١٩٧٢	الثـانية ١٩٨٣	الأولى ١٩٧٢	الثانية ١٩٨٣	الأولى ١٩٧٢	الثـانية ١٩٨٣
ســتوديو (تصـوير)	١٦٢	٢٠٥	٣٦	٥٥	٢٢ر٢٢٢٪	٢٦ر٨٢٩٪
ســجاير وحلويـات	٣٣٥	٣٧٧	٢	١	٠ر٥٩٧ ٪	٠ر٢٦٥ ٪
ســـينما	٦٧	٦٠	٢٨	٢٨	٤١ر٧٩١٪	٤٦ر٦٦٦٪
شركة (متنوعة النشاط)	١٦٩٦	٣٣٢١	١١٥	٨٨٠	٦ر٧٨١ ٪	٢٧ر٣٢١٪
شركة ســياحة	٣٦	١٨٣	٦	١٣٣	١٦ر٦٦٧٪	٧٢ر٦٧٨٪
شــنط ســيدات	٦٠	٦٠	٤	٥	٦ر٦٦٧ ٪	٨ر٣٣٣ ٪
صـــالون حـلاقة	٤٨٥	٤٦٧	٦٩	٦٧	١٤ر٢٢٧٪	١٤ر٣٤٧٪
عصـــير	٣٩	٤٥	١	٣	٢ر٥٦٤ ٪	٦ر٦٦٦ ٪
فنـــدق	١٩١	٣٠٠	٧٠	١٣٧	٣٦ر٦٤٩٪	٤٥ر٦٦٦٪
قطع غيار ســيارات	٢٠٢	٣٦٧	١	٨	٠ر٤٩٥ ٪	٢ر١٨ ٪

قنصانجي	١٢١	١٤٦	٥	٧	٤ر١٣٢ ٪	٤ر٧٩٥ ٪
قهوة	١٨٠	٢٤٣	١٥	١٥	٨ر٣٣٣ ٪	٦ر١٧٣ ٪
كازينو	٦٧	٧٨	١٦	٢٣	٢٣ر٨٨١٪	٢٩ر٤٨٧٪
كافيتريا	١٥	٤٥	٤	٩	٢٦ر٦٦٧٪	٢٠ر٠٠٪
محل (متنوع النشاط)	٨٠	٣٦٢	٧	٨٢	٨ر٧٥ ٪	٢٢ر٦٥٢٪
مخبز	٣٢٨	٣٨٨	٧	١٣	٢ر١٣٤ ٪	٣ر٣٥١ ٪
مسرح	٢*	٢٨	١	٢	٥٠ر٠٠٪	٧ر١٤٣ ٪
مشغل	٥٨	٧٣	١	٥	١ر٧٢٤ ٪	٦ر٨٤٩ ٪
مصبغة	٧١	٨٠	٦	٨	٨ر٤٥١ ٪	١٠ر٠٠٪
مصنع تريكو	١٣٣	١٥٦	٢٢	٤٠	١٦ر٥٤١٪	٢٥ر٦٤١٪
مصنع جوارب	٥٨	٥٩	١٠	١٢	١٧ر٢٤١٪	٢٠ر٣٣٩٪
مصنع ملابس	٧٢	٨٧	٦	١٥	٨ر٣٣٣ ٪	١٧ر٢٤١٪
مصوغات ومجوهرات	٤٤٧	٥٢٨	٥	٥	١ر١١٨ ٪	٠ر٩٤٧ ٪
مطبعة	٢٩٨	٣٣٥	١٣	١	٤ر٣٦٢ ٪	٥ر٠٧٥ ٪
مطحن	٢٢	٦٠	١	١	٤ر٥٤٥٪	١ر٦٦٦ ٪
مطعم	١٨٠	٢٦٠	٢١	٣٨	١١ر٦٦٧٪	١٤ر٦١٥٪

تابع جـــــدول رقم (٥)

عنوان النشـــاط (كمـا ورد بالدليـل)	العدد الكلي للاسماء بالنشاط فى العينة الفرعية		عدد الأسماء المغربية بالنشاط فى العينة الفرعية		النسبة المئوية للأســماء المغربية بالنشـاط فى العينـة الفرعية	
	الأولى ١٩٧٢	الثـانية ١٩٨٣	الأولى ١٩٧٢	الثانية ١٩٨٣	الأولى ١٩٧٢	الثـانية ١٩٨٣
معرض (متنوع النشاط)	٤٨	٨٣	٤	١٠	٨ر٣٣٣ ٪	١٢ر٠٤٨٪
معرض سـيارات	٦٣	١٢١	٨	٢٦	١٢ر٦٩٨٪	٢١ر٤٨٨٪
معمل (متنوع النشاط)	٢٥	٣١	٢	٥	٨ر٠٠ ٪	١٦ر١٢٩٪
معمل البـــان	١٦	١٦	٤	٤	٢٥ر٠٠٪	٢٥ر٠٠٪
مكتبة وادوات مدرسية	٣٠٣	٣٦٣	١٣	١٧	٤ر٢٩٠٪	٤ر٦٨٣ ٪
ملابس جاهـــزة	١٢١	١٦٣	٢٤	٣٨	١٩ر٨٣٥٪	٢٣ر٣١٣٪
ملــــهى	٦	٩	٤	٨	٦٦ر٦٦٧٪	٨٨ر٨٨٨٪
منتجات خـان الخليلى	٥٥	٧٠	٢	٤	٣ر٦٣٦ ٪	٥ر٧١٤ ٪
منيفـــاتورة	٣٣٣	٤١٠	٨	١١	٢ر٤٠٢ ٪	١ر٦٨٣ ٪
موبليات وأثاثات معدنية	٣٥٦	٤٣٢	١٢	٢٣	٣ر٣٧١ ٪	٥ر٣٢٤ ٪

مؤسسات القطاع الخاص	٢٥٥	٤١٠	١٣	٦٢	٥ر٠٩٨ ٪	١٥ر١٢٢٪
نظارات طبية	٣٤	٥١	٣	٩	٨ر٨٢٤ ٪	١٧ر٦٤٧٪
وكالة	١٤	٢٧	١	٨	٧ر١٤٣ ٪	٢٩ر٦٢٩٪
مجموع أسماء انشطة العينة الفرعية	١٢٧٤٧	١٧٦٥٢	٨١٤	٢٢١٣	٦ر٣٨٦ ٪	١٢ر٥٣٦٪

ملحق رقم (٦)

تصنيف أنشطة عينة ١٩٧٢ الى فئات مرتبة تصاعديا حسب النسب المئوية لانتشار التعريب فيها، وحركة هذه الأنشطة الى فئات أخرى في سنة ١٩٨٢

أقل من ٥٪	من ٥٪ الى أقل من ١٠٪	من ١٠٪ الى أقل من ١٥٪	من ١٥٪ الى أقل من ٢٠٪	من ٢٠٪ الى أقل من ٢٥٪	من ٢٥٪ الى أقل من ٣٠٪	من ٣٠٪ الى أقل من ٤٠٪	من ٤٠٪ الى أقل من ٥٠٪	من ٥٠٪ الى أقل من ٦٠٪	من ٦٠٪ الى أقل من ٧٠٪	من ٧٠٪ الى أقل من ٨٠٪	٨٠٪ فأكثر
ترزي	مؤسسة **	مطعم	شركة سياحية	رهون	كافيتريا -*	أفلام *	سينما	صرح :	بار *	ألكترو *	
قطع غيار	أرباء *	معرض سيارات **	********	سنوبير *	بازار	بوتيك *		****- ***	ملهى **	سيوه -*	
سجاير	شنطة		مصنع جوارب *								
ساعات		بوتيك *		كابينو *	وكالة	ديكور *					
خردوات	شركة *****		مصنع تريكو **								
بقالة	صيدلية -*	صالون		محل ألعاب *		سوق *					
مصوغات	محل متنوع **		ملابس جاهزة *								
جلود	فروة										
أجهزة منزلية	مصنع ملابس **										
مشغل *	معرض *										
مخبز	مصنعة *										
عطارة	محل **										
ألبان	أحذية *										
أصواف	إطارات **										
منيفاتورة	جراج										
قصير *											
سريلياب *											
خان الخليلي *											
حلواني *											
قصابي											
مكتبة											
مطبعة *											
مطعم											
فكهاني											

* أرسمة حركة النسب المئوية للتعريب بين أنشطة في سنة ١٩٨٢ مقارنة بسنة ١٩٧٢

ويلاحظ أن :

• تحرك نسبة التعريب الى فئات أعلى بقدر عدد العلامات (*) أمام النشاط .

" " " " " " أدنى " " " " (-*) أمام النشاط

ويبرز الجدول رقم (٦) تصنيف الأنشطة مجموعة التغريب فى العينة الفرعية الأولى (١٩٧٢) الى فئات ، مع ترتيبها تصاعديا ، وفقا للنسب المئوية لانتشار ظاهرة التغريب بين أسمائها • كما يبين حركة هذه النسب المئوية ، فى بعض الأنشطة ، الى فئات أخرى فى العينة الفرعية الثانية (١٩٨٣) •

واذا قارنا الملاحظات السابقة مع مثيلاتها بالجدولين رقمى (٥) ، (٦) مما يختص بعينة ١٩٨٣ (العينة الفرعية الثانية) •• نجد اتفاقا فى كل من العينتين الفرعيتين لعامى ١٩٧٢ ، ١٩٨٣ فى الخطوط العريضة ، والاتجاه العام ، مع وجود بعض الاختلاف فى ترتيب الأنشطة الداخلى فى كل ملاحظة تبعا للنسب المئوية لانتشار التغريب بتلك الأنشطة ، وان لم يخرجها الاختلاف فى النسب المئوية عن الاطار العام للتحليل •

أما عن نواحى الاختلاف البارزة بين نسب التغريب فى كل من العينتين الفرعيتين ، فهى كما يأتى :

١ ـ زادت نسبة التغريب بدرجة كبيرة فى العينة الفرعية الثانية فى الأنشطة التالية : شركة متنوعة النشاط : (٦٫٧٨١٪ ـ ٢٧٫٣٢١٪) ، شركة سياحة : (١٦٫٦٦٧٪ ـ ٧٢٫٦٧٨٪) ، ملهى : (٦٦٫٦٦٦٪ ـ ٨٨٫٨٨٨٪) وكالة : (٧٫١٤٣٪ ـ ٢٩٫١٢٩٪) • ويلاحظ فى شركات السياحة أن النسبة المئوية فى العينة الفرعية الثانية زادت على أربعة أمثال النسبة المئوية الخاصة بالعينة الفرعية الأولى •

٢ ـ كذلك زاد التغريب زيادة ملحوظة فى العينة الفرعية الثانية عنه فى العينة الفرعية الأولى بالنسبة لأنشطة : الكترو (٧٥٫٠٠٪ ـ ٨٦٫٦٦٦٪) ، بار (٦١٫٥٣٨٪ ـ ٧٢٫٧٢٧٪) ، محلات متنوعة (٨٫٧٥٪ ـ ٢٢٫٦٥٢٪) ، معرض سيارات (١٣٫٦٩٨٪ ـ ٢١٫٤٨٨٪) ، معمل متنوع (٨٪ ـ ١٦٫١٢٩٪) ، مؤسسة (٥٫٠٩٨٪ ـ ١٥٫١٢٢٪) ، نظارات (٨٫٨٢٤٪ ـ ١٧٫٦٤٧٪) •

٣ ـ فى نشاطى (ساعات وساعاتى) و (شنط) يلاحظ أن العدد الكلى لم يتغير فى العينتين الفرعيتين ، ولكن النسبة المئوية للتغريب زادت • ويرجع ذلك الى إغلاق عدد من المحلات التى تحمل اسماء عربية لهذين النشاطين ، وافتتاح اخرى تحمل اسماء أجنبية بدلها ، وفى نشاط بار لم يتغير عدد الأسماء المغربة ، ولكن زادت النسبة المئوية للتغريب لأن العدد الكلى نقص •

٤ ـ قلب نسبة التغريب بصورة ملموسة فى العينة الفرعية الثانية عنها فى العينة الفرعية الأولى فى (الصيدليات) : فقد بلغت هذه النسبة فى العينة الفرعية الأولى ٢٥١ر٧٪ ، بينما لم تزد فى العينة الثانية عن ٨٠٣ر٤٪

ويلاحظ أن العدد الكلى لأسماء الصيدليات قد زاد بنسبة كبيرة ، بينما لم يزد عدد الأسماء المغربة عن اسم واحد بين العينتين • ذلك ان كثير من الأجانب كانوا يعملون بهذه المهنة لفترات طويلة امتدت حتى الستينيات وكانوا يتخذون الأسماء الأجنبية • وايضا فان الصيدليات المصرية ـ بحكم طبيعة نشاطها ـ لا تتجه الى التأنق فى اطلاق العناوين : فقد تحمل اسم صاحبها ، او اسما يبعث البشرى فى نفوس المتعاملين معها ، كالأمل ، والاسعاف ، والشفاء ، والحياة ، والصحة •

كما قلت النسبة المئوية للتغريب بدرجة ملحوظة فى العينة الفرعية الثانية عنها فى العينة الفرعية الأولى فى أنشطة : قهوة (٣٣٣ر٨٪ ـ ١٧٣ر٦٪) ، كافيتريا (٦٦٧ر٢٦ ٪ ـ ٢٠ ٪) ، مطحن (٥٤٥ر٤٪ ـ ٦٦٦ر١٪) •

ويرجع ذلك فى نشاطى : مقهى ومطحن ، الى زيادة العدد الكلى للمقاهى والمطاحن التى تحمل اسماء عربية ، دون زيادة مقابلة فى الأسماء المغربة • أما فى (كافيتريا) فقد تزايدت الأسماء العربية بنسبة أكبر من زيادة الأسماء الأجنبية •

٥ ـ كما قلت النسبة المئوية للأسماء المغربة في العينة الثانية ،
بصورة واضحة عنها فى العينة الأولى (١٩٧٢) فى نشـاط : بنطلون ، فقـد بلغت هذه النسبة في العينـة الأولى ٣٦٦ر٧٦٪ ، بينما لم تزد فى العينة الثانية عن ٠٦٩ر٦٢٪

ويلاحظ ان العـــدد الكلى فى العينـــة الفرعيـــة الأولى بلغ ٣٩ اسـما . بينما نقص هذا العـدد فى العينـة الفرعيـة الثانية الى ٢٩ اسـما . ويرجع ذلك الى ان هذا النشـاط لا يقوم به عادة سوى الأجانب . ويفسر ذلك النقص رحيل عدد كبير من الاجانب خلال تلك الفترة الزمنيـة ، واغلاق محالهم او استمرار النشـاط نفسه ولكن بعـد تغيير أسمائه الى أسـماء عربية ،

٦ ـ وقد قلت النسـبة المئوية للتعريب بصورة ملحوظة في العينـة الفرعيـة الثانية عنها في العينـة الفرعيـة الأولى ، وذلك فى انشـطة : ـ جـــراج (٧ر٩٪ ـ ٩١٠ر٩٪) ، زنكوغـــراف : (٧٤٢ر٤٪) ـ ٥٤٥ر٤٪) ـ ويرجع سـبب النقص فيـه الى ان العدد الكلى للأسـماء زاد اسـما عربيـا واحـدا ، وبذلك اختلفت نسبة التعريب ـ وسجاير : (٥٩٧ر٠٪ ـ ٢٦٥ر٠٪) ـ ومن اسـباب ذلك اغلاق محل يحمل اسما اجنبيا بعد عام ١٩٧٢ ـ ومصوغات : (١١٨ر١٪ ـ ٩٤٧ر٠٪) .

٧ ـ فى نشاطى ديكور ومسرح قل المجموع الكلى للأسـماء فى العينة الفرعية الأولى عن خمسـة أسـماء ، وقد اضطرت الباحثـة الى رصـده بوصـفه مؤشرا لنسـبة التعريب الى جانب مثيلة من العينة الفرعيـة الثانيـة .

وتشير الاحصـاءات الى ان العدد الكلى للنشـاط (مسرح) لم يزد على اسـمين فى العينـة الفرعية الأولى ، كان منهما اسـم اجنبى واحـد . ولكن عينـة عام ١٩٨٣ زاد عـدد المســارح الكلى الى ٢٨ مسرحا ، واصبح عدد الأسـماء المغربة فيها اسـمين فقط . ويرجع هـذا الأمر الى خضوع

المسارح لاشراف وزارة الثقافة ، وبذلك حملت معظم المسارح أسماء عربية .

وعلى هذا فالباحثة لا تطمئن الى النسبة المئوية للتغريب لهذا النشاط فى العينة الفرعية الأولى .

اما الجدول رقم (٧) فيستعرض توزيع الأسماء المغربة ، فى العينة الفرعية الاولى (١٩٧٢) على الأحياء السكنية بالقاهرة . وقد وزعت الأحياء السكنية بالقاهرة الكبرى على تسع مناطق ، هي :

١ ـ منطقة وسط القاهرة : وتشمل احياء العتبة ـ قصر العينى ـ جاردن سيتى ـ التحرير ـ رمسيس ـ باب اللوق ـ الفجالة ـ عابدين ، الى جانب شوارع وسط القاهرة .

٢ ـ منطقة مصر الجديدة ، ينضم اليها : مدينة نصر ـ المقطم ـ الدراسة ـ جسر السويس ـ الماظة ـ الخانكة ـ اول طريق الاسماعيلية .

٣ ـ منطقة الزمالك ، وينضم اليها : الدقى ـ العجوزة ـ ميت عقبة ـ مدينة الأوقاف ـ مدينة الاعلام ـ مدينة الصحفيين ـ مدينة المهندسين .

٤ ـ منطقة الجيزة ، وتضم الى جانبها : الهرم ـ المنيل ـ امبابة ـ بين السرايات بولاق الدكرور ـ كفر الجبل ـ نزلة السمان ـ اول طريق القاهرة الاسكندرية الصحراوى .

٥ ـ منطقة حدائق القبة ، وينضم اليها : العباسية ـ الظاهر ـ السكاكينى ـ الزيتون ـ غمرة ـ الشرابية ـ عين شمس ـ المطرية .

٦ ـ منطقة القلعة ، وتضم الى جانبها : الحلمية الجديدة ـ باب

الخلق ـ الجمالية ـ المغربلين ـ الخليفة ـ الموسكى ـ المنيرة ـ لاظوغلى ـ السيدة زينب ـ مصر القديمة .

٧ ـ منطقة شبرا ، وينضم اليها : السلتية ـ روض الفرج ـ الساحل ـ بولاق ـ الأميرية ـ السواح ـ اول طريق القاهرة الاسكندرية الزراعى .

٨ ـ منطقة حلوان ، وتشمل ايضا : الخانكة ـ البساتين ـ طرة ـ دار السلام ـ مار جرجس ـ كوتسيكا ، والمناطق الواقعة على طريق القاهرة حلوان .

٩ ـ مناطق اخرى ، وهى ما تشتمل عليه القاهرة الكبرى خارج المناطق السابقة مثل : قليوب ـ اوسيم .

جدول رقم (٧)

توزيع الأسماء المغربية بكل نشاط على الأحياء السكنية بالقاهرة الكبرى فى العينة الفرعية الأولى ١٩٧٢

نوع النشاط	عدد الأسماء المغربية بالأحياء السكنية									مجموع الأسماء المغربية بالنشاط	العدد الكلى للأسماء بالنشاط
	وسط القاهرة	مصر الجديدة	الزمالك	الجيزة	حدائق القبة	القلعة	شبرا	حلوان	مناطق أخرى		
صيدلية	١٧	١٥	٦	٢	١	—	١	١	—	٤٣	٥٩٣
أجهزة منزلية	١	—	—	—	—	—	١	—	—	٢	٨٢٠
أحذية	٣١	٢	—	١	—	٣	٤	—	٣	٤٤	٥٠٢
أزياء	٣	—	—	٢	—	—	—	—	—	٥	٩٤
أصواف	١	—	—	—	—	—	—	—		١	٤٤
أقلام	١٣	—	—	—	١	—	—	—	—	١٤	٤٦
ألبان	٢	—	—	—	١	—	—	—	—	٣	٤٣٨
الكترو	٥	—	—	—	—	—	١	—	—	٦	٨
بسار	٧	١	—	—	—	—	—	—	—	٨	٦٣

بـــازار	٨	١	—	٩	—	—	١	—	—	١١	٣٨
بقالة وسوبر ماركت	٦	٤	١	—	—	١	٢	١	—	١٥	١٤٧٩
بنسيون	٢٣	—	٣	—	—	—	—	٢	١	٢٩	٣٨
بوتيــك	٣	—	—	—	—	—	—	—	—	٣	٩
بوفيــه	٤	—	—	—	—	—	—	—	—	٤	٤٩
تـــرزى	—	—	١	—	—	—	١	—	—	٣	٩٣٥
جــراج	٩	٢	—	—	١	—	١	—	١	١٤	١٣٤
جـزارة	٥	—	١	—	—	—	—	٩	—	٦	٣٢٤
جلود ومصنوعات											
جلــــدية	٤	—	—	—	—	—	—	—	—	٢	١٥٠
حلـــوانى	٦	٢	—	—	—	—	١	١	—	١٠	٢٦٦

تابع جدول رقم (٧)

نوع النشاط	عدد الأسماء المغربية بالأحياء السكنية: وسط القاهرة	مصر الجديدة	الزمالك	الجيزة	حدائق القبة	القلعة	شبرا	حلوان	مناطق أخرى	مجموع الأسماء المغربية بالنشاط	العدد الكلي للأسماء بالنشاط
خردوات	٢	—	١	—	١	١	—	١	—	٥	٥٤٢
ديكور	—	—	—	—	—	١	—	—	—	١	٣
زنكوغراف	٢	—	—	—	—	—	—	—	—	٢	٤١
زهور	٨	٣	٣	—	—	—	—	—	—	١٤	٤٩
ساعات	—	١	—	—	—	—	—	—	—	١	١٣٢
ستوديو	٢٠	٣	٢	١	٤	١	٤	١	—	٣٦	١٦٢
سجاير	—	—	—	—	—	—	١	١	—	٢	٣٣٥
سينما	١٥	٦	—	٣	٢	—	٢	—	—	٢٨	٤٧
شركة (متنوعة)	٨١	١	١	٦	٥	٦	١١	—	٤	١١٥	١٦٩٦
شركة سياحة	٦	—	—	—	—	—	—	—	—	٦	٣٦
شنط سيدات	٤	—	—	—	—	—	—	—	—	٤	٦٠

٤٨٥	٦٩	١	٤	٤	٢	٩	٦	٥	١٢	٢٦	صالون حلاقة
٣٩	١	—	—	—	—	—	—	—	—	١	[illegible]
١٩١	٧٠	٣	٣	—	—	—	٢	٣	٣	٥٦	فندق
٢٠٢	١	—	—	—	—	—	١	—	—	—	قطع غيار
١٣٢	٥	—	—	١	١	—	—	—	١	٢	[illegible]
١٨٤	١٥	—	—	—	١	—	١	—	٢	١٢	[illegible]
٦٧	١٩	—	—	٢	—	—	٧	٢	٢	٣	[illegible]
١٥	٤	—	—	—	—	—	٩	—	—	٣	كافتيريا
٨٤	٧	—	—	—	—	٢	—	—	١	٤	محلات متنوعة
٣٤٧	٧	—	—	—	١	٢	—	—	—	٥	[illegible]
١٠٩	١	—	—	—	—	—	—	—	—	١	[illegible]
٥٨	١	—	—	—	—	—	—	—	—	١	مشغل
٧١	٦	١	—	—	—	٢	—	—	—	٣	مصبغة
[illegible]	٢٣	١	—	١	٦	١	١	—	١	١١	مصنع تريكو
٥٨	١٠	١	—	—	٤	٣	—	—	—	٢	مصنع جوارب
٧٢	٦	—	—	—	٢	—	١	—	—	٣	مصنع ملابس

تابع جدول رقم (٧)

نوع النشاط	وسط القاهرة	مصر الجديدة	الزمالك	الجيزة	حدائق القبة	القلعة	شبرا	حلوان	مناطق اخرى	مجموع الأسماء المغربية بالنشاط	العدد الكلى للأسماء بالنشاط
	عدد الأسماء المغربية بالأحياء السكنية										
مصوغات ومجوهرات	١١	٤٠	—	—	—	—	—	—	—	٥	٤٤٧
مطبعة	٩٩	—	—	—	—	١	—	—	٣	١٣	٢٩٥
مطحن	—	—	—	١	—	—	—	—	—	٩	٧٤
مطعم	١٥٥	٤٠	—	٢٢	—	—	—	—	—	٢٩	١٨٤
معرض متنوع	٢٢	—	—	—	١	١	—	—	—	٤	٤٨
معرض سيارات	٦٦	٢٢	—	—	—	—	—	—	—	٨	٦٣
معمل منوع	—	١١	—	—	١	—	—	—	—	٢	٢٩
معمل الألبان	—	١٠	—	—	—	—	١	—	—	٤	١٦
مكتبة وادوات مدرسية	٢٢	٥٠	١	—	١	٢	١	١	—	١٣	٣٠٣
ملابس جاهزة	٢٠٢٠	٤٢	—	—	٢٠	١٠	—	—	—	٢٤	١٢٩٠

											المجموع الكلى للأسماء المغربية
ملبس	٤	—	—	—	—	—	—	—	—	٤	٦
منتجات خان الخليلى	١	—	—	١	—	—	—	—	—	٣	٥٥
منيفاتورة	٦	—	—	١	—	١	—	—	—	٨	٣٣٣
موبيليات والثلثات											
معدنية	٧	—	—	—	٤	١	—	—	—	١٢	٣٥٦
مؤسسة	٨	—	١	—	١	١	١	—	١	١٣	٢٥٥
نظارات طبية	٣	—	—	—	—	—	—	—	—	٣	٣٤
وكالة	١	—	—	—	—	—	—	—	—	١	١٤
مجموع الأسماء المغربية بكل حى سكنى	٥٠١	٨١	٣١	٤١	٤٤	٣٧	٤٢	١٧	٢٠		٨١٤

مدى ارتباط ظاهرة التغريب بالتوزيع الجغرافى :

اذا درسنا الجدول السابق رقم (٧) نلاحظ ما يأتى :

١ - تسود الظاهرة منطقة وسط القاهرة ، ويبلغ عدد الأسماء المغربة بها (٥٠١) واحدا وخمسمائة اسم ، من مجموع الأسماء المغربة بالعينة الفرعية الأولى ، الذى يبلغ ٨١٤ اسما ، أى بنسبة ٥٤٨ر٦١٪

٢ - ثم يليها منطقة مصر الجديدة ، وقد بلغ عدد الأسماء المغربة بها ، بالعينة المذكورة ٨١ اسما ، أى بنسبة ٩٥١ر٩٪ من مجموع الأسماء المغربة بالعينة سالفة الذكر .

٣ - وقد تقاربت أعداد الأسماء المغربة فى مناطق : حدائق القبة ، وشبرا ، والجيزة . وقد وجدت الظاهرة فى حدائق القبة فى ٤٤ اسماً ، أى بنسبة ٤٠٥ر٥٪ ، كما بلغ عدد الأسماء المغربة فى شبرا ٤٢ اسما ، أى بنبة ١٦ر٥٪ ، بينما بلغ هذا العدد فى الجيزة ٤١ اسماً ، أى بنسبة ٠٣٧ر٥٪ من مجموع الأسماء المغربة بالعينة .

٤ - يلى ذلك منطقة القلعة ، وكان بها ٣٧ اسما مغربا ، أى بنسبة ٥٤٥ر٤٪ من مجموع المغرب بالعينة .

٥ - ثم تأتى منطقة الزمالك ، وبلغ عدد المغرب بها ٣١ اسما ، بنسبة ٨٠٨ر٣٪ من عدد الأسماء المغربة بتلك العينة .

٦ - كانت منطقة حلوان اقل المناطق استخداما للتغريب ، يليها المنطقة الأخيرة (مناطق اخرى) : فقد بلغ عدد الأسماء المغربة فى منطقة حلوان ١٧ اسما ، بنسبة ٠٨٨ر٢٪ ، بينما بلغ عدد الأسماء الأجنبية فى المنطقة الأخيرة عشرين اسما ، اى بنسبة ٤٥٧ر٢٪ من مجموع الأسماء المغربة الواردة بتلك العينة .

جـــــدول رقـم (٨)

يقارن توزيع الأسماء المعربة بكل نشاط على الأحياء السكنية في كل من العينتين (١٩٧٢، ١٩٨٣)

النشاط	وسط القاهرة	مصر الجديدة	الزمالك	الجيزة	حدائق القبة	العلمه	الهرم	حلوان	مناطق أخرى	مجموع الأسماء المعربة بالنشاط	المجموع الكلي للأسماء بالنشاط
الصيدليات	١٧	٥	١	٢	١	٠٠	١	١	٠٠	٤٣	٥٩٣
	١١	١٣	٨	٥	٤	١	٢	٠٠	٠٠	٤٤	٩١٦
أجهزة منزلية	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١	٠٠	٠٠	٢	١٢٠
	٣	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٣	١٥٥
أحذية	٢١	٢	٠٠	١	٠٠	٣	٤	٠٠	٣	٤٤	٥٠٢
	٥٤	٤	٠٠	٢	١	٥	٣	٠٠	٣	٢٦	٦٥٠
أزياء	٣	٠٠	٠٠	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٥	٩٤
	١٢	٢	٠٠	٢	٣	٠٠	١	٠٠	١	٢٠	١٥٠
أدوات	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١	٤٤
	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٢	٥١
أقلام	١٣	٠٠	٠٠	٠٠	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١٤	٤٦
	١٦	٢	١	٤	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١	٢٤	٥٩
ألبان	٢	٠٠	٠٠	٠٠	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٣	١٣٨
	١	٠٠	٠٠	٠٠	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٢	١٩١
إلكترو	٥	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١	٠٠	٠٠	٦	٨
	٧	٠٠	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٣	٠٠	١	١٣	١٥
بار	٧	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٨	١٣
	٧	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٨	١١
بازار	٨	١	٠٠	١	٠٠	٠٠	١	٠٠	٠٠	١١	٣٨
	١٥	٢	١	١	٠٠	١	٠٠	٠٠	٠٠	٢١	٧١
بقالة وسوبر ماركت	٢	٤	١	٠٠	٠٠	١	٢	١	٠٠	١٥	١٤٧٩
	٧	٩	٣	٠٠	٠٠	٢	٢	٦	٢	٣١	١٨٥٦
بنطلون	٢٣	٠٠	٣	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٢	١	٢٩	٣٨
	١٥	٠٠	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١	٠٠	١٨	٢٩
بوتيك	٣	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٣	٩
	١٥	٢	٦	٠٠	٠٠	٠٠	١	٠٠	٠٠	٢٤	٥٧
بوفيه	٤	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٤	٢٩
	٥	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٥	٣١
ترزي	٠٠	٠٠	١	٠٠	٠٠	٠٠	١	٠٠	٠٠	٢	٩٢٥
	١	١	١	١	٠٠	٠٠	١	٠٠	٠٠	٥	١١٦٩

تابع جدول رقم (٨)

النشاط	وسط القاهرة	مصر الجديدة	الزمالك	الجيزة	حدائق القبة	القلعة	شبرا	حلوان	مناطق أخرى	مجموع الأسماء المعربة بالنشاط	المجموع الكلي للأسماء بالنشاط
	عدد الأسماء المعربة بالأحياء السكنية (١٩٦٣) / (١٩٨٣)										
جراح	٩ / ٨	١ / ١	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	١ / ١	٠٠ / ٠٠	١ / ٣	٠٠ / ٠٠	١ / ٢	١٣ / ١٥	١٣٤ / ١١٥
جزارة	٥ / ٧	٠٠ / ٠٠	١ / ١	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	١ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٧ / ٨	٢١٤ / ٢٤٤
جلود	٢ / ٢	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ١	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٢ / ٣	١٥٠ / ١٦٠٣
حلواني	٦ / ١٠	٢ / ٢	٠٠ / ٢	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ١	١ / ٢	١ / ١	٠٠ / ٠٠	١٠ / ١٩	٢٦٦ / ٢٣١
خردوات	١ / ٧	٠٠ / ٠٠	١ / ٣	٠٠ / ١	١ / ١	١ / ١	٠٠ / ١	١ / ١	٠٠ / ٢	٥ / ١٦	٥٤٢ / ٦٠٣
ديكور	٠٠ / ١	٠٠ / ١	٠٠ / ١	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	١ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ١	٠٠ / ٠٠	١ / ٤	٣ / ٩
زنكوغراف	١ / ١	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	١ / ١	٢١ / ٢٢
زهور	٨ / ٦	٣ / ٥	٣ / ٣	٠٠ / ١	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	١٤ / ١٨	٦٦ / ٧٤
ساعات	٠٠ / ٢٠	١ / ٣	٠٠ / ٢	٠٠ / ١	٠٠ / ٤	٠٠ / ١	٠٠ / ٤	٠٠ / ١	٠٠ / ٠٠	١ / ٢٦	١٢١ / ١٢٢
ستوديو	٢١	٦	٤	٢	٦	١	٥	٠٠	٠٠	٥٥	٢٠٥
سجاير	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	١ / ٠٠	١ / ١	٠٠ / ٠٠	٢ / ١	٣٣٥ / ٣٧٧
سينما	١٥ / ١٤	٦ / ٦	٠٠ / ١	٣ / ٣	٢ / ٦	٠٠ / ٠٠	٢ / ٢	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٢٨ / ٢٨	٦٧ / ٣٠
شركة متنوعة	٨١ / ٢٧٨	١ / ١٠٤	١ / ١٨٥	٦ / ٥٦	٥ / ٣٦	٦ / ٢٩	١١ / ٢٨	٠٠ / ٤١	٤ / ٢٣	١١٥ / ٨٨٠	١٦٩٦ / ٣٢٢٦
شركة سياحة	٦ / ٨٥	٠٠ / ٥	٠٠ / ٢٦	٠٠ / ١١	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٢	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٢	٠٠ / ٢	٦ / ١٣٣	٣٦ / ١٨٣
شنط سيدات	٤ / ٥	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٤ / ٥	٦٠ / ٦٠
صالون حلاقة	٢٦ / ٢٤	١٢ / ١١	٥ / ٩	٦ / ٢	٩ / ١٠	٢ / ٢	٤ / ٣	٤ / ٤	١ / ٢	٦٩ / ٦٧	٤٨٠ / ٤٦٧
عصير	١ / ١	٠٠ / ٠٠	٠٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	١ / ٣	٣٩ / ٤٥
فندق	٥٦ / ٦٠	٣ / ١٧	٣ / ٢٨	٢ / ١٦	٠٠ / ١	٠٠ / ٤	٠٠ / ٢	٣ / ٠٠	٣ / ٩	٧٠ / ١٣٧	١٩١ / ٣٠٠
قطع غيار	٠٠ / ٣	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	١ / ١	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٣	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ١	١ / ٨	٢٠٣ / ٣٦٧
قماشني	٢ / ٣	١ / ١	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ١	١ / ١	١ / ١	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	٥ / ٧	١٢١ / ١٤٦
قهوة	٢٢ / ١٠	٢ / ٢	٠٠ / ٠٠	١ / ١	٠٠ / ٠٠	١ / ١	٠٠ / ١	٠٠ / ٠٠	٠٠ / ٠٠	١٥ / ١٥	١٨٠ / ٢٤٣

تابع جدول (٨)

النشاط	وسط القاهرة	مصر الجديدة	الزيتون	الجيزة	حدائق القبة	القلعة	شبرا	حلوان	مناطق أخرى	مجموع الأسماء المغيرة بالنشاط	المجموع الكلي للأسماء بالنشاط
	عدد الأسماء المغيرة بالأحياء السكنية ١٩٧٢ / ١٩٨٢										
كازينو	٣	٢	٢	٧	٠٠	٠٠	٢	٠٠	٠٠	١٦	١٧
	٣	٣	٤	٩	٠٠	٠٠	٣	١	٠٠٠	٢٣	٧٨
كافيتريا	٣	٠٠	٠٠	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٤	١٥
	٦	٠٠	٢	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٩	٤٥
محلات متوسطة	٤	١	٠٠	٠٠	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٧	٨٠
	٤٩	١٣	٨	٢	٣	٢	٣	٠٠	٢	٨٢	٣٦٢
مخبز	٥	٠٠	٠٠	٠٠	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٧	٢٢٨
	٦	٢	٠٠	٠٠	٢	٠٠	١	١	١	١٣	٢٨٨
مسرح	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١	٢
	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٢	٢٨
متقل	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١	٥٨
	٢	٠٠	١	١	١	١	٠٠	٠٠	٠٠	٥	٧٣
مصبغة	٣	٠٠	٠٠	٠٠	٢	٠٠	٠٠	٠٠	١	٦	٧١
	٢	٢	١	٠٠	١	٣	٠٠	٠٠	٠٠	٨	٨٠
مصنع تريكو	١١	١	٠٠	١	١	٦	١	٠٠	١	٢٢	١٢٣
	١٧	١	٠٠	٢	٩	٥	٤	٠٠	٢	٤٠	١٥٤
مصنع جوارب	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٣	٤	٠٠	٠٠	١	١٠	٥٨
	٤	٠٠	٠٠	٠٠	٢	٤	١	٠٠	٠٠	١٢	٥٩
مصنع ملابس	٣	٠٠	٠٠	١	٠٠	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٦	٧٢
	٥	٠٠	٠٠	٠٠	٢	٤	١	٠٠	٣	١٥	٨٧
مصوغات ومجوهرات	٢	٤	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٥	٤٤٧
	٢	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٥	٥٢٨
مطبعة	٩	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١	٠٠	٠٠	٣	١٣	٢٩٨
	١٣	٠٠	٠٠	٠٠	١	١	١	٠٠	١	١٧	٣٣٥
مطحن	٠٠	٠٠	٠٠	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١	٤٢
	٠٠	٠٠	٠٠	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١	٦٠
مطعم	١٥	٤	٠٠	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٢١	١٨٠
	٢١	٣	٧	٥	٠٠	٠٠	١	١	٠٠	٢٨	٢١٠
معرض متنوع	٢	٠٠	٠٠	٠٠	١	١	٠٠	٠٠	٠٠	٤	٤٨
	٧	٠٠	٠٠	١	٢	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١٠	٨٣
معرض سيارات	٦	٤	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٨	٣٢
	٩	٠٠	١٢		١	٠٠	١	١	١	٢٦	١٤٢
معمل متنوع	٠٠	١	٠٠	٠٠	١	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٢	٢٥
	٠٠	٠٠	٠٠	٢	١	٠٠	١	٠٠	١	٥	٣٠

تابع جدول (٨)

النشاط	وسط القاهرة	مصر الجديدة	الزمالك	الجيزه	حدائق القبة	القلعة	شبرا	حلوان	مناطق اخرى	مجموع الأسماء المغربية بالنشاط	المجموع الكلى للأسماء بالنشاط
	عدد الأسماء المغربية بالأحياء السكنية ١٩٧١ / ١٩٨٢										
معمل ألبان	٢ / ٢	١ / ١	.. / ..	.. / ..	.. / ..	.. / ..	١ / ١	.. / ..	.. / ..	٤ / ٤	١٦ / ١٦
مكتبة وأدوات مدرسية	٢ / ٧	٥ / ٥	١ / ١	.. / ..	١ / ١	٢ / ٢	١ / ..	١ / ١	.. / ..	١٣ / ١٧	٢٠٣ / ٢٦٢
ملابس جاهزة	٢٠ / ٣٢	٢ / ٢	.. / ..	.. / ..	١ / ١	١ / ١	.. / ١	.. / ..	.. / ١	٢٤ / ٣٨	١٢١ / ١٦٣
ملاهى	٤ / ٤	.. / ١	.. / ..	.. / ٢	.. / ..	.. / ..	.. / ١	.. / ..	.. / ..	٤ / ٨	٦ / ٩
منتجات خان الخليلى	١ / ١	.. / ..	.. / ٢	١ / ١	.. / ..	.. / ..	.. / ..	.. / ..	.. / ..	٢ / ٤	٥٥ / ٧٠
منيفاتورة	٦ / ٩	.. / ..	.. / ..	١ / ١	.. / ..	١ / ١	.. / ..	.. / ..	.. / ..	٨ / ١١	٣٢٣ / ٤١٠
موبيليات وأثاثات معدنية	٧ / ٩	.. / ٣	.. / ٤	.. / ١	٤ / ٣	١ / ٢	.. / ١	.. / ..	.. / ..	١٢ / ٢٣	٢٥٦ / ٤٣٢
مؤسسة	٨ / ٤٠	.. / ٣	١ / ١٠	.. / ٥	١ / ..	١ / ١	١ / ١	.. / ١	١ / ١	١٣ / ٦٢	٢٠٥٥ / ٤١٠
نظارات طبية	٣ / ٨	.. / ..	.. / ..	.. / ..	.. / ..	.. / ..	.. / ١	.. / ..	.. / ..	٣ / ٩	٣٤ / ١٩١
وكالة	١ / ٤	.. / ..	.. / ٢	.. / ٢	.. / ..	.. / ..	.. / ..	.. / ..	.. / ..	١ / ٨	١٤ / ٤٢٧
مجموع الأسماء المغربية بكل حى سكنى	٥٠١ / ١٠٦٤	٨١ / ٢٢٩	٣١ / ٣٤٤	٤١ / ١٤٦	٤٤ / ٩٧	٢٧ / ٧٩	٤٦ / ٨٩	١٧ / ٦٤	٢٠ / ٥٢	المجموع الكلى للأسماء المغربية	٨١٤ / ٢٢١٣

ويبدو أن الزيادة الكبيرة في نسبة شيوع الظاهرة في منطقة وسط القاهرة ترتبط بكثافة المحال التجارية ، وتركزها في هذه المنطقة ـ ابان تلك الفترة الزمنية .

واذا نظرنا في الجدول السابق رقم (٨) لاحظنا وجود بعض الاتفاق ، بالاضافة الى جوانب الاختلاف في التوزيع الجغرافي للأسماء المغربة بكل من العينتين الفرعيتين لعامى ١٩٧٢ ، ١٩٨٣

وتدور أهم نقاط الاتفاق والاختلاف حول الجوانب التالية :

١ ـ كانت منطقة وسط القاهرة أكثر المناطق التى برز التغريب بين أسمائها في العينتين ولكن اختلفت نسبة التغريب في كلتا العينتين : فبينما كانت النسبة في العينة الأولي ٥٤٨ر٦١٪ ، لم تزد تلك النسبة في العينة الثانية عن ٤٣٥ر٤٩٪ . ويرجع ذلك الى أن النشاط التجاري ـ حتى عام ١٩٧٢ ـ كان يتركز في منطقة وسط القاهرة ، بينما توزعت كثافة الأنشطة التجارية قبل عام ١٩٨٣ بين مناطق الزمالك ومدينة المهندسين ، ومصر الجديدة ، الى جانب منطقة وسط القاهرة ، وذلك نظرا لعدم قدرة وسط القاهرة على استيعاب المزيد من الأنشطة التجارية ، الى جانب زيادة الكثافة السكانية في مناطق الزمالك وما حولها ومصر الجديدة ، مما يشجع التجار على افتتاح محلاتهم التجارية في هذه المناطق ، لتلبية احتياجات قاطنيها ، دون تحمل مشقة الوصول الى وسط القاهرة المكتظ .

٢ ـ كانت منطقة مصر الجديدة ثانية المناطق في نسبة انتشار التغريب ، بالعينة الفرعية الأولى ، حيث بلغت نسبة التغريب بها ٩٥١ر٩٪ ، بينما تراجعت هذه المنطقة ـ في العينة الفرعية الثانية ـ الى الترتيب الثالث ، بنسبة قدرها ٧٩٩ر١٠٪ من مجموع الأسماء المغربة .

٣ - تقاربت النسب المئوية للأسماء المغربية في مناطق : حدائق القبة ، شبرا والجيزة في العينة الفرعية الأولى ، وكانت نسب التغريب بها ٤٠٥٪ ، ١٦ر٥٪ ، ٣٧ر٥٪ على الترتيب.

وكذلك تقاربت نسب التغريب في المناطق الثلاث بالعينة الفرعيه الثانية ، ولكن مع اختلاف الترتيب : فقد بلغت النسبة في الجيزة ٥٩٧ر٦٪ ، وفي شبرا ٤٢٨ر٤٪ ، وفي حدائق القبة ٣٨٣ر٤٪

٤ - شغلت منطقة القلعة الترتيب السادس في نسب التغريب بالعينة الأولى : فقد بلغت النسبة فيها ٥٤٥ر٤٪ ، بينما تراجع هذا الترتيب في العينة الثانية إلى المرتبة السابقة ، وبنسبة قدرها ٥٧ر٣٪ من مجموع الأسماء المغربية بالعينة .

٥ - وجاءت منطقة الزمالك في المرتبة السابقة من حيث ترتيب النسب المئوية لانتشار التغريب بالأحياء السكنية في العينة الأولى ، وكانت نسبة التغريب بها ٨٠٨ر٣٪ ، بينما قفزت تلك المنطقة - في العينة الثانية - الى المرتبة الثانية وأصبحت نسبة التغريب فيها ٥٤٤ر١٥٪

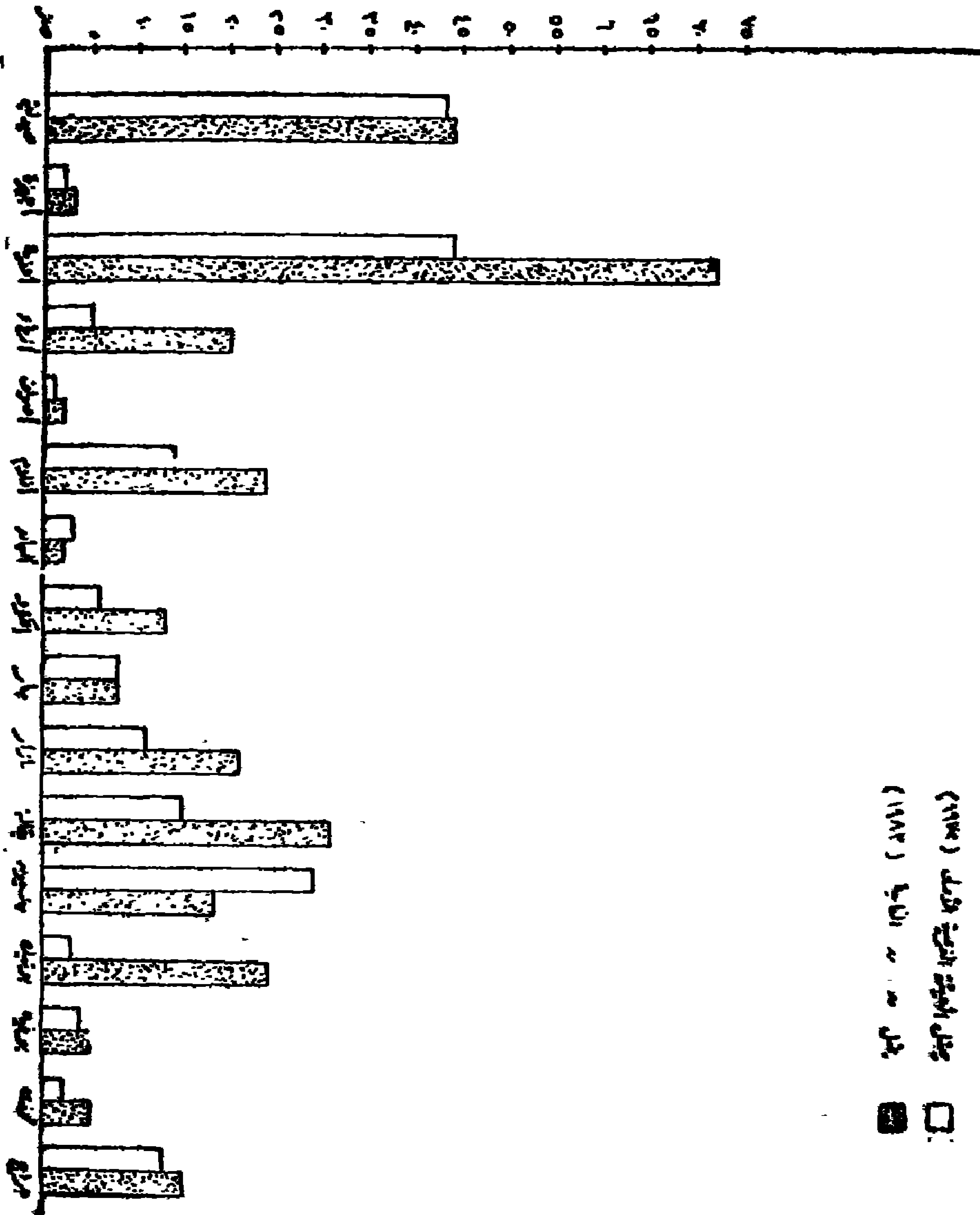
وهذا يؤكد - ايضا - ازدياد النشاط التجاري بنسبة كبيرة في أحياء هذه المنطقة ، خلال تلك الفترة ، الى جانب محاولة استرضاء الأذواق الأجنبية ، والتيسير على الأجانب - الذين يقطنون تلك المناطق - باستخدام أسماء أجنبية يسهل عليهم نطقها .

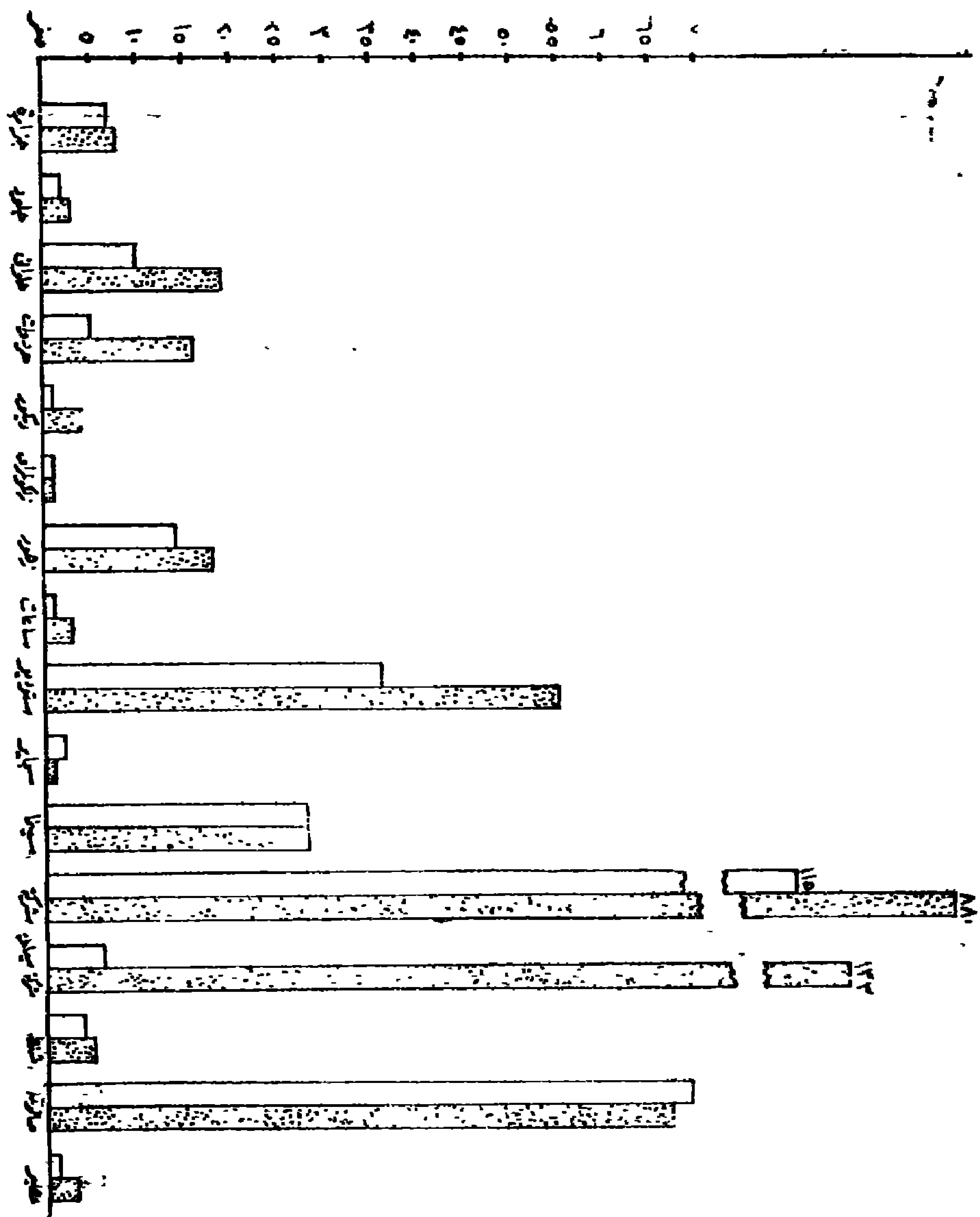
٦ - اتفقت العينتان على أن منطقتى حلوان ، ثم مناطق اخرى ، هما اقل المناطق السكنية استخداما للكلمات المغربية . ولكن العينتين اختلفتا فى ترتيب المنطقتين ، تبعا للنسبة المئوية لانتشار التغريب فيهما .

ففي العينة الأولى بلغت النسبة المئوية للتغريب في المنطقة الأخيرة ٤٥٧ر٢٪ وبلغت تلك النسبة في منطقة حلوان ٠٨٨ر٢٪ ، بينما بلغت نسبة التغريب - في العينة الثانية - لمنطقة حلوان ٨٩٢ر٢٪ ، وللمنطقة الأخيرة ٣٥ر٢٪

رسم بيـــانى

يقارن بين اعـداد الأسـماء المغربية لعينتى الدراسـة ، فى مجموعة الانشطة التى ظهر بها التغريب ·



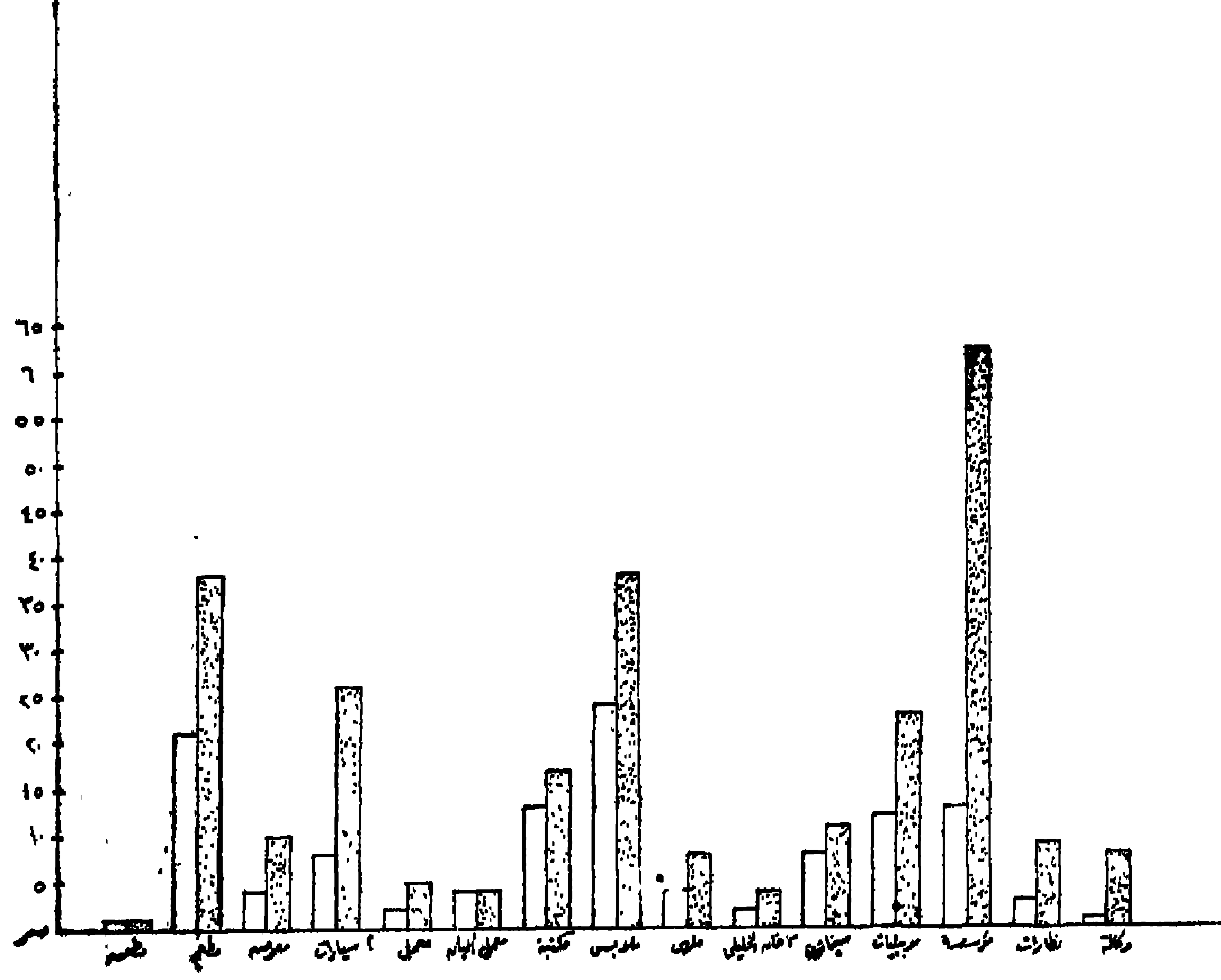


١٣٧

٨٥ ٨٠ ٧٥ ٧٠ ٦٥ ٦٠ ٥٥ ٥٠ ٤٥ ٤٠ ٣٥ ٣٠ ٢٥ ٢٠ ١٥ ١٠ ٥ صفر

فندقه | قطع غيار | قصاصين | قهوة | كاريو | كافتيريا | محل | مخبز | مسرح | مشغل | مصبغة | مطبخ تيكو | م. جوارب | م. ملابس | مصنوعات | مطبعة




٦٥
٦٠
٥٥
٥٠
٤٥
٤٠
٣٥
٣٠
٢٥
٢٠
١٥
١٠
٥
مطعم
معرض
سيارات
مكتبة
ملابس
مؤسسة
نظارات
وكالة

الاستخلاصات :

من العرض السابق لمشكلة الدراسة ، والنتائج التى اسفرت عنها ، يمكن الخروج بالاستخلاصات التالية :

١ ــ تتزايد نسبة التغريب يوما بعد يوم فى الشارع التجارى المصرى : فقد كانت النسبة المئوية للأسماء المغربة فى العينة الخاصة بعام ١٩٧٢ ــ قبل الانفتاح الاقتصادى ــ ٥٣ر٥٪ من مجموع اسمائها . بينما بلغت النسبة المئوية للأسماء المغربة الخاصة بعام ١٩٨٣ ــ بعد الانفتاح الاقتصادى بعشر سنوات ــ ١١ر٠٤١٪ من مجموع الأسماء بها .

وهذا يعنى ان النسبة المئوية للتغريب قد تضاعفت ــ تقريبا ــ فى الأنشطة التجارية المصرية ، خلال فترة زمنية تربو على عشر سنوات وهو ما يؤكد خطورة الظاهرة،ويحتم علينا التصدى لها،وتكثيف الجهود للحد من انتشارها .

٢ ــ تتفاوت درجة انتشار التغريب بين نشاط تجارى وآخر ، ومن حى سكنى الى حى آخر ، ويتضح ذلك فى عينتى الدراسة .

٣ ــ تتفق العينتان على ان اعلى نسب التغريب تظهر فى الأنشطة الفندقية والترفيهية ، والمتصلة بالأجانب . كما تتجلى اقل نسبة فى الأنشطة الحرفية وأنشطة الخدمات ، وتجارة المواد الغذائية والاستهلاكية .

٤ ــ اختلفت العينتان فى نسب التغريب لعدد من الأنشطة ، ابرزها :

(ا) الزيادة الكبيرة فى التغريب بعينة ١٩٨٣ عن عينة ١٩٧٢ ، بالنسبة للأنشطة : شركات ــ شركات السياحة ــ ملهى ــ وكالة ــ الكترو ــ بار ــ محلات متنوعة .

(ب) النقص الواضح فى التغريب بعينة ١٩٨٣ عن عينة ١٩٧٢ ، بالنسبة لنشاطى بنسيون وصيدلية .

٥ ــ تسود الظاهرة المناطق التجارية ، وقد اتفقت العينتان على ان

منطقة وسط القاهرة اكثر المناطق التى تتركز فيها ظاهرة التغريب ، وان اختلفت النسبة المئوية لانتشار التغريب بين العينتين فى هذه المنطقة .

وقد احتلت منطقة مصر الجديدة المرتبة الثانية للتغريب فى عينة ١٩٧٢ ، بينما تراجعت إلى المنطقة الثالثة فى عينة ١٩٨٣

كما اتفقت العينتان على قلة شيوع الظاهرة فى المناطق غير التجارية ، مثل منطقتى : حلوان والمنطقة الأخيرة (مناطق أخرى) .

خاتمـــة :

أبرزت نتائج الدراسة تزايد النسب المئوية للتغريب ـ بصورة كبيرة تقرب من الضعف ـ فى فترة لا تزيد كثيرا عن عشر سنوات .

ولنا أن نتخيل بشاعة الموقف ، اذا استمرت ظاهرة التغريب فى الانتشار بهذا المعدل ، حين يأتى يوم قريب نجد فيه أن الأسماء التجارية بالشارع المصرى تستخدم اللغات الأجنبية دون العربية ، ولا يربطها بالعربية غير استخدام حروفها فى الكتابة . وبذلك تنزوى اللغة العربية ، وتضعف مكانتها على أرضها ، بين ابنائها . وفى هـذا ما فيه من اضعاف لصرح اللغة العربية فى وطنها ، وزلزلة لبنيانها .

ومما ساعد على اتقاد جذوة الظاهرة صمت وسائل الاعلام عن نقدها ـ الا فيما ندر من كتابات بعض علمائنا المخلصين الغيورين على اللغة العربية وهى كتابات لا تمثل رأى الصحف التى نشرت بها ، وانما تعبر عن رأى اصحابها ـ بل ان وسائل الاعلام ، من صحف واذاعة مرئية وغير مرئية ، لم يكفها الصمت الذى خيم عليها تجاه التغريب ـ والذى شجع الظاهرة على السفور ، بعد ان كانت تتعثر فى استحياء ـ بل اضافت الى ذلك تشجيع هـذه الظاهرة على الانتشار ، بأن افسحت لها مجال الدعاية فى انشطتها ، فشاعت الأسماء المغرية على الألسنة ، واستساغتها الآذان ، والفتهـا عيون القراء ، وبذلك ساهمت وسائل الاعلام فى ترويجها ، وعملت على قبولها بين افراد الشعب .

وإذا أردنا أن نوقف النمو السرطاني لهذه الظاهرة .. فعلينا أن نحشد جهودنا لمقاومة زحفها الدءوب على مفرداتنا وتعبيراتنا العربيــة ، في اتجاهين متكاملين : أحدهما يحاول وضع حد لتدفق هــذا الســيل الجارف من المسميات الأجنبية الى الشارع التجارى المصرى ، وذلك عن طريق اصدار قانون يقضى بمنع استخدام الأسماء غير العربية للأنشــطة التجارية فى مصر ، ووضع عقوبة رادعة لمن يخالف هذا القانون .

والاتجاه الآخر يحاول تقليص نفوذ الأسماء المغربة التى وجدت من قبل ، بسن تشريع يلزم صاحب النشاط بأن تحمل واجهة نشاطه ترجمــة عربية واضحة على اللافتة التى تحمل اسم نشاطه :

وإذا كانت احدى الدول العربية ـ الكويت ـ قد أصدرت قرارا يلزم أصحاب المحال التجارية أن يكون اسمها مبدوءا بأداة التعريف العربيــة ، وقد كلف ذلك أصحاب الأنشطة الكثير لتعديل الاسم ، واعادة كتابتــه ـ فرأينا متجرا عنوانه (سلة الخضر والفاكهة) قد تغير الى (السلة للخضر والفاكهة) ـ دون أن يكون فى الاسم الســابق خروج على اللغة العربية ، فما أحوجنا فى مصر الى اســتصدار قرار مماثل ، يقضى بكتابة الاســم العربى الى جانب المغرب ، وبمثل حجمه ، حتى لا ينفرد الاسم المغرب بالسيطرة على الساحة .

التوصــــيات :

انطلاقا مما أسفرت عنه نتيجة الدراسة المقارنة ، بين حجم الظاهرة فى عامى ١٩٧٢ ، ١٩٨٣ ، وما أكدته من زيادة كبيرة فى نسبة الأسماء المغربة توصى الباحثة بما يأتى :

١ ـ سن قانون يمنع الترخيص ـ مستقبلا ـ لأى نشاط تجارى يحمل اسما أجنبيــــا .

٢ ـ فرض عقوبة رادعة لمن يخالف أحكام هــذا القانون ...

٣ ـ وضع تشريع يقضى بالزام أصحاب المحال التجارية ، التى تحمل

اسماء مغربة ، بكتابة الاسم العربى ــ المقابل للمغرب ــ على اللافتــة ، على أن يتماثل حجم الاسم العربى مع الأجنبى ، أو يزيد عنه .

٤ ــ تحصيل غرامة مالية ، تتكرر يوميا ، طيلة استمرار المخالفـــة للتشريع .

٥ ــ الزام وسائل الاعلام بالامتناع عن قبول المواد الاعلانية ، لأى نشاط تجارى يحمل الاسم المغرب دون العربى .

٦ ــ دعوة وسائل الاعلام الى تخصيص حملات دعائية متكررة ، للتوعية بأخطار التغريب ، والحث على مقاومته ، حرصا على لغتنا القومية وهويتنا العربيـة .

المراجـــع

المراجع العربيـة :

١ ــ أنيس ، د. ابراهيم

١٩٧٢ من أسرار اللغـة . القـاهرة : مكتبـة الأنجلو المصرية ــ الطبعـة الرابعة .

٢ ــ بشر ، د. كمـال

١٩٨٧ « التغريب فى اللغـة والثقافة » .. القاهرة : محاضرة فى مجمع اللغة العربية بتاريخ ١٩٨٧/٣/٢

٣ ــ تيمـور ، محمـود

١٩٦١ « معجم الحضـارة » . القاهرة : المطبعـة النموذجية . الطبعـة الأولى .

٤ ــ سيبويه ، أبو بشر عمرو بن عثمان

١٩٧٣ الكتاب (تحقيق عبد السلام هارون) . القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب الجزء الثالث .

١٩٨٢ الكتاب (تحقيق عبد السلام هارون) . القاهرة : مكتبة الخانجى ــ الجزء السابع .

٥ ـ كامل ، د٠ وفاء
١٩٨٠ جهود مجامع اللغة العربية فى القضايا اللغوية ٠ القاهرة : رسالة دكتوراه (غير منشورة) بكلية آداب القاهرة ٠
٦ ـ مجمع اللغة العربية بالقاهرة
١٩٣٦ محاضر الجلسات ٠ دور الانعقاد الأول ٠ القاهرة : المطبعة الأميرية ٠
١٩٦٢ البحوث والمحاضرات ٠ مؤتمر الدورة السابعة والعشرين ٠ القاهرة ٠
١٩٦٥ البحوث والمحاضرات ٠ مؤتمر الدورة الثلاثين ٠ القاهرة ٠
٧ ـ مدكور ، د٠ ابراهيم
١٩٦٤ مجمع اللغة العربية فى ثلاثين عاما ـ ماضيه وحاضره ٠ القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ٠
٨ ـ مطر ، د٠ عبد العزيز
١٩٨٦ « رياح التغريب تهب على الشارع المصرى » ٠ القاهرة : مقال منشور فى جريدة الأخبار المصرية ، بتاريخ ١٩٨٦/١٠/٣٠
١٩٨٧ فى النقد اللغوى ٠ الدوحة (قطر) : دار قطرى بن الفجاءة ـ الطبعة الأولى ٠
٩ ـ نصار ، د٠ حسين
١٩٨٦ « العربية لغتنا » القاهرة : مقال منشور فى جريدة الأهرام المصرية ، بتاريخ ١٩٨٦/١١/١٤ ، ص ٩ عمود : أسبوعيات ٠

المراجع الأجنبية :

Sa'id , Majed

1967 « Lexical innovation Through borrowing in modern standard Arabic » . Princeton near East papers No. 6 . Princeton University .

ملخص البحث

تشيع فى الشارع التجارى المصرى الآن ظاهرة التغريب ، ويبدو ذلك فى إطلاق أسماء أجنبية على المتاجر المصرية بدلا من الأسماء العربية ، مع كتابتها بالحروف العربية . وهــذه الظاهرة تشوه وجه الشارع المصرى ، وتحاول طمس ملامحه العربية .

وتهدف الدراسة الى التعرف على :

١ ـ حجم ظاهرة تغريب الأسماء التجارية بالقاهرة عام ١٩٧٢ ، ومقارنته بحجمها عام ١٩٨٣ .

٢ ـ مدى انتشار الأسماء المغربة بالأنشطة التجارية المختلفة بالقاهرة عام ١٩٧٢ ومقارنته بمدى انتشارها عام ١٩٨٣ .

٣ ـ مدى انتشار الأسماء المغربة بالأحياء السكنية المختلفة بالقاهرة عام ١٩٧٢ ومقارنته بمدى انتشارها عام ١٩٨٣ .

وخلصت الدراسة الى النتائج التالية :

١ ـ تتزايد نسبة التغريب يوما بعد يوم فى الشارع التجارى المصرى : فقد بلغ حجم الظاهرة ٥٣ر٥٪ من أسماء عينة عام ١٩٧٢ ، بينما بلغ حجم الظاهرة ٥٤١ر١١٪ من عينة ١٩٨٣ . وهــذا يعنى أن النســبة المئوية للتغريب قد تضاعفت ـ تقريبا فى الأنشطة التجارية المصرية خلال فترة زمنية لا تزيد كثيرا عن عشر سنوات . وهــذا يؤكد خطورة الظاهرة ، ويحتم علينا التصدى لهــا .

٢ ـ تتفاوت درجة انتشار التغريب بين نشاط وآخر ، ومن حى سكنى الى آخر .

٣ ـ تبرز اعلى نسب التغريب فى الأنشطة الفندقية والترفيهية ، والمتصلة بالأجانب وتبدو اقل بنسبه فى الأنشطة الحرفية ، وانشطة الخدمات ، وتجارة المواد الغذائية والاستهلاكية .

٤ ـ زادت نسبة التغريب بدرجة كبيرة فى ١٩٨٣ عنها فى ١٩٧٢ ، وذلك بالنسبة للأنشطة التالية : شركة ـ شركة سياحة ـ ملهى ـ وكالة ـ الكترو ـ بار محلات متنوعة .

٥ ـ قلت نسبة التغريب بصورة ملموسة فى ١٩٨٣ بالنسبة لنشاطى : بنسيون وصيدلية .

٦ ـ تسود الظاهرة المناطق التجارية . وقد اتفقت العينتان على ان منطقة وسط القاهرة هى المنطقة التى تتركز فيها ظاهرة التغريب . واحتلت منطقة مصر الجديدة المرتبة الثانية للتغريب عام ١٩٧٢ ، بينما تراجعت الى المنطقة الثالثة ـ بعد ان تقدمت عليها منطقة الزمالك ـ فى عينة ١٩٨٣ .

Developement of Westernization Phenomenon of the Commercial titles in the Egyptian streets. « A Comparative study of Cairo » .

Abstract :

The commercial titles in Cairo streets are tending to Westernization which means lexical borrowing from western languages. This phenomenon adds a strange touch to the streets.

The study aimed to calrify :

1 — The size of this phenomenon in the commercial field at 1972 , and compare it with its siz at 1983.

2 — The range of the phonomenon extension in different commercial activities of Cairo at 1972, and compare it with the same extension at 1983.

3 — The range of its extension in various resident districts of Cairo at 1972, and compare it with same extension at 1983.

Conclusions :

1 — The ratio of this phenomenon inceases gradually in Cairo commercial streets The percentage of the westernized names was 5 . 53% of the sample at 1972. It increased to 11, 041% of the sample at 1983.This means that the phenomenon had - nearly - dublicated within about ten years.

2 — Westernization spreads differently from a commercial activity to another, and from one resident district to another.

3 — The highest percentage of the phenomenon can be noticed in the hotel , pension & amusement activities, which are related to foreigners. The lowest percentage can be seen in the handiwork, serving, food and consuming commerce activities.

4 — The ratios of westernization incrased largely at 1983 in the following activities : company , travel agency, night club, agency, electro, bar and various shops.

5 — The phenomenon ratios decreased clearly at 1983 in both activities : pension and pharmacy .

6 — The phenomenon dominates the commedcial areas . In both samples westernization was concentrated in down town. position at 1972, but retreated to the Heliopolis had the second third - after Zamalek - at 1983.

The phenomenon is recessive in non commercial areas like Helwan and the last zone of the study .

أثر القراءات فى توجيه المعنى والاعراب

نجـاة الكوفى
كلية البنات ـ جامعة عين شمس

مقـــــدمة :

تشـهد المصادر اللغوية ان العربية من أوسع اللغات السامية انتشارا ، وادقها فى قواعد النحو والتصريف ، ولا غرو ، فالقرآن الكريم نزل بلسان عربى مبين ، وكان الباعث الأول على وضع علوم اللغـة وفى مقدمتها قواعد التنظيم والبنية وخصائص الأساليب ٠

هـذه القواعد التى تعد غرسا لعصور التدوين الأولى كانت من أهم مقومات الذاتية فى اللغـة الأدبية التى تسنمت ذرى الفصاحة والبيـان من قبل نزول القـرآن ٠

فشرع أوائل النحاة يولون وجوههم شطر هذه اللغـة ، يجمعون نصوصها ويستنبطون أحكامهم منها محتجين لتلك القواعد بالمسموع من كلام العرب الفصحاء ، وأحيانا يسوقون الشاهد من القرآن على تحفظ وكانهم يرهبون حرمة النص القرآنى ثم تتسع مصادر التقعيد النحوى لتشمل اللهجات التى كانت وراء اختلاف القراء ، وهنا يبرز دور القراءات فى وضع قواعد اللغـة ، والاستدلال على صحتها والحفاظ على كثير من اللهجات العربيـة ٠

والقراءات القرآنية موضوع مستفيض للعديد من الدراسات الصوتية واللغوية والنحوية والصرفية ، وحسبى فى هذا المقام ان اتوقف عند بعض الآيات التى وردت فى مجال الاستشهاد النحوى لأبين ما فيهـا من وجوه القراءات ، واحاول الكشف عن اثر ذلك فى توجيه المعنى والاعراب ٠

نون ، قاف ٠

والأحكام النحوية التى يحتج لصحتها بهذه الشواهد هى :

١ ـ تحريك الساكن الثانى فى المضعف المجزوم ٠

٢ ـ حذف الحركة الاعرابية لاجراء الوصل مجرى الوقف ٠

٣ ـ تنوين الممنوع من الصرف ٠

٤ ـ اعمـال (ان) المخففة ٠

٥ ـ اعمـال (ما) النافية فى الحجازية القديمة ٠

تحريك الساكن الثانى فى المضعف المجزوم

اذا التقى ساكنان فى كلمة أو كلمتين وجب التخلص من ذلك بحذف الأول أو تحريكه ، ولا يغتفر التقاء الساكنين الا فى موضعين :

الأول : ان يكون الساكنان فى كلمة واحدة والأول حرف لين والثانى

الثانى : ما وقف عليه أو قصد سرده من الكلمات مثل : بحر ، مدغما فى مثله نحو : الحاقة ، الصافات ، ودابة ٠

وقد اجتمع الحذف والتحريك فى قوله تعالى : (يا أيها المزمل قم الليـل الا قليلا)(١) حيث حذفت العين لفظا وخطا فى فعل الأمر (قوم) لالتقائها ساكنة مع سكون البناء ، ثم حركت الميم فى (قم) بالكسرة لالتقائها ساكنة مع همزة الوصل بعدها ٠

وقد يحذف الأول لفظا لا خطا اذا كانا فى كلمتين نحو : (فعلموا

---

(١) المزمل : ١

القرآن) فالمد الساكن في (تعلموا) يحذف لفظا لالتقائه مع همزة الوصل في القرآن .

وقد ذهب العلماء الى جواز تحريك الساكن الثاني ، ومن شواهد ذلك قوله تعالى : (لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده)(٢) .

قرىء قوله تعالى (لا تضار) بفتح الراء وضمها ، ونص الفراء في معاني القرآن على جواز الكسر(٣) .

والفعل المضارع من المضعف الثلاثي يجب فيه الادغام ما لم يجزم بالسكون ، فان كان مجزوما جاز فيه الفك والادغام ، ومن شواهد ذلك قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ...)(٤) قرىء (يرتد) بدال مشددة ، وقرأ « نافع » و « ابن عامر » (من يرتدد ..) بدالين وحجتهما اجماع القراء على فك الادغام في قوله تعالى من سورة البقرة : (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر) .

قيل : الاظهار لغة أهل الحجاز وهو الأصل ، والادغام لغة غيرهم(٥) .

والفعل المضارع في قوله تعالى : (لا تضار والدة بولدها ..) جاء مسبوقا بـ (لا) وهي عند جمهور القراء ناهية ، وعند بعضهم نافية ، ومن هنا يمكن توجيه حركة الآخر في الفعل على النحو التالي :

أما قراءة الفتح ، وهي أشهرها ، وبها قرأ عامة القراء من اهل الحجاز والكوفة والشام ، فوجهها أن تكون (لا) ناهية ، والفعل

(٢) البقرة : ٢٣٣
(٣) معاني القرآن : ١٤٩/١
(٤) المائدة : ٥٤
(٥) حجة القراءات : ٢٣٠

مجزوم بها وحركت الراء الثانية ــ على خلاف المألوف ــ لالتقاء سكون الجزم ، وسكون أول الحرفين المدغمين ، واختير الفتح لأنه أخف الحركات .

وأما قراءة الرفع ، وبها قرأ « ابن كثير » و « أبو عمرو »(٦) فوجهها أن تكون (لا) نافية .

وعند « الفراء » أن النفى على أصله في افادة معنى الخبر .

وذهب « أبو البركات ابن الأنبارى »(٧) الى انه نفى اريد به معنى النهى كما فى قوله تعالى : (واذ اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا)(٨) فهو فى معنى « لا تعبدوا الا الله » ، بدليل (وقولوا للناس حسنا) والنفى المراد به معنى النهى أبلغ من صريح النهى لما فيه من ايهام ان المنهى يسارع الى الانتهاء عما نهى ، فيصير فى حكم المخبر عنه(٩) ، والآية على قراءة الفتح والضم تنهى عن احداث الضرر بالوالدة من أجل ولدها ، أو تنفى حدوث ذلك .

وأما جواز كسر الراء ، فقد قال فيه « الفراء » : (والكسر فيه جائز على تقدير : لا تضارر والدة بولدها أباه ، ولا يضارر مولود له بولده أمه بكسر الراء الأولى)(١٠) .

وعليه فالفعل مبنى للمعلوم ، وكسر الراء الثانية دليل على أن الراء الأولى كانت قبل الادغام محركة بالكسر .

---

(٦) التيسير البقرة : ٢٣٣
(٧) البيان فى غريب اعراب القرآن ١٥٩/١
(٨) البقرة : ٨٣
(٩) البرهان فى علوم القرآن ٣٤٨/٣
(١٠) معانى القرآن ١٥٠/١

ويجوز عند « ابن خالوية » أن يكون الفتح والكسر فى (لا تضار) لالتقاء الساكنين ، فالفتح على أنه أخف الحركات ، والكسر على أصل ما يجب فى تحريك الساكن الأول • ويجوز فى الأمر من المضعف تحريك الآخر بجميع الحركات دما انضم أوله وأدغم آخره كقول « جرير » :

فغض الطـرف انك من نميـر   فلا كعبا بلغت ولا كـــلابا

فالضاد فى (غض) يجـوز فيهـا الضم اتباعا لحركة الفـاء • والفتح والكسر لالتقاء الساكنين(١١) قال « ثعلب » : (وزررت على قميصى) أى أدخلت زره فى عروته •••• (وازرر عليك قميصك) بضم الراء الأولى وسـكون الثانية اذا أمرته أن يفعـل دلك ، وكذلك (زره ـ وزره ـ وزره) بتشديد الراء وفتحها وضمها وكسرها أمر أيضا بفعـل ذلك مثـل (مد ومد ومد) وهى أمر من مد الحبـل وغيره اذا جره)(١٢) •

ويجوز فى المضارع المجزوم والأمر من المضعف اتباع اللام لحركة الفاء ما لم يفك الادغام • وهى لغة اشار اليها « السيوطى » فى معرض حديثه عن أنواع الاتباع ، فيقال فى الأمر (عض) بالفتح و (فر) بالكسر و (رد) بالضم وفى المضارع : (لم يعض) و (لم يفر) ، (لم يرد)(١٣) •

ومن يتأمل هـذه اللغة يجد أن حركة اللام جاءت فى الأصل تابعة للعين ـ على نحو ما ذهب « الفراء » فى تفسير كسر الراء فى (لا تضار) ،

---

(١١) الحجة فى القراءات السبع : ٢١٥

(١٢) فصيح ثعلب ، ص ٢٦٧ ط دار المعارف تحقيق ودراسة د• عاطف مدكور •

(١٣) الأشباه والنظائر ١٠/١

ثم صارت تابعة لحركة الفاء بعد ان نقلت اليها حركة العين ، فالمضارع من (ضر) (يضر) ، والأصل (يضرر) على قياس (ينصر) ، ثم نقلت حركة الراء الأولى الى الساكن الصحيح قبلها لأجل الادغام ، فصارت اللام ـ فى هذه اللغة ـ تابعة لحكم الفاء سماعا ، ولحكم العين فى القياس .



اجراء الوصل مجرى الوقف

قال تعــالى :

(انه من يتقى ويصبر فان الله لا يضيع أجر المحسنين)(١) ٠

قرأ « ابن كثير »(٢) باثبات الياء فى (يتقى) ٠ وسكون الراء فى (يصبر) ٠

وقرأ الباقون : (انه من يتق) بغير ياء ، مجزوما بأداة الشرط ٠

ويقف بعض المفسرين والنحاة عند قراءة « ابن كثير » محللين ومعللين كيما يوفقوا بين النص وقواعدهم النحوية ٠

وأبعد الأقوال عن التأويل ، أن اثبات الياء مع الجازم لغة لبعض العرب ، وهــذه اللغة ليست مقصورة على الشــعر كما قال أبو على(٣) ، بدليل قولهم (لم يرمى زيد) ٠

ومن شواهد ذلك قول الشاعر :

الم يأتيك والأنباء تنمى

وبمقتضى هــذه اللغة يكون فعل الشرط مجزوما بحذف الحركة ، و (يصبر) معطوفا عليه بالســكون ٠

ويقوى هــذا رأى « الفــراء » فى توجيــه قراءة « حمــزة » : (لا تخف دركــا ولا تخشى)(٤) ، اذ ذهب فى أحــد أقواله الى أن

---

(١) يوسف : ٩٠

(٢) حجة القراءات : ٣٦٤

(٣) البحر المحيط ٥/٣٤٣

(٤) طــه : ٧٧

(تخشى) فى موضع جزم ، لأن من العرب من يفعل ذلك(٥) واحتج بقول الشـــاعر :

قال لها من تحتها وما استوى هزى اليك الجذع يجنبك الجنى

حيث أثبت الياء فى (يجنيك) والقياس حذفها ٠

وقيل : الفعل (يتقى) مجزوم بحذف الياء التى هى لام الكلمة قياسا على المشهور ، وانما الياء الثابتة للاشباع ٠

وخالف بعض المفسرين والنحاة فى توجيه قراءة « ابن كثير » ، وذهبوا الى أن الفعل (يتقى) جاء مرفوعا وليس مجزوما ، و (من) فى الآية الكريمة اسم موصول بمعنى الذى ، وهـــذه لا يجزم الفعل بعدها ٠

وهنا يجد النحاة انفسهم أمام مخالفة نحوية جديدة وهى (سكون) الآخر فى الفعل المعطوف ، ولهم فى تخريج ذلك أقوال :

فمنهم من خرج السكون فى (يصبر) على أنه من باب العطف على التوهم ، كأنه توهم أن (من شرطية) ، ويتقى مجزوم(٦) ٠

ويلفت « السيوطى » الى أن العطف على التوهم اذا ورد فى القرآن الكريم عبر عنه بالعطف على المعنى تأدبا(٧) ، وشرط جواز هذا العطف صحة دخول العامل المتوهم ، ويحسنه كثرة دخوله ٠

وربما اعتمد « السيوطى » فى اختياره على تسـمية « سيبويه » قال : (ومما جاء على المعنى قول « جرير » :

---

(٥) معانى القرآن ١٦١/١ (٦) البحر المحيط ٣٤٣/٥

(٧) همع الهوامع ٢ ، ص ٢٧٨ من ط دار البحـــوث العلميـــة تحقيق د٠ عبد العال سالم مكرم ٠

جئنى بمثل بنى بدر لقومهم أو مثل أسرة منظور بن سيار)(٨)

كأنه قال هات مثل بنى بدر ، وعطف عليه (أو مثل) منصوبا ٠

وكذا أسماه « المبرد »(٩) ، واستشهد بقول « الفرزدق » :

قعود لدى الأبواب طلاب حاجة عوان من الحاجات أو حاجة بكرا

ومنهم من ذهب الى أن الفعل (يصبر) مرفوع لأنه معطوف على (يتقى) المرفوع ، وانما حذفت علامة الرفع كيلا تتوالى حركات الباء والراء والفاء ، وان كان ذلك من كلمتين(١٠) ٠

ونظير ذلك من كلام العرب قول « امرىء القيس » :

اليـــوم أشرب غير مستحقب اثمـــا من اللـه ولا واغـــل

حيث حذفت علامة الرفع من الفعل (أشرب) للتخفيف ، اجراء للمنفصل من كلمتين مجرى المتصل من كلمة ٠ وتفسير ذلك أن ضمه الاعراب لو ظهرت على الفعل فى بيت « امرىء الفيس » لتكونت كلمة ثلاثية على قياس (عضد) وهى (ربغ) ـ الراء والباء فى آخر (أشرب) والغين من كلمة (غير) التى تليها ـ فكما يجوز فى (عضد) التخفيف بسكون الوسط ، فانه يجوز فى (ربغ) التخفيف بحذف الضمة(١١) ٠

وتؤكد كتب التفسير والقراءات أن الحركة تحذف أو تختلس التماسا للتخفيف ، ويغلب أن تكون الحركة فى حشو الكلمة ، وقد تكون للاعراب أو البناء ، ومن الشواهد على حذف حركة البنية قراءة « ابن كثير » وأبى عمرو باسكان الراء فى قوله تعالى : (وأرنا مناسكنا) ، وقرأ « أبو عمرو » باختلاس الحركة ، قال « أبو حيان » : (والاختلاس

---

(٨) الكتاب ١٧٠/١ (٩) المقتضب ١٥٢/٤
(١٠) البحر المحيط ٣٤٣/٥ (١١) البحر المحيط ٢٠٦/١

حسن مشهور فى العربية ، والاسكان تشبيه للمنفصل بالمتصل كما قالوا
(فخذ) ، وسهلة كون الحركة ليست للاعراب)(١٢) ·

وجاء حذف حركة البناء فى قراءة « ابى عمرو » قوله تعالى :
(ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يوده اليك)(١٣) ، حيث قرأ
بسكون هاء الغائب المتصلة بجواب الشرط ·

وجاء السكون نصا فى قوله تعالى على لسان سليمان : (اذهب
بكتابى هـذا فالقه اليهم)(١٣) ·

وحذف « ابو عمرو » حركة الاعراب فى قوله تعالى :

(واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة)(١٤) ·

قرأ الجمهـور بضم الراء فى (يأمركم) ، وقرأ « ابو عمرو »
بالسكون والاختلاس(١٥) ·

كذلك قرأ « ابو عمرو » بسكون (النون) فى (يلعنهم) من
قوله تعالى : (أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون)(١٦) ·

وقرأ « الحسن » بسكون الثاء فى (يحدث)(١٧) من قوله تعالى :
(وكذلك انزلناه قرآنا عربيا وصرفنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو
يحدث لهم ذكرا)(١٨) ·

وقرأ الجمهور بظهور حركة الاعراب فى (بارئكم) من قوله تعالى :
(فتوبوا الى بارئكم) ، وروى عن « ابى عمرو » التسكين والاختلاس(١٩) ·

(١٢) البحر المحيط ٣٩١/١ (١٣) آل عمران : ٧٥
(١٤) النمل : ٢٨ (١٥) البقرة : ٦٧
(١٣) البحر المحيط ٢٤٩/١ (١٧) المحتسب ٥٩/٢
(١٨) طـه : ١١٣
(١٩) ، (٢٠) البحر المحيط ٢٠٦/١

ومنع « المبرد » التسكين فى حركة الاعراب ، وزعم أن قراءة ابي عمرو لحن ٠

ورد « ابو حيان »(٢٠) على ذلك بأن ابا عمرو لم يقرأ الا بأثر عن رسول الله ﷺ ، ولغة العرب توافقه على ذلك ، فقد ذكر « أبو عمرو » أن لغة تميم تسكين المرفوع من (يعلمه) ، اى تسكين آخر الفعل المضارع المرفوع بالضمة ، المتصل بضمير النصب ٠

والفعل فى قوله تعالى : (أنه من يتقى ويصبر) ، وفى شعر امرىء القيس ليس متصلا بضمير النصب ، والمحذوف هو حركة الإعراب التى اختلفوا فى حذفها ٠

وخير ما قيل فى التعليل لحذف الحركة ، انه من باب اجراء بعض الألفاظ فى الوصل مجراها فى الوقف عليها ٠ ويؤيد ذلك ما أورده « ابو حيان » فى قراءة قوله تعالى : (والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها) ٠ قرىء ولا يخفف باسكان الفاء(٢١) ٠

وقرأ « حمزة » و « الكسائى » قوله تعالى : (فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه) بحذف الهاء فى الوصل على انها هاء السكت ، وقرأ باقى السبعة باثبات الهاء فى الوصل والوقف ٠

قال « ابو حيان » : (والأظهر ان تكون الهاء اصلية ، ويحتمل أن يكون ذلك من اجراء الوصل مجرى الوقف)(٢٢) ٠

ومن ذلك قراءة : « الأعرج » : (فمن تبع هداى) بسكون الياء ، قال « ابو حيان » : (وفيه الجمع بين ساكنين كقراءة من قرأ (ومحياى) وذلك من اجراء الوصل مجرى الوقف)(٢٣) ٠

---

(٢١) البحر المحيط ٣١٦/٧ (٢٢) البحر المحيط ٢٩٢/٢

(٢٣) البحر المحيط ١٦٩/١

وقال الشـاعر :

أنا سيف العشـــــيرة فاعرفونى   حميــــدا قد تذريت السـنـــناما

فالالف من (أنا) تسقط فى الوصل ، لكن الشاعر اظهرها لأنه اجرى اللفظ فى الوصل مجرى الوقف عليه(*) .

وانما يقصد الى ذلك تنبيها الى دلالة اللفظ الذى يعطى هذا الحكم ، اى يجرى فى الوصل مجرى الوقف عليه .

والأخذ بهذا الرأى يجنب النص ما قد يتكلفه النحاة من تأويل وخلاف ، ويلفت الى تأثير حذف الحركة على المعنى المراد . فنية الوقف انما تكون لتمام الغرض كأن الشـاعر أراد بسكون الراء فى قوله (اليوم أشربْ) أن يلفت السامع الى الحدث الذى ينوى فعله فى ذلك اليوم .

وقياسا على هـذا يكون الغرض من سـكون الراء فى الفعـل (يصبر) من قوله تعالى : (انه من يتقى ويصبر) اثارة الانتباه الى فضيلة الصبر التى كان يتحلى بها اولو العزم من الرسل .

وقد قرىء (وجئتك من سبأ بنبأ يقين)(٢٤) ، بسكون الهمزة فى (سبأ) و (نبأ) قال « ابو حيان » : (ومن سكن الهمزة فلتوالى الحركات فيمن منع الصرف ، واجراء للوصل مجرى الوقف)(٢٥) .

وكأن المراد بنية الوقف التنبيه على أن الهدهد قد الهم علما لم يحط به نبى الله سـليمان على ما أوتى من فضل النبوة والعلم والحكمـة ـ والله تعالى أعلم .

(*) المنصف فى التصريف ١/١٠   (٢٤) النمل : ٢٢
(٢٥) البحر المحيط ٦٦/٧

تنوين الممنـوع من الصرف

اختلف النحاة فى تحديد المراد بمنع الصرف ، فقال بعضهم هو منع الاسم من الجر والتنوين دفعة واحـدة ، وقال آخرون بل المراد منع الاسم من التنوين ، ثم تبع الجر التنوين ٠

وحجة هؤلاء أن الجر فى الأسماء نظير الجزم فى الأفعال ، فلا يمنع الذى لا ينصرف ما فى الفعل نظيره ، وانما المحذوف منه التنوين وحده لثقل ما لا ينصرف لمشابهة الفعل ٠ ثم تبع الجر التنوين فى الزوال ، بدليل أن المرفوع والمنصوب انما يذهب منه التنوين لا غير ٠

ولست أهدف الى بسط الحديث عن احكام الممنوع من الصرف ، وانما اتوقف عند الألفاظ التى يجوز صرفها ومنعها من الصرف التماسا للعلل التى انبنى عليهـا الجواز ٠ ومنهـا ما كان من اسماء النساء والبلدان على ثلاثة احرف اوسطها ساكن مثل : هند ومصر ٠

وقد ورت (مصر) فى القرآن الكريم فى خمسة مواضع ، جاءت فى اربعة منها ممنوعة من الصرف ، قال تعالى :

- (وأوحينا الى موسى وأخيه ان تبوا لقومكما بمصر بيوتا)(١) ٠
- (وقال الذى اشتراه من مصر لامرأته اكرمى مثواه ٠٠٠٠)(٢) ٠
- (وقال ادخلوا مصر ان شاء الله آمنين)(٣) ٠
- (ونادى فرعون فى قومه قال أليس لى ملك مصر ٠٠٠٠)(٤) ٠

---

(١) يونس : ٨٧
(٢) ، (٣) يوسف : ٢١ ، ٩٩
(٤) الزخرف : ٥١

وجاءت فى الموضع الخامس على هيئة المصروف ، قال تعالى :

ـ (اهبطوا مصرا فان لكم ما سالتم)(٥) .

ومذهب « الفراء » أن أسماء البلدان لا تنصرف خفت أو ثقلت ، بخلاف أسماء النساء فانها اذا خفت جاز صرفها ومنعها ، قال : (أسماء البلدان لا تنصرف خفت أو ثقلت ، وأسماء النساء اذا خف منها شىء جرى(٦) اذا كان على ثلاثة أحرف وأوسطها ساكن مثل دعد وهند وجمل ، وانما انصرفت اذا سمى بها النساء لأنها تردد وتكثر بها التسمية فتخف لكثرتها ، وسماء البلدان لا تكاد تعود)(٧) (٨) .

من هنا وقف « الفراء » عند آية البقرة لتوجيه اثبات الألف فى قوله تعالى : (اهبطوا مصرا) قال : (فان شئت جعلت الألف التى فى مصرا) الفا يوقف عليها ، فاذا وصلت لم تنون فيها كما كتبوا (سلاسلا) ، و (قواريرا) بالألف ، واكثر القراء على ترك الاجراء فيهما .

وان شئت جعلت (مصر) غير المصر التى تعرف ، يريد اهبطوا مصرا من الأمصار .... والوجه الأول أحب الى ، لأنها فى قراءة عبد الله (اهبطوا مصر) بغير الف .... وتصديق ذلك انها فى سورة يوسف بغير الف)(٩) .

ويتفق الرأى ـ فيما قرأت ـ على منع الاسم الثلاثى من الصرف اذا

---

(٥) البقرة : ٦٧

(٦) أى انصرف ونون وهو اصطلاح كوفى .

(٧) أى تردد وتتكرر .

(٨) معانى القرآن ٤٢/١ ، ٤٣

(٩) معانى القرآن ٤٣/١

تحرك الوسط مثل (سحر) و (عدن) و (سبأ) ، وعلة ذلك أن الحركة تقوم مقام الحرف (١٠) ، قال « السيوطي » : (الحركات والحروف أصوات ، وانما رأى النحويون صوتا اعظم من صوت ، فسموا العظيم حرفا والضعيف حركة)(١١) ·

أى ان تحريك العين في الثلاثي يقربه من الرباعي فيعطى حكمه فى المنع من الصرف ، على نحو ما يزاد الحرف للالحاق ·

وقد ورد لفظ (سبأ) فى موضعين ، قال تعالى :

ـ (لقد كان لسبأ فى مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال)(١٢) ·

وجاء على لسان الهدهد قوله تعالى :(أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين)(١٣) ·

قرأ الجمهور لفظ (سبأ) فى الموضعين مصروفا ، وقرأ « ابن كثير » و « أبو عمرو » بفتح الهمزة غير مصروف فيهما(١٤) ، فمن صرف جعله اسما للحى أو الموضع أو للأب ، ومن منعه جعله اسما للقبيلة ·

ويمنع الاسم من الصرف اذا كان على صيغة منتهى الجموع ، ومنها فى القرآن الكريم لفظ (سلاسل) ·

وقد ورد اللفظ فى موضعين كان فى احدهما معرفا بـ (ال) ، وفى الثانى مجردا منها وهو موضع الاستدلال ، قال تعالى : (انا اعتدنا للكافرين سلاسل وأغلالا وسعيرا)(١٥) ·

---

(١٠) ، (١١) الأشباه والنظائر ١٠/١٧٣

(١٢) سبأ : ١٥

(١٣) النمل : ٢٧

(١٤) البحر المحيط ٦٦/٧

(١٥) الانسان : ٤

قرا « ابن كثير » و « ابو عمرو » و « حمزة » (سلاسل) ممنوعا من الصرف وقا ووصلا(١٦) موافقا لرسم المصحف ، وهو محض العربية لأن (فواعل) لا تتصرف فى معرفة ولا نكرة .

وقرا « نافع » و « الكسائى » : (سلاسلا) بالتنوين(١٧) .

وقرىء بالتنوين وصلا ، وبالألف المبدلة منه وقفا ، وهى قراءة « الأعمش » .

ونقل « ابو حيان » عن « الأحفش » ان ذلك لغة لبعض العرب ، قال : (وهذا على ما حكاه الأخفش من لغة من يصرف كل ما لا ينصرف الا (افعل من) ، وهى لغة الشـــعراء ، ثم كثر حتى جرى فى كلامهم)(١٨) .

وروى عن بعض الرجاز قوله :

والصرف فى الجمع اتى كثـــيرا حتى ادعى قوم به التخييـــرا

وعلى هـذا النحو يقرأ لفظ (قوارير) من قوله تعالى فى سـورة الانسان(١٩) (ويطاف عليهم بآنية من فضة وأكواب كانت قواريرا) (قوارير من فضة قدروها تقديرا) .

قرا « ابن كثير » رأس الآية منونا ، والثانى بغير تنوين ، وقرأ نافع والكسائى بالتنوين فيهما وصلا ، وبالألف فى الوقف اتباعا للمصحف .



---

(١٦) البحر المحيط ٣٩٤/٨

(١٧) حجة القراءات : ٧٣٧

(١٨) البحر المحيط ٣٩٤/٨

(١٩) الآية : ١٥ ، ١٦

اعمـــال (ان المخففـــة)

من الشواهد النحوية التى اختلفت فيها القراءات قوله تعـــالى : (ان الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم)(١) .

تقرأ الآية الكريمة بتشديد (ان) ، ورفع (عباد) خبرا لهـا .

وقرأ سعيد بن جبير بتخفيف (ان) ، وكسرها لالتقاء الساكنين ، ونصب (عبادا) خبرا لها . وتخرج هـذه القراءة عند جمهور المفسرين على أن المخففة نافية تعمل عمل (ليس) .

وخالف ابو حيان تخريج المفسرين ، لأن قراءة الجمهور تدل على اثبات كون الأصنام عبـادا أمثال عابديها ، وان النافيـة تدل على نفى ذلك ، فيؤدى الى عـدم المطابقة بين الخبرين وهو لا يجوز بالنســبة لله تعـالى .

وخرج هـذه القراءة على أن (ان) هى المخففة من الثقيلة واعملها عمل المشـــددة ـ مع ان اهمـــال المخففة افصـح من اعمالها ـ وحجتـه ان المخففة يجوز اعمالها فى غير المضمر بالقراءة المتواترة « وان كلا لمـا ليوفينهم ربك اعمالهم »(٢) .

وخرج نصب الخبر قياسـا على نصبه فى قول ابن أبى ربيعة :

اذا اسود جنح الليل فلتات ولتكن   خطاك خفافا ان حراسنا اسـدا

وأجاز ان يكون نصب (عبادا) على اضمار فعل ، والتقدير : ان الذين تدعون من دون الله تدعون عبادا ، وهكذا تتوافق القراءتان على معنى واحد(٣) .

---

(١) الأعراف : ١٩٤   (٢) هـود : ١١١

(٣) البحر المحيط ٤٤٤/٤

ويبدو لى ـ والله اعلم ـ ان اجماع المفسرين على ان (ان) فى قراءة ابن جبير هى النافيـة لا يؤدى الى تناقض فى المعنى كما صرح « أبو حيان » • بل ان اختلاف القراءتين جاء شبيها بأسلوب القصر او الحصر • فالمشركون ، منهم من عبـد الأصنام ، وهذه ليست عبادا امثالهم لأنها لا ترقى الى مسـتوى العقل والادراك ، ومنهم من أله الرسل وهم عبـاد امثالهم ، وهكذا يؤدى اختلاف القراءتين الى الاحاطة بكل ما عبدوه من دون الله •

وتوجيه المعنى على هذا النحو يخلى عن تكلف التقـدير او تخريج القرآن على القليل ، ومخالفة اجماع المفسرين ؛ وما خرج بالاجمـاع فلا نظر فيـه •

اعمال (ما) النافيـة فى الحجازية القديمة

اختلفت اللغتان فى اعمال (ما) النافية ، فأهل الحجاز يعملونها وبنو تميم يهملونها ، ولغتهم هى الاقيس ، وان كانت الحجازية افصح .

ومن الشـواهد التى وقع فيها اعمال (ما) صريحا قوله تعالى « ما هـذا بشرا »(١) ، وقرأ ابن مسعود برفع الخبر على لغة تميم .

ونقل عن « الزمخشرى » ان اعمال (ما) عمل (ليس) انما كان فى القدمى الحجازية ، قال ابو حيـان : « وانما قال القدمى لأن الكثير فى لغة الحجاز انما هو جر الخبر بالباء .... وعليه أكثر ما جـاء فى القرآن الكريم ، وأما نصب الخبر فمن لغة الحجاز القديمة .

وقال الفراء وهو سـامع لغة حافظ ثقة : لا يكاد اهـل الحجاز ينطقون الا بالباء »(٢) .

وما ذكره أبو حيان يفسر لدارسى النحو لماذا وقع اعمال (ما) صريحا فى ثلاثة مواضع فقط من كتاب الله .

ولا فرق بين قراءة النصب والرفع فى تفسير المعنى وان اختلف حكم الاعراب ، لكن تختلف الدلالة فى قراءة من زاد الباء فى الخبر وقرأ (ما هذا بشرى) . والمعنى أن النسـوة لما رأين يوسـف أكبرته ونفين ان يكون من العبيـد التى تباع وتشـترى ، وانما هو من صـفوة الملوك . ويرجع هـذا المعنى أن أبا عمرو بن العلاء قرأ (ان هـذا الا ملك كريم) بكسر اللام(٣) والله اعلى واعلم .

---

(١) يوسـف : ٣١

(٢) البحر المحيط ٣٠٤/٥

(٣) البحر المحيط ٣٠٤/٥

خاتمـــــة

يتضح مما سبق ان القراءات القرآنية كان لها دور كبير فى اثراء معانى القرآن الكريم ، واحيـاء اللهجات العربية التى تجيز :

ـ تنوين جميـع الأسماء الممنوعة من الصرف باسـتثناء افعـل التفضـيل .

ـ اعمال (ان) المخففة من الثقيلة ، ونصب الاسم والخبر بعدها .

ـ اتباع لام الفعل المضعف المجزوم لحركة الفاء ، وجواز تحرك اللام بجميـع الحركات ، وبقاء الادغام لغـة بنى تميم والاظهار لغـة الحجازيين كما فى قوله تعالى : « ان تمسكم حسـنة تسوهم وإن تصبكم سـيئة يفرحوا بها وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا » .

ـ اعمال (ما) النافية عمل ليس فى الحجازية القديمة وزيادة الباء مع الخبر فى الحجازية الحديثة وهو الاستعمال الشائع فى القرآن الكريم .

ـ تسكين آخر الفعل المضارع المرفوع بالضمة عند اتصاله بضمير النصب ، وهى لغـة تميمية حكاها ابو عمرو بن العلاء وشهدت لهـا القراءات المأثورة . وقـد حذفت الحركة الاعرابيـة من غير أن يتصـل الفعـل بضمير النصب لاجراء الوصل مجرى الوقف .

ـ اثبات حرف العلة مع الجازم ، واعراب الفعل بالحركات المقدرة .

المراجـــــع

- المصحف الشريف .

- البحر المحيط لأبى حيـان - مكتبة ومطبعة النصر الحديثـة (الرياض) .

- الأشباه والنظائر فى النحو لجلال الدين السيوطى - مكتبـة الكليـات الأزهرية . تحقيق : طه عبد الرءوف سـعد .

- البرهان فى علوم القرآن للزركشى - دار المعارف (بيروت) . تحقيق : محمد أبو الفضـل ابراهيم .

- الحجة فى القراءات السـبع لابن خالويه - دار الشروق (بيروت) . تحقيق : د . عبد العال سـالم مكرم .

- المحتسب فى تبيين وجوه شـواذ القراءات لابن جنى - المجلس الأعلى للشـئون الاسلامية . تحقيق : على النجدى ناصف ، عبد الحليم النجار - عبد الفتاح اسماعيل شلبى .

- المنصف فى التصريف لابن جنى - البابى الحلبى (مصر) . تحقيق : ابراهيم مصطفى ، عبد الله أمين .

- حجة القراءات لابن زنجلة - مؤسسة الرسالة (بيروت) . تحقيق : سعد الأفغانى .

- شرح شذور الذهب لابن هشـام . تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميـد .

- كتاب سـيبويه - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ م . تحقيق : عبد السـلام محمد هارون .

ـ كتاب الفصيح لابى العباس ثعلب ـ دار المعارف • تحقيق ودراسة • د• عاطف مدكور •

ـ معانى القرآن للفراء ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠ م • تحقيق : محمد على النجار •

ـ همع الهوامع للسيوطى ـ دار المعرفة (بيروت) ، ط دار البحوث العلمية ـ تحقيق : د • عبد العال سالم مكرم •

النمطيـة فى شـعر الغـزل

دكتـــــورة

مريم البغــــدادى •

النمطيــة فى شــعر الغــزل

ما زالت المحاورة الوجدانيــة بين الانســان وقلبه محور البحث ومنهلا من مناهل القيم الجمالية التى تحدد الملامح الخلقيــة والنفسية والحضارية والفكرية للشعوب والبيئات الانســانية على احتلاف رقعتها الجغرافيــة ، ذلك لأن العواطف المتشابهة والأفكار المتقاربة ترسم نظرة الانســان فى كل مكان للحيــاة والكون وما يعتورهما من ظواهر الموت أو التغير أو الدمار وما الى ذلك من أمور ترصد للفكر الانسانى جماعيته وتشــابهه فيما يتناول من موضوعات فنية فكرية ، وتحــدد مواطن المحاكاه والتعبير المســتقل لكل أديب ولون هــذا التعبير من خلال مؤثرات بيئية خاصة تطبع عمل الأديب بطابع محلى الاطار ، عالمى المضمون له كيانه الخاص ونكهته المميزة .

ولا شــك ان الأديب أو الشــاعر بفنية اداته التعبيرية يحدد مدى نجاح العمل الأدبى الراصــد للأفكار والفلســفات والعواطف كما يحــدد تنقله من بيئة الى اخرى ومن ثم تأثير تأملاته فى الكون وأخلاقيــاته تجاه الحيــاة والانســان وانتقال معانيه الروحيــة الى غيره من الأدباء ســواء كانت هذه الأخلاقيــات أو المعانى الروحيــة مستمدة فى الأصــل من تعاليم دينية أو مضامين نفســية بشقيها التشــاؤمى والتفاؤلى . وللتناول الفنى للموضــوعات الفكرية اهميــة كبيرة فى انتشــــار مــــذهب أدبى أو انحســاره اذ ان ســلطان القيمة الفنيــة يحكمه مــدى استغلاله للعلوم والمعارف ونجاحه فى اســتخدام الأدوات الفنية من خيــال واسلوب وايقاع لطرح هـــذه العلوم والفنون والموروثات على بســاط الفكر الانسانى فى اركان العالم على اختلاف مشــاربه . ولا يعنى هــذا تنازل كل أمــة عن ملامحها وشخصيتها الخاصــة وانما يعنى انســانية الأدب وعالميــة الفن بغض النظر عن الفروق بين الأســاليب والاجتهادات فى الرصد

ويخضع التأثير والتأثر عادة لمدى مصادفة فكر ما هوى فى نفوس الآخرين افرادا وشعوبا وموافقتـه لهذا الهوى ، ومن هنـا يبدأ الأخـذ والعطاء والتبادل وشـيوع مذاهب وافكار وهـذا ما نلمسـه فى رحلة الأدب العربى الى العالم القديم والمتمثل فى ملحمة جلجامش العراقى العربى ـ كما يقول البهبيتى(١) وغيرها من الآثار فى التراث العربى الأدبى القديم ورحلته فى مراحل متطورة ـ الى أوروبا فى العصـور الوسطى على سـبيل المثال .

وما دمنا بصـدد التأثير فانه لا بد من الاشـارة الى ان أرض العرب القدماء ، كانت النبع الثر الذى روى مواطنهم الجديدة فى العالم القديم بالعنصر البشرى والفنى والحضارى ، وليس جديدا ان نذكر ان العرب قد أمدوا المواطن الجـديدة لسكناهم بموجات بشرية متتابعـة ، هبط بعضها الى العراق وآخرون الى بلاد فنيقية وكنعان والى صـعيد مصر وشـبه جزيرة سـيناء والدلتـا والخليج العربى فكانوا بذلك حضارة تعود الى أصـل واحـد ولغة واحـدة رصـدها كثير من المؤرخين العرب والغربيين على حد سـواء وان كان هناك بعض الاختلاف فى تحديد زمن هـذه الهجرات وتنوع لغاتها الا أنها فى النهاية تشـير الى أن هؤلاء جميعا يعودون الى العرب البائدة وعرب العمق النجدى والجنـوبى للجزيرة العربية .

ويعود وجود العرب فى وادى الرافدين ـ المهجر الأول لهم ـ ووادى النيل الى اقدم العصور التاريخية يرجعها احمد سوسـة وغيره من الباحثين الى الألف الرابعـة قبل الميلاد(٢) وقد حمـل هؤلاء معهم « كتاباتهم ولغتهم التى يتحدث التاريخ عنها حديث عارف ، ثم يخبرنا بانهم بادوا وانهم هم الذين كانوا اصـل العرب ومعدنهم وان من دخل عليهم بعـد ذلك الجزيرة من اسماعيل وأبنائه انما هم العرب المسـتعربه »(٣) والبهبيتى يعود باصـل هؤلاء جميعا الى اليمن « فمن اليمن خرج المصريون

الأولون الى صعيد مصر » كما خرج منها الفنيقيون ، ولغة هؤلاء والمصرية القديمة متفرعتان عن الأصل اليمنى القديم « لا يكاد يفرق بينهما الا التلوين المحلى الطارىء على ذوات الأصل الواحد(٤) وعليه فلن الدماء العربية الواحدة احتضنت دعوة التوحيد فوجدت صدى فى المنطقة العربية كلها .

ولقد سجلت هذه اللغة العظيمة اجمل المضامين والأفكار والعواطف الانسانية التى سرى سحرها الى العالم كله عبر مراحل زمنية مختلفة ومتتابعة ضمن اشكال ادبية متعددة لعل أهمها الملاحم(٥) .

ولئن كان من العسير القطع بالحدود الزمنية لانواع وفروع هذا الأدب العربى القديم الا أن هناك بعض الملامح التى تشير الى ذلك ومنها ما يتعلق بالأدب العاطفى او شعر الغزل وهذا ما يهمنا هنا .

ولا شك أن العواطف الانسانية قد اخذت حيزا كبيرا فى الأدب العربى القديم وتناولتها اقلام كثيرة ورسمتها ابداعات فنية متعددة يتقدمها الشعر كفن تعبيرى ينبض بالحياة والحيوية وينقل لنا المعارف الانسانية والتجارب الذاتية أو الغيرية فى اطار فنى يخلصنا من ضغط العواطف أو يثيرها فينا ويحقق الفائدة من خلال اثارة اللذة والمتعة والناتجة عن تأثير الشكل الفني والمعتمد على التخيل والابداع من خلال الحس البصرى والذهنى .

ولعل عاطفة الحب لا تمثل عاطفة ذاتية مفردة وانما تمثل العاطفة الانسانية الجماعية التى تتكرر بصورة دائمة ومن هنا يثير شعر الغزل فينا متعة وبجدانية ولذة لا تعدلها لذة لقرب مضامينه من قلب الانسان فى كل مكان وزمان .

ولقد تصدى لتعريف عاطفة الحب المفكرون والأدباء واللغويون

والشـعراء واجتهدوا فى تحديد ماهيته فى المجالس العامه ، ومن ذلك ما كان من مجلس يحيى بن خالد البرمكى اذ قيـل فيـه ان العشـق ثمرة المشـاكلة وهو دليـل تمازج الروحين وهـو نفث السـحر وأخفى وآحر من الجمر يطبع على الأفئـدة وهو جرعـة من نقيع الموت وهـو حبـالة نصبها الدهر لأهل التخالص فى النوائب وهو ارق من السراب وادق من الشراب وصريعة دائم اللوعـة طويل الفكر يتلاعب به الأرق والقلق والشـكوى وعلة وقوعة كما يقول بقراط فى القلب ابتداء من خلال تعارف الأرواح وقـد ورد عن النبى عليـه السـلام قوله « الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف »(٦) ولا شك أن هذا التآلف بين روحى الرجل والمراة جعله الله وسيلة لاعمار الكون ، وهذا ما يشـير اليـه القرآن الكريم فى عـدة آيات منها قوله تعالى « يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها » وفى أخرى « ليسكن اليها » وفى ثالثة « وجعل بينكم مودة ورحمة » ومن هنا لابد ان يكون المنطلق(٧) .

ويرى احسـان عباس ان مجلس يحيى هذا صـورة من حـوار « المـأدبة » لافلاطون ، ويبـدو أنه كان معروفا على « نحو ما فى القرن الثالث الهجرى لدى المثقفين المسـلمين » وهو حوار دار بين سقراط وجلسـائه حـول عاطفة الحب وماهيتـه التى رسـم خطوطها وحدودها وآثارها كثير من الشـعراء الغزليين على مـدى التاريخ البشرى قبـل أن يفلسـفها المفكرون اليونان والعـرب(٨) والغزل ومترادفاته ومنها التشبيب والنسيب استغرق معظم الانتاج الأدبى والشعرى على وجـه الخصوص وتنقل بين المـادية الحسـية وبين الروحيـة السـامية وسـواء كان هـذا أو ذاك فان تصـورات الشـعراء لموضـوع الحب نابعـة من ولع النفس الانسـانية بالجمال ولا شـك ان الاحساس بالجمال واللذة يصاحب عمليـة التذوق ثم الابداع الفنى الذى يبرز على صـورة قصـيدة أو ـ

لوحة فنية أو أى ابداع يولد الاحساس بالمتعة حين يوافق النفس ويبهرها بتصوير العمليات الشعورية وتقريبها الى العقل بفنية آمرة ٠

وبعد ، فكيف استطاع الشاعر العربى القديم التعبير عن هذه العاطفة وأى نهج سلك اذا كان المفكرون وعلى رأسهم ستندال قد قسموا عاطفة الحب إلى أربعة أنواع هى الحب العاطفى او التأثرى الذى يمتاز بالقوة وشدة التعلق والحب - الاستلطافى النابع من الألفة والصداقة والجسدى وان كان مستكرها مستثقلا - والكمالى النابع من الترف والولع بكل جميل(٩) ؟

يشير موروثنا الحضارى والأدبى الى ان الغزل قد بدأ اول أمرة بالتغزل بالالهة بهدف التقرب اليها فى كل أوطان العرب القديمة فى وادى الرافدين ووادى النيل وفنيقية وشبه الجزيرة العربية ٠ ففى قصيدة لشاعر عراقى ترجع الى (١٦٠٠ ق ٠ م) موجهة الى الهة الحب والحرب عشتار نتبين أوليات هذا الغزل هناك وهى تقول « الاجلال لملكة النساء واعظم الالهة طرا ، تلك الرافلة فى أثواب البهجة والحب المملؤة حيوية وسحرا ومرحا نزفا وهى معسولة الشفاه ، الحياة فى فيها والمسرة تزيد وتعظم فى حضرتها ما أحلى مرآها بالنقب المرخاه على راسها وبقوامها الجميل وعينيها اللامعتين » مع انها « الهة مرعبة جميلة معا » وفى قصيدة بابلية أخرى هى سيدة جبارة « ايه يانجم الشقاء ٠ انك تجعلين الاخوة المتوائمين يقتتلون ولو انك تمنحين الصداقة الدائمة أيتها القادرة يا سيدة المعارك التى تقلب الجبار راسا على عقب(١٠) ٠

ويمكن تأكيد ذلك الأمر نفسه بالنسبة لغزل وادى النيل وها هو شاعر عاش فى فترة من الفترات الواقعة ما بين (١٥٧٥ - ١١٩٤ ق٠م) يتقرب الى الالهة عيارت بقوله « الالهة عيارت هى اللوتس المتفتح ، وفى أخرى « أيتها الربة الذهبية »(١١) وثالثة تقول « أنى اعبد الواحدة الذهبية

واتمدح جلالها انى اعظم سيدة السماء انى اقدم المدح لمحاتور والشكر لسيدتى(١٢) وعليه فيبدو ان ما ذهب اليه هانز شيدر من ان الأدب الفارسى اسبق من الأدب العربى فى احداث التاليف التركيبى بين الشعر الدينى والدنيوى او بين السماوى والأرضى قول يحتاج الى مراجعة وذلك لأننا لسنا نقيضه فى الفقرات السابقة ومن الملاحظ فى هذه النصوص التعبدية ان المتغزل بها فى العراق نجم ذو عينين لامعتين سماوية ساحرة الملامح ذات هيبة وسيادة ذلك السحر الذى انعكس على المرأة انعكاسا ربط بينها وبين النجوم ونلمس هذا فى وصف أم جلجامش لصديقة وشهقة جلجامش عليه اذ تقول « ذلك ٠٠ نجم السماء الذى انحنيت عليه كما لو كان امرأة » وها هى ايضا نجم ذهبى سماوية ذات جلال وسيادة فى مصر وهذا الغزل التعبدى ينطلق من مفهوم واحد وروح واحدة تمتد الى عرب الجزيرة لتعطى الملامح العربية التعبدية الفنية المشتركة فى مواطن العرب الثلاثة : العراق ومصر والجزيرة ٠

ولعل النصوص الغزلية التعبدية فى الجزيرة العربية تكاد ان تكون معدومة ساعد على ضياعها تحرج المسلمين من رواية كل ما يتعلق بالوثنية والقضاء عليها خوفا من اختلاطها بدين التوحيد الاسلامى الخالص مما ضيع علينا فرصة الحصول على نصوص تساعد فى رصد الملامح المشتركة للغزل الدينى الا ان بعض نصوص دينية وشعرية تلمح الى ذلك من بعيد ولنصل الى ما نريد فان صيغ التلبية لمعبودات ـ العرب القدماء تسعفنا فى الاشارة الى ملمح الغزل الدينى او التقربى ومن ذلك تلبية من نسك للعزى « لبيك اللهم لبيك ، لبيك وسعديك ، ما احبنا اليك » وقد كانت معبودة فى غطفان تعظمها قريش ولها بيت وسدنة ، فاذا عرفنا انها كانت عندهم تعرف بنجم او نجمة الصباح وكانت الهة دموية تقدم لها القرابين البشرية وغيرها عند ظهورها فى الفجر وانها كانت برغم دمويتها وملامحها القاسية راعية الاخصاب والموكلة بالخمر المقدس فاننا نلمح بهذا صفات عشتار العراقية وعشتاروت الفنيقية الكنعانية كما نلمح النجمة المصرية او ايزيس رمز الاخصاب والأمومة ٠٠

والعزى هى الزهرة و « كوكب الحسن » القدسية العزيزة والتى كانت تشترك فى الحروب عن طريق اثارة الحماسة وكان من اسمائها « نجمة السماء » واستار وعشتار وهنا تبدو العلاقة واضحة بينها وبين معبودة العراق من حيث الملامح والمكانة والتعلق بها والتقرب اليها بالغزل والشعائر المختلفة .

واذا عرفنا ان عشتار والتى هى الزهرة والزهرة هى العزى(١٣) ، كانت فى بابل والعراق كله وسوريا وفنيقية وفلسطين والجزيرة الهة العشق والحب والجمال عرفنا صلة الوصل بينها وبين الغزل وتشبيه المرأة بها ، اذ أن العرب حملوها معانى البياض والحسن والبهجة كما سماها المنجمون بالسعد الأصغر واضافوا اليها الطرب والسرور واللهو ووصفها بعضهم بملكة السماء التى اغوت الملائكة كما اغوت البشر .

وفى الميثولوجيا انها اغوت الملكين هاروت وماروت وتعلمت منهما الكلام الذى يصعدان به الى السماء فعرجت وجعلها الله ذلك الكوكب الجميل ويذكر عن عبد الله بن عمر انه كان يلعن الزهرة كلما رآها وقال هذه التى فتنت هاروت ، وما روت وهذا ان دل على شىء فانما يدل على أن هذا الاعتقاد البابلى لم يكن غريبا على أهل الجزيرة ولعل الشعر الغزلى الذى يذكرها مقترنة بالمرأة الفاتنة دليل مادى على ذلك ومن هنا أيضا جاءت عبادتها وتعظيمها وعلى كل ، فهى ابنة القمر عند عرب العراق القدماء وعرب الجزيرة والقمر كان من ضمن الثالوث المقدس « الشمس والقمر والزهرة » فى العالم العربى القديم كله بما فيه مصر والعراق والجزيرة وكنعان وفنيقية .

ويشترك الثالوث المقدس فى التحكم بفيوضات الطبيعة والاخصاب ومن هنا جاءت سطوته كما هو رمز الاشعاع والنور والجمال والبهاء والطمانينة .

والمرأة تسيطر على خاصتى الاخصاب والفتنة ومن أجلها كانت تقام بعض الحروب وهنا يرتبط الحب بالحرب فتكون المرأة هى السبب فى اقتتال الاخوة وخصومة الاصحاب ، أو ليست هـذه صفات عشتار العراقية وهى الفتنة كلها والفتنة تلوى بقلب الرجل وتفتن لبه ٠ فيهيم بالفاتنة فيهبها أجمل الصفات كما يهبها قلبه ويلقى عليها من أثواب الغزل ما يبرز اثر فتنتها عليه ، تلك الفتنة التى جعلته يقدم قلبه قربانا لحبها كما كان يقدم العربى قربانا من البشر أو الحيوان للعزى أو الزهرة أو كوكب الحسن وملكة السماء ونجم الشقاء الواحدة الذهبية نجم الصباح القاسية والجميلة معا(١٤) ٠

ونمطية النظرة الفنية عند الشاعر الجاهلى ترتبط ارتباطا وثيقا بمعتقدة وأطره الاجتماعية والنفسية واسباب البيئة المادية والمعنوية وتستحضر اللاوعى وتسخره فى رسم الصور الفنية والرؤية الشاعرية للحقيقة وتوصله الى اسلوب جذاب فى ابراز ما يريد بالوان يستقطعها من تفاعله وتذوقه لايقاعات الحياة المختلفة ٠ وانا لنرى الشاعر الجاهلى يجسد هـذه المقولة من خلال عشقة وغزله ٠

واول ما يطالعنا من هـذه النمطية الغزلية العقيدية تشبيه الحبيبة بالشمس فى حالتى الاقامة والرحيل فهى الشمس فى اشراقها اذا برزت للعاشق وهى الشمس فى غروبها اذا ارتحلت عن الديار ، يقول طرفة بن العبد :

ووجه كأن الشمس القت رداءها   عليه نقى اللون لم يتخدد

ويقول خفاف بن ندبه : « ووجها متى يحلل له الطيب يشرق »(١٥)
ولهذا الاشراق فى وجه الحبيبة يسجد العاشق سجوده للشمس :

شمس أذا طلعت سجدت جلاله   لجمالها وجلا الظلام طلوعها

وعليه فانها حوراء جيداء يستضاء بها « وكيف لاوفد :

قضى لها الله حين صورها الخالق ان لا يكنها سدف(١٦) ٠

ومن الطبيعى أن لا يجتمع ليل مع شمس كانت معبودة عند العرب منذ قديم الزمان فى حضن الوطن العربى كله وعلى امتداده ٠ كما كانت ذات التأثير المباشر على غلال الأرض وخيراتها وذات النور العالى التى تبهر عين المربى فيفيض قلبه بالخشية والاكبار لهذا الجمال والجلال فيهلل ويسجد لها تقربا وعليه فانه تحت سلطان الجمال يقع أسيرا متوسلا اليه بكل جميل من الصفات والنعوت التى تبدو وكأنها ترانيم دينية فى هيكل الشمس يقول النابغة الذبيانى فى وصف محبوبته :

كالشمس يوم طلوعها بالاسعد	قامت تراءى بين سجفى كلة
اودرة صدفية غواصها	بهج متى يرها يهل ويسجد
أو دمية من مرمر مرفوعة	بنيت بآجر تشاد بقرمد(١٧)

نمطية فنية حضارية سرت الى الشاعر الجاهلى من ثقوب الزمان فجاءت اليه من شاعر مصرى يربط بين حبيبته والشمس والنجوم اذ يقول :

« حبيبتى مفردة لا نظير لها   هى كنجمة الزهراء فى فجر

يوم العام السعيد ، انها تتحرك فى تلألؤ الكمال فضياؤها ساطع وجلدها منير » ٠

ويقول آخر « يا اجمل النساء ياضياء ياكاملة ، يانجما فى سماء العالم الجديد وكل العيون تتعقبها حتى بعد أن اختفت عن الأبصار » ٠

تركيز مستمر على وصف الحبيبة بالكمال والعلو وصعوبة الوصول اليها ذلك لأنها سماوية المكانة ساحرة الجمال ذات حبائل جذابة ٠

وتشبيه الحبيبة بالشمس والدمية فى شعر الغزل اكثر من أن يحد لمـا للشمس من تأثير عقيدى استغله الشـاعر فى تشبيه الحبيبة ليوضح صورتها وسطوة جمالها وتأثيره على قلبه وكثيرا ما كانت الدمية تقترن بذكر الشمس ولو علمنا ان ـ الدمى هي التماثيل والصور التي كانت توضع في محاريب العبادة الجاهلية ـ لعلمنا أن تشـبيه المرأة بهما له مدلول يشير الى ان المرأة لم تكن محتقرة كما تصور البعض ، بل كانت اقرب الى التقديس منها الى أي شيء آخر ولعل ذلك نابع من كونها العامل الفعـال في عملية استمرار الحيـاة الانسانية اذ انها الاخصاب والولادة المستمرة للاحياء ومن المعروف ان للشمس تأثيرا فعالا في عملية خصوبة الأرض والنبات وعليه تكون الشمس والمرأة قطبين للخصوبة كما انهما قطبا الجمال والرقة ، يقول طفيل الغنوى :

عـروب كأن الشمس قناعهـــــا اذا ابتسمت أو سافرا لم تبسم(١٨)

ويقول امر القيس واصفا حبيبته فى هودجها راحلة :

كأن دمى سـقف على ظهر مرمر كما مزبد السـاجوم وشيا مصورا

ويقـول الاعشى :

كدميـــــة صـــور محرابهـــا بمذهـــب فى مـرمـر مائـــر

ويقرن امرؤ القيس الدمية بالظبى فى قوله :

همـا نعجتان من نعاج تباله

لدى جؤذرين، أو كبعض دمى هكر (١٩)

واما طرفة فانه يقرن اسـنان الحبيبة بالشمس والاقحوان ليبين وضاءتها وبياضها .

ويقـول :

وتبســم عن الملى كأن منورا تـخلل حر الرمل دعص له ندى
سـقته اياه الشمس الا لثاتـه اسف ولم تكدم عليــه باثمد

ويقـول :

بادن تجـلو اذا ابتســـمت عن شـــتيت كاقاح الرمل غر
بدلتــه الشمس من منبتـــه بردا أبيض مصـفول الاشر(٢٠)

وهكـذا تمنح الشمس الحبيبــة الوضاءة فى الوجـه والبياض فى الاسـنان ثم هى تمنحها الرقة والرشاقة والجمال ولذا فهى تقرن بالغزال فى الوصف وفى اللغــة يقال للشمس غزالة ايضا عند طلوعها ويقال : « اتيته غزالة الضحى » .

يقول امرؤ القيس :

ومـاذا عليــه أن ذكرت أو نسـا
كغزلان رمل فى محاريب اقيال(٢١)

وهناك اخبار تشـير الى أن الغزال كان مقدسا عند العـرب وكان يوضع له دمى مع دمى النســاء فى المحاريب وأماكن العبــادة وهـذا يذكرنا بغزالى الكعبة اللذين وجدا فى بئر زمزم عند اعادة حفره(٢٢) .

وامرؤ القيس سباق الى الابداع فى الوصف ونراه هنا يربط بين الغزال أو الرئم وبين البياض ليرمز الى الجمال والوضاءة اذ يقول :

من البيض كالارام والادم كالدمى
حواضـنها والمبرقلت الروانى(٢٣)

ويستغل الشاعر الجاهلي اعضاء الغزال فيشبه عيون المحبوبة بعيونه وكذلك جيدها فيقول :

وجيد كجيد الرئم ليس بفاحش
اذا هي نصته ولا بمعطل
لاسماء اذ تهوى وصالك أنها
كذى جدة من وحش صاحة مرشق
اذ تستبيك بأصلتى ناعم
عذب مقبله لذيذ المطعم
وكأنما نظرت بعينى شادن
رشا من الغزلان ليس بتوءم(٢٤)

ومن الملاحظ ان الشاعر الجاهلي كان يستوحي الطبيعة ويستغلها في تشبيهاته فكانت صورة ملونة ناطقة حية كما نلاحظ أنه يربط بين رحيل حبيبته وبين رحيل الشمس ودائما هي غزال مضمخ بالعطر والمسك يقول أمرؤ القيس :

وحدث بأن زالت بليل حمولهم
كنخل من الاعراض غير منبق
وفوق الحوا ياغزلة وجآذر
تضمخن من مسك ذكى وزنبق
فأتبعتهم طرفي وقد حال دونهم
غوارب رمل ذى الاء وشبرق(٢٥)

صورة تعبدية كاملة الملامح واضحة يظهر فيها الغزلان والبخور والشمس الغاربة والنخيل وهذا الأخير من مقومات حياة العربى ولذا فقد نال النخيل بعض التقديس(٢٦) .

يقول امرؤ القيس :

او ما ترى اظعانهن بواكرا
كالنخل من شوكان حين صرام

ويردد ابو دؤاد الهذلى هذا المعنى بتشبيه الظعائن بالنخل فيقول :

وتراهن فى الهوادج كالغـز
لأن ما ان ينهالهن السهام
نخلات من نخل بيسان اينعن
جميعا ونبتهن تؤام (٢٧)

ومن المعروف ان النخلة كانت شجرة العزى المقدسة كما كان العرب يضعون على عنق التمثال الذى يجسدها القلائد وفى قول كعب بن مالك الأنصارى اشارة لذلك يقول :

وننسى اللات والعزى وودا
ونسلبها القلائد والشنوفا (٢٨)

وهنا نرى وصف الحبيبة مكتملا فهى شمس وضيئة وغزال رقيق مزين الجيد مضمخ بالعطر تزينه النضارة والشباب وهى نخلة يانعة ولعل هذه الصور جميعا تكشف عن البعد التعبدى والاسطورى فى الغزل الجاهلى وكأنه « صلوات فى محراب الالاهه »(٢٩) والاثارة الفكرية لرسم صورة المرأة وتصويرها تصويرا رمزيا لماح تنبع عند شاعر الغزل فى الجاهلية من صلته بالكون والحضارة البيئية التى برز فيها العامل الدينى كاهم عامل فى تعبيرهم عن الجمال ومن هنا كان حوارهم الغنى مع الكلمات والدلالات الحسية والمعنوية .

وايحاء الصور المجازية من خلال استنطاقها وربطها بالبيئة وقيمها الفكرية يسلط الضوء على القيم الفنية الجمالية التى اعتمدت على الرمز

والمجاز والخيال فى ابراز الصورة وتلوين الابداع عند شاعر الغزل الجاهلى واكثر ما يشد الشاعر من هذه الصورة والألوان هو الخيال وذلك الذى يجعل من المراة غزالا فاتن العيون والجيد وفى الوجه ساحر المقبل ، وملامح الجمال الساحر هذه يرسمها النابغة بقوله :

صفحت بنظرة فرأيت منها
تحيت الخدر واضعة القرام
ترائب يستضىء الحلى فيهما
كجمر النار بذر بالظلام
كأن الشذر والياقوت منها
على جيداء فاترة البغام
خلت بغزالها ودنا عليها
اراك الجزع أسفل من سنام
كأن مشعشعا من خمر بصرى
نمته البخت مشدود الختام(٣٠)

ان هذا الربط الشديد بين مواطن الجمال عند الحبيبة وبين الغزال والضوء والخمر لم يكن ربطا عاديا وانما هو الابداع ذو الملامح التعبدية والطقوسية التى نلمحها فى عبادة العزى أو نجمة الصباح وكان من عادتهم شرب الخمر والتضحية بالبخت أو غيرها امام بيت العزى تقربا اليها(٣١) صباحا وها هو امرؤ القيس يشير الى رهبة الموقف حين يصف نظرة الحبيبة :

اذا نال منها نظرة ريع قلبه
كما ذعرت كأس الصبوح المخمرا(٣٢)

هذا هو حال العاشق ساعة الوصال تسكره نظرة وتسحره التفاته وهو فى كل هذا يروم الوصول ولا يستطيع فالحبيبة متمنعة سامية بعيدة

المنال بعد نجم الحسن وزهرة الجمال، تلك التى لم تخلق للانجاب او اللمس وهى فى هـذا شـبيهة بعشتار البابلية وعشتاروت الكنعانية التى ولدت رمزا للغواية ولكنها « متمنعة لايطاها احد ولا تحمل حمل النساء »(٣٣) ويشير عمرو بن كلثوم الى هـذه الصفات التى هى صفات حبيبته بقوله :

ذراعى عيطل ادماء بكـــــر
هجان اللون لم تقرأ جنينـــا
وثديا مثـــل حـق العاج رخصـــا
حصـــانا من اكف اللامسينا(٣٤)

والبياض فى الناقة وطول العنق صفات متلازمة فى الحبيبة كما يلازمها التمنع وصعوبة الوصول والذى حاول امرؤ القيس تجاوزه رغم الخطورة اذ يقــول :

وبيضـــة خـدر لايرام خبا ها
تمتعت من لهـو بها غير معجل
تجاوزت احراســا اليها ومعشرا
على حراصا لو يسرون مقتلـــى
اذا ما الثريا فى الســماء تعرضت
تعرض اثناء الوشاح المفضل(٣٥)

ولا يفتا الشـاعر الجاهلى يسخر معارفه الفكرية والطقوسية كمـا يسخر الطبيعة بظواهرها المختلفة فى تجسيد خياله وصوره مما اعطاها كثيرا من الحيـوية والحركة ولقد قاده هـذا الى وصف رحيل الحبيبـة بالأدوات نفسها فنجد أبا دؤاد الايادي يبث همه فى هـذا الوصف فيقول :

هل ترى من ظعــائن باكرات
كالعــدو لى ســيرهن انقحام

ويصن الوجوه فى الميســــنانى
كمـــا صان قرن شمس غمــــام

ويقول امرؤ القيس فشبهتهم فى الآل لمـا تكمشوا = حدائق دوم وسفينا مقيرا(٣٦) ومن الجدير بالذكر ان بعض الأساطير العربية فى مصر والعراق والجزيرة العربية تصور الشمس سفينة تسير فى بحر وهنا يفهم معنى الربط بين رحيل الحبيبة وغروب الشمس ورحلتها وسط السماء ولعل النابغة يؤكد لنا هـذا الربط بقـوله :

حان الرحيل ولم تودع مهـــددا
والصبح والامســاء منها موعـدى(٣٧)

واذا انتقلنا الى الجانب الآخر من الوصف المـادى نجد امرؤ القيس يصف أعضــاء حبيبته بفنية ساحرة فهى مهفهفة بيضاء ذات صدر صقول كالمرآة جيدها جيد ظبى ابيض وشـعرها فاحم كثيف وخصرها لطيف لين وسيقانها مثل قصب البردى(٣٨) وهى كذلك عند النابغة كاملة الخلق كالغصن المتأود ذات خصر نحيل وصدر ناهد ممتلئة بضه مكتنزة المتنين ذات اصابع ناعمة لمياء الشفتين بيضاء الأسـنان كالاقحوان وذات مقبل عذب يشفى العليل كما يصور سـحر حديثها وتأثيره فى النفس فيقول :

لو انهـــا عرضت لاشـــط راهب
عبــــد الالـــه صرورة متعبـــد
لرنا لبهجتها وحسن حديثهـــــا
ولخاله رشـــــدا وان لم يرشـــد
بتكلـــــم لو تســـتطيع ســماعه
لدنت له أروى الهضــاب الصـخد

وهنا نلمس النمطية فى التطوير الحسى والمعنوى كما نلمس جذوره فى مصر وبابل قديما وها هو شــاعر عربى مصرى قديم من عهد الأسرة

الثامنة عشر (١٥٧٥ - ١٣٠٨ ق٠م) يصور هـذه الحسية ويربط بين الحبيبة والشمس وايزيس الهة الخصب والأمومة فيقول (حبيبتى مفردة لا نظير لها ٠٠ هى كنجمة الزهراء فى فجر يوم العالم الجديد انها تتحرك فى تلألؤ الكمال فغياؤها ساطع وجلدها منير وجهها زائع وعيناها مغريتان جذابتان على شفتيها تتلكا الكلمات المحرضة ٠ لكنها لا تتكلم اكثر مما يجب رقبتها رفيعة وصدرها ممتلىء ٠٠٠ انها ثقيلة الأرداف نحيلة الخصر انها كرية لا نظير لها ويقول آخر (ياأجمل النســاء ياضياء ياكاملة يابهجة فى سماء العالم الجديد) وكان يقال للشمس المعبودة (كاملة) - ٠٠ كل العيون تتعقبها حتى بعد ان اختفت عن الأبصار) ويقول ثالث من الأسرة التاسعة عشرة (الفجر يضىء جمالها) (والفجر ينشق عن جمالها) (حاجبها كفخ طيور وانا الأوزة التى تقع فى الحبائل) وآخر يسوقنا الى روح امرىء القيس والأعشى فيقول (انها ثقيلة الأرداف نحيلة الخصر) وآخر (آه من طرفك الجذاب ٠٠ وساقاك فوق كل جمال والالتفانية ساحرة وهكذا تستعبد الفتيان) (ويرتمون تحت قدميها) (لقد نفثت الحب فى أرواحهم وأصبحت قلوبهم عبيدا لها) (اما الذى يستطيع أن يحتضنها فطوبى له سيختارها العشاق زعيما لهم) (٣٩) ٠

ولا أظن أن ابن الملوح أو ابن ذريح أو حتى عمر بن أبى ربيعــة وبينهم وبين أسـلافهم قرون يتفرد بزعامة العشــاق او يحمل رايتهم مادام هؤلاء الأسلاف من الشــعراء العرب قد سبقوهم فى هذه الزعامة تلك الزعامة المســخرة لخدمة العشــق والعشــاق على امتداد مواطن القلب العربى وعبر أزمنته المختلفة ٠

نمطية هى اذن تتفاوت فى درجات التصوير والحيوية وتلتقى فى المعاناة النفســية وتدور حول محور هو المرآة مســتودع سر الحياة ٠

وتظهر الطوطميــة فى ذكرى الحبيبة الراحلة فتسفح الدموع يثيرها بكاء الحمام ويعتبر الحمام والغزال من طيــور - العزى - وحيواناتها

المقدسة وهما نفس شعائرها عند البابليين والسوريين والنبطيين(٤٠) ويقول ضابىء بن الحرث البرجمى :

بكيت وما يبكيك من رسم دمنه
مبنسا حمـــام بينها متظـــــللا

ويقول عنترة :

ســـأندب حتى يعلم الطير اننى
حزين ويرثى لى الحمـــام المغرد
كيف السلو وما ســـمعت حمائما
ينـــدبن الا كنت اول باكـى(٤١)

وليس البكاء وحده مما يصيب العاشـق بل ربما يذهب الحب بعقله ويستولى على لبه كيف لا ووجه الحبيبة هلال وبدر :

ووجـــــه يحار له النـــــاظرون
يخـــــالونهم قـــد اهلوا هـــلالا

ولهذا فان النســاء : « يقلن لاهل الحلم ضــلا بتضلال ؟ والى مثلها يرنو الحليم صبابة وكيف لا » ومن الحب جنون مستمر وعليه فقـد ذهبت سـليمى بعقلك كله » . اجل ان الحب جنون وخيل قالها سـويد بن ابى كاهل المـاخوذ بســحر حبيبته التى تجتذب الوعول من الجبال .

خبلتنــــى ثم لـــــم تشـــــفنى
ففـــؤداى كل اوب منتـــــرع
ودعتنــــى برقاهـــــا انهـــــا
تنزل الأعصـــم من رأس اليفــع

والرقى والسحر والفتنة وسلب عقل الرجل ادوات تعبيرية متلازمة كثيرة الورود فى شعر الغزل وهذا ما لمسناه في مصر والعراق والجزيرة ولعل ذلك كله يرجع الى أن للمرآة جاذبية لا ترد ولا تقاوم أليس هذا ما قاله شاعر المعلقة العربية الأولى حين وصف جلجامش انبهاره بصديقه انكيدو اذ يقول : « اما بالنسبة لي فقد كانت جاذبيته كحب امرآة » .

وهذا شاعر عراقى آخر يقول فى محاورة تعود الى عصر حمورابى العربى البدوى على لسان فتاة .

.. اعطنى القدرة يا عشتار لان اقدسه .. لان اسحره .. وان لا يكون لى منافسا .

ويؤكد شاعر عربى مصرى هذه الفاعلية لسحر المرآة فيقول :

« حينما انزل الى الماء .. يصبح ارضا تحت قدمى .. ان حبها يبث فى نفسى القوة انه رقية الماء بالنسبة لى » .

ولم لا وسحرها استطاع ان ينفث « الحب فى أرواحهم واصبحت قلوبهم عبيدا لها » أليست هى البدر الذى يؤثر فى سلوك الناس ؟؟ أليس هذا ما قاله شاعر مصرى قديم « قلبى يطير عندما افكر فى مقدار حبى ، ويستحيل على أن اتصرف كغيرى من البشر قلبى يهرب منى ، وتضطرب كل أمورى » « ويستحيل عندئذ كل شىء : العقل والحواس الى عطر شذى غريب ــ واذن فانها تلعب بالعقول والقلوب وها هو عنترة يصف حبيبته فيقول « لعوب بألباب الرجال » ذلك لانها اذا أسفرت بدر بدا فى المحاشد » و « هلال على غصن من البان مائد » « ولذا يسترحم هذا البدر فيقول :

يا عبل حبك سالب الباينا
وعقولنا فتعطفى ، لا تهجرى

لاننى « اغار عليك يا بدر التمام » « وحق لعنترة ان يغار فهى صنو للشمس والقمر .

اشـارت اليها الشمس عند غروبها
تقول اذا اسود الدجى فاطلعى بعدى
وقال لها البدر المنير : الا اسـفرى
فانك مثلى فى الكمال وفى السعد(٤٢)

وارتباط الحب وظهور الحبيبة وجمالها بالقمر والجنون استحضره لا وعى الشـاعر من باطن تراثه الدينى حيث كان من عقائد الانسان قديما ان القمر يؤثر فى سلوك الناس ويخرجهم من جادة التعقل « او يوصلهم الى الجنون »(٤٣) الى جانب انه كان رمزا للخير والخصب وقد احتل مكانة بارزة فى عبادة العرب البابليين والأشوريين وكذلك المصريين وعرب الجزيرة على امتدادها .

وذكر القمر يعيد الى اذهاننا ما قلناه من ان عشـتار ملكة الاغواء البابليـة السـاحرة والعزى نجمة الصباح وكوكب الحسـن الفاتنة كانتا ـ وهما واحدة باسمين مختلفين ـ ابنة القمر ، وهنا تتكرر النمطية فى التشبيه واسـلوب الغزل بالمرأة التى اكتسبت القداسـة والاجلال بحيث اصبحت ذات سـطوة على قلب الرجل ومن هنـا تنبع قوة التعلق بها فهى الجلال والجمال وكلاهما يأسر القلب وها هو ابن حزم يقول : ان النفس الحسنة تولع بكل شىء حسـن وتميل الى التصاوير المتقنة « وحب الجمال يقود الى العشـق والعشـق جنون كما يقول اخوان الصـفا او هو آفة كمـا يقول ابن كليب القيروانى ولكن « اى آفة اعظم من الحب ؟؟ » .

والعلاقة بين الجمال والحب علاقة ازليـة اذ ان الجمال هو المثير للحب وسـلطان الحب « يذل العزيز ويدله العاقـل » كما يقـول ابن حزم(٤٤) ويوافقه عنترة بقوله :

اذل لعبــلة من فرط وجـــدى
واجعلهـــا من الدنيـــا اهتمامى

ذلك لأنه « قد ملك الهوى منى زمامى » ورغم انه قادر على امتلاك امره غير ان « سلطان الهوى ماضى العزيمة » « والقلب فى قيد الغرام مقيد »(٤٥) وكثيرا ما يسرى الحب في الأعضاء سريان الدم وهذا ما يشير اليه شاعر مصرى بقوله « حبك يسرى فى جســدى كما تفعل الخمر » « واصبح مخمورا بغير شراب » اليس هذا ما قاله عنترة :

يا عبل .. حبك فى عظامى مع دمى
لمـا جرت روحى بجسمى قـد جـرى

ولهذا فهو يسرى لهيبا حارقا « يشعل فى عظامى » « فيشعل معه نار الشــوق فيجد فى المســير ليلقى حبيبته عبلة » وعدت اجد من نار اشتياقى « ويا له من شوق » يكتب اسطرا باقلام دمعى فى رسوم جنائى « رغم ان الدمع لا يطفىء هذه النار بل هى تظل فى الحشا تتوقد » وما دام الدمع لا يطفىء ناره فقـد يلجأ الى ارض الحبيبة عله يجـــد ما يخفف من حدة اللهيب :

والثـــم ارضـــا انت فيها مقيمة
لعل لهيبى من ثرى الأرض يبرد(٤٦)

وكيف لا ورؤيتها ترد الروح فى الميت بل ان مجرد حديثها يردها « اذا كلمت ميتـا يقوم من اللحد » وها هو عنترة يلتقى مع ســـلفه البابلى والمصرى ليبين لنـا تاثير صـوت الحبيبة فى نفســه ووجدانه يقول شــاعر مصرى على لســان فتاة « صوته يثير قلبى » « أو ليست الحياة من صنع صــوتك وصوتك باســم للحياة » فاذا جاءته الحبيبة وهو يحتضر فانها « تتحرك بعدها كل اطرافى » .

نمطية فنية ترتدى الوانا زاهيــة فاتنة تأسر القلب وتستولى على الاعجاب رغم مرارة الحب وعذاباته الدائمة بما يسببه من مرض قاتل احيانا ، جعل الشـاعر العربى المصرى يقول « زاد المرض وتناقلته الأطراف ولم أعد اعرف نفسى » ويقول آخر « وسيأتى الأطباء ويختلفون حول دائى وهى وحدها تعرف كل شىء عنــه » . وها نحن أمام اعتراف المنخل اليشكرى بمرضــه فى الحب « ما شف جسمى غير حبك » « ذلك المرض الذى يكســو عنترة كل يوم ثوبا جديدا » « وثوب سقامى كل يوم يتجــدد » « ويتبرم طرفه ويطلب من حبيبته ان تخفف من الغلواء لان ذلك ليس من شـيم الكرام :

لا يكن حبــــــك داء قاتـــلا
ليس هـــذا منـك ماوى بحـسـر

وأما أســماء بن خارجة فانه يستسلم للأمر الواقع ويرى أنه من الأجدى عــدم العتاب أو اللوم بل ايجاد وســيلة للشفاء من الحب فيســأل الأطباء : « ماذا دواء صبابة الصب » « ولكن عنترة يجد الدواء فى الصبر :

وحــــق هواك لا دوايت قلبى
بغير الصــــبر يا بنت الكـرام

والصبر أجدى للحفاظ على روحه لأن حبيبته عنده « مكان الروح من جســد الجبان »(٤٧) وكم هى غالية روح الجبان على نفسه واذن فحب عبلة معادل للروح بل ربما اكثر ولكن الحارث بن حلزة اليشكرى يرى أن الدواء فى اليأس اذ انه « لا يسليك كاليأس » ولكن أم الضحاك المحاربية تجمع بين انواع الداء كلها فى صيدليتها الشعرية حيث تقول :

ســألت المحبين الذين تحمــلوا
تباريح هذا الحب من سالف الدهر

فقلت لهم : ما يذهب الحب بعدما
تبوأ ما بين الجوانح والصدر
فقالوا : شفاء الحب حب يزيله
من آخر او نأى طويل على هجر
او اليأس حتى تذهل النفس بعدما
رجت طمعا واليأس عون على الصبر

اما ذا عز الدواء فانه الموت لا محالة وها هو طرفة يشير الى هذا الموت الذى حل بالمرقش « وان هوى اسماء لابد قاتله » ويشاركه عنترة بقوله « خليلى أمسى حب عبلة قاتلى » « فيا صديقى » « جرنى من غرام قاتل » وهل مجير غير الله :

الا قاتل الله الهوى كم بسيفه
قتيل غرام لا يوسد فى اللحد

ولعل الموت اهون من حب لا يفارق صاحبه وهذا رأى طرفه اذ يقول :

لعمرى لموت لا عقوبة بعده
لذى البث أشفى من هوى لا يزايله

وعليه فان امرأ القيس يحاول النجاة بأن يصرف « الهوى عنهن من خشية الردى » اما عنترة فلم يستطع وذلك لأنه :

رضيت بحبها طوعا وكرها
فهل احظى بها قبل الحمام

ولكن هيهات . وان كان سلفه المصرى يقول : « هى خير دواء وليس من طب سواها ، شفائى يأتى مع مقدمها ورؤيتها هى غاية ما أريد .... » .

وتعلم الحبيبة مكمن قوتها وسطوة حبها فتسوق الدلال لتلهب قلبه وتعرف ان الوسيلة لهذا دموعها وها هو امرؤ القيس يضع يده على موطن دائه وسر قوتها فيقول :

اغراك منى ان حبك قاتلـــى
وانك مهمـــا تأمرى القلب يفعـل
وما ذرفت عينـــاك الا لتضربى
بسهميك فى اعشار قلب مقتل(٤٨)

ودائما يبرز الملمح الدينى فها هى السـهام والأعشار والقلب والقربان وكأن للحب طقوسا مقدسة لا يجوز تجاوزها أو المساس بها ولكنها مع ذلك تتصل بخلجات النفوس الانسانية وعليه فكل ما يتعلق بها محبب وقديما قال ابن حزم « ان الحب مع ما فيه من المرارة والنكد وطول الحسرات والكمد مستعذب عند أربابه مستحسن عند أصحابه حلو لا تعدله حلاوة ولا تعد له مرارة وهـذا ما جعل عنترة يقول :

عذابك يا ابنـــة السادات ســـهل
وجـــور ابيك انصاف وعـــــدل
عسى الأيام تنعـــم لى بقـــرب
وبعـــد الهجر مر العيش يحلـــو

وها هى عشرقة المحاربية تصف معاناتها التى فاقت كل معـاناة للعشـاق فتقول :

جريت مع العشاق فى حلبة الهوى
ففقتهم سبقا وجئت على رسـلى
فما لبس العشـاق من حلل الهوى
ولا خلعوا الا الثيـاب التى ابلى

ولا شربوا كاسـا من الحب مرة

ولا حلوة الا شرابهم فضلى(٤٩)

ان هـذه المقارنات بين الصعب والسـهل وبين الجور والعدل وبين المر والحلو تعبير مباشر غير متكلف في رسم الحالات الشعورية المترابطة رغم تمايزها في الوصل والهجر الا ان القها العاطفي يكسو شـعر الغزل الوانا زاهية اخاذة لها ايقاع ووقع في النفس الانسانية التي تخضع لعاطفة الحب وتستجيب لنبضات القلب ذلك الحب الذي يزيد اتقادا كلما ازداد المحب حرمانا ويفتر كلما حظى بقدر كبير من القرب من الحبيب يقول هكسلي « حيثما وجدت القيود وضيقت على المحب وجد الحب الحقيقي لأنه قائم على الحرمان وحيثما كان الوصـل خفت حدة الحب »(٥٠) الا ان ذلك المنع والحرمان يقودان الى السهر والعذاب وتـخطي الأهوال للوصول الى طيف الحبيب وان تمنع في الحقيقة ذلك لأن الحب شجاع لا يخشى شيئا ولا يردعه تمنع يقول سويد بن ابي كاهل :

هيـج الشـوق خيـال زائـر

من حبيـب خفـر فيـه قـدح

آنس كان اذا ما اعتـادني

حال دون النـوم مني فامتنـع

وكذلك الحب ما اشـجعه

يركب الهول ويعصي من وزع(٥١)

ولعل الهجر والفراق اكثر مما يوقد نار المحب ويشعل شوقه وربما يقضي عليه كما قضى على عنترة فما لي بعد الهجـر لحم ولا دم « بل ربما يقتلني الفراق بلا قتال » « والموت رفيق الهَجْـر كما يقول ابن حزم وخوفا من هـذا فانه يشكو من الهجر سرا وعلانية ». شـكوى تؤثر في صلد من الحجر « ولئن كان عنترة يشكو فان امرؤ القيس اكثر جراة اذ يطلب من الحبيبة ان لا تغالي في هجرها » « ان كنت قد ازمعت صرمي

فاجملى » « ويحاول عبد الله بن عنمة الضبى ان يكون البادىء فى الهجر فيصطاده حبها « يريد الفؤاد هجرها فيصادها » ويتاكد امرؤ القيس من ان فراقه لا لقاء بعده فيودعها وداعا مؤثرا كوداع الحجاج عند تفرقهم بعد رميهم الجمار آخر ما يصنعون من طقوس الحج الجاهلية » عندها لا يجد عزاء غير البكاء :

فلله عينـــا من رأى من تفـرق
اشـــت وانأى من فراق المحصب
فعيناك غر يا جـدول فى مفاضة
كمر الخليج فى صفيح مصوب(٥٢)

ولكن هل يمنعه الفراق من الشوق ؟؟ يجيب زهير بن ابى سلمى بالنفى لذ انه « لا محالة ان يشتاق من عشقا »(٥٣) وهـذا من قليل ما يرضى به المحب المخلص فما « حظ عاشقها منه سوى النظر » وربما الخيال فقط :

ابا عبل لو ان الخيال يزورنى
على كل شـــهر مرة لكفانـــى
وبت بطيف منك ياعبل قانعـــا
ولو بات يسرى فى الظلام على خدى

الا أن « هواك قد جاز المدى وانا المعنى فيك من دون الورى » ورغم ذلك مسأظل على حبك مهما كان من امرك :

لعمـــر أبيك لا اســـلو هواها
ولو طحنت محبتهـــا عظامـــى

وبهـذا يكون قد سار على درب سـلفه المهرى اذ كان يرضى بكل عذابات الحب ويبخل الحبيبة بل الرضا باقل القليـل جنى وان غـدا « احدى جواريها .. بل ارضى بما هو اقل ، واقبل ان اكون خاتما مجرد

خاتم يزين اصبعها .. » اليس هذا ما قاله وتمناه الشعراء الجوالون ومنهم راهب دى مونتوتون الذى يقول : « انها تستطيع أن تجعلنى سعيدا إذا سمحت بشعرة فقط من شعرها الذى يتساقط فوق معطفها أو خيط من خيوط نسيج قفازها « وهذا مستوحى مما قاله شعراؤنا الغزلون فى العصر الاسلامى وما بعده ومنهم العباس بن الأحنف زعيم العاشقين ؟ اليست النمطية ظاهرة تسفر عنها قصائد الغزل عند الشعراء العرب وان اختلفت الصور والأدوات باختلاف العصور ؟(٥٤)

ان هذا الغناء بالحب عند الشاعر الجاهلى له امتداد فى عمق القلب العربى المصرى القديم يؤكده بعض الشعرية التى ترسم التحام الأرواح وتجعل قلبى الحبيبين « ينبضان معا » ولم لا وهى « عندما تتنفس فان قلبى هو الذى ينبض » ولعل هذا يذكرنا بصنيع اخوان الصفا ذلك الزعم الذى يقول « اذا تنفس كل واحد منهما – اى العاشقين – فى وجه صاحبه اختلط ذلك مع الهواء المستنشق ووصل بعضه الى مقدم الدماغ فاستلذ كل واحد ذلك التنسم او وصل الى الرئة ومن الرئة الى القلب وانتقل مع حركة النبض الى سائر الجسد واختلط بالدم واللحم » .

فاذا كانت هذه الفلسفة الطبية صحيحة هل يحق لنا ان نسال : ترى هل وصل هذا المضمون الى اخوان الصفا من خلال اطلاعهم على عالم المشاعر عند الشاعر العربى القديم فى مصر أم أن اللاوعى والملاحظة والتجربة هى التى دفعت بهم الى تنظير الحب بهذا الأسلوب وهذه الأدوات ؟؟

ومهما يكن من أمر فان هذا الغناء فى الحب يفرض التلاحم فى كل شىء فى الروح والطباع وعليه فان العاشق يحرص على هذا كل الحرص فان شعر ببعض الاختلاف راى التباعد أسلم ، وفى هذا يقول امرؤ القيس :

فان كنت قد ساءتك منى خليقة
فسلى ثيابى من ثيابك تنسـل

ان هـذا الحب السليم القوى المنسجم معنى وروحا والذى يطلب التوافق فى كل شىء يبحث عن الاخلاص والثقة رغم محاولة العذال أو الواشين التفريق بين العاشقين ورغم اطاعة طرف العاشقين لفساد الوشاة وهـذا حال علقمة بن عبده فيقول :

اذا الحـم الواشون للشر بيننـا
تبلغ رس الحب غير المـكذب
هم الأحبـة ان خانوا وان نقضوا
عهدى فما حلت عن وجدى ولا فكرى

مثالية فى الحب قوتها عفة وشرف متناه وكتمان وصون عرض وسمعة :

ابصرت ثم هويت ثم كتمت ما
القى ولم يعلـم بذاك مناجى
فوصلت ثم قدرت ثم عففت من
شرف تناهى بى الى الانضاج(٥٥)

وبعد فقد رصدنا لنمطية الغزل عند العرب قبل الاسلام فى مواطنهم المختلفة من خلال بعض النماذج الشـعرية التى بينت ان هؤلاء قد رسموا صورا جميلة واضحة صافية للحب فى شكليه : المـادى والعفيف وكانوا فى كليهما صادقين فى عواطفهم ومشاعرهم الملتهبة واضحين فى ابراز هذه العواطف والأحاسيس الدافئة والضارعة والتى تتراوح بين اللذة والعفـة تصقلها فيوضات الطبيعة وتمدها بالصور والتشابيه والألوان وقد ولد من هـذا كله شـعر آخاذ آسر محلى الأدوات انسانى المشاعر ذو قيمة فنية جمالية برز فيها عنصر الرمز الذى يملأ النفس بالحالات الشعورية المختلفة المتنقلة عبر الزمن والمسافات من خلال تجارب انسانية شـاملة تشير الى

اثر الجمال فى القلوب والنفوس وقد لخص ابن حزم هـذا الاثر فى رسالة « مداواة النفوس » فقال : « درج المحبة خمسة أولها الاستحسان وهو ان يتمثل الناظر صورة المنظور اليه حسنة او يستحسن اخلاقه وهـذا يدخل فى باب التصادق ثم الاعجاب وهو رغبة الناظر فى المنظور اليه فى قربه ثم الالفة وهى الوحشة اليه متى غاب ثم الكلف وهو غلبة شغل البال به وهـذا النوع يسمى فى باب الغزل بالعشق ثم الشغف وهو امتناع النوم والأكل والشرب الا اليسير من ذلك وربما أدى ذلك الى المرض أو التوسوس أو الى الموت وليس وراء هـذا منزلة فى تناهى المحبة أصلا »(٥٦) .

والآن .... الا يحق لنا ان نقول ان العرب سلفا وخلفا قد نظروا للحب ممارسة وقواعد بنمطية فنية فكرية تصورية وتصويرية رائعـة تملأ النفس وتستحوذ على الوجدان وذلك لأنها كانت تغنى للوجدان والقلب والروح فاستجابت لها كل روح واستجاب لها كل وجدان وبهـذا مهدوا لغيرهم الدرب ليسيروا عليه وليقولوا للانسان وللزمان ها هو أثر انسانية العرب وروحهم وفنهم الجميل مدرسة للجماليات المبدعة الخلاقة الرائدة .

« التعليقات والهوامش »

١ ـ المعلقة العربية الأولى أو عند جذور التاريخ ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ط ٠ أولى ١٩٨١ ، وذلك فى صفحات متفرقة يؤكد فيها على عروبة جلجامش كما ذكر انه ذو القرنين المذكور فى القرآن الكريم ثم يقول « ان القصيدة ـ هذه ـ منظومة باللغة العربية وهى تمر بمرحلة من مراحل تطورها الكثيرة » ويشير الى انه قد أفاض باثبات ذلك فى كتابه : المدخل الى دراسة التاريخ ٠

٢ ـ يؤكد احمد سوسه فى أكثر من موضع من كتابة تاريخ حضارة وادى الرافدين ، الجزء الأول ، دار الحرية للطباعة ١٩٨٣ ، بغداد ، ان اصطلاح « ساميين » كان يطلق قديما على العرب الحضر ، واما البدو فكان يطلق عليهم اصطلاح « اريبى او عريبى » انظر ٣٢٢ وكتابه « العرب واليهود فى التاريخ » ص ١٢٩ ط ٠ ثانية العربى للاعلان والنشر بدمشق ، تاريخ نشر بدون ، سلسلة الكتب الحديثة ، وانظر ايضا : جورجى زيدان فى « العرب قبل الاسلام ٢١٥ ، ٢٢١ ، دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٧٩ وتشير الدراسات الاثارية الى ان العموريين ـ وهم من قلب نجد وجنوبها الذين اوجدوا حضارة كنعان وفنيقية ـ انتشروا فى المنطقة الممتدة من ساحل البحر المتوسط الى الفرات منذ الألف الرابعة والخامسة قبل الميلاد ، السابق ١ : ١٧ ، دار الحرية للطباعة ببغداد ١٩٨٣ ، كما تشير الى ان لغتهم العربية الكنعانية القديمة (نفسه والصفحة نفسها) ويسوق زيد بن على عنان مثلا سمعه حين زار البصرة عام ١٣٣٣ هـ مفاده ان « نجد » أم والعراق داية « انظر كتابه : تاريخ حضارة اليمن القديم » ٤٥ ، السلفية بمصر ، ط ٠ أولى ١٣٩٦ هـ واحمد سوسه (السابق) ١ : ١٢ ، ١٨ ، ٢٣ ٦٢ والمعروف ان الاكاديين وهم عرب اقحاح كانوا فى العراق قبل الألف الرابعة ق٠م٠ وهم بذلك اسبق من السومريين ٠

٣ ـ السابق ١ : ١٤٣ ، ١٤٤ والحضارة القديمة ، دار وسنة نشر : بدون يذكر فيه أحمد كمال ان قدماء المصريين هم من اتباع (حورس)

العرب الذين تغلبوا على الوطنيين الافريقيين وقت نشأة الأمة المصرية وذلك منذ مبدأ التاريخ وعصر الروايات الأولى الذى يسميه اليونان خطأ بعصر الأرواح مع انهم كانوا بشرا على حد قوله ـ وقد استنبط البرهان على ذلك من أقدم الاثار من روايات مؤرخى اليونان ، ينظر ٣٨ ، ٣٩ ، كذلك المحبر لابن حبيب ٦٦٦ دار الآفاق بيروت ، تاريخ نشر بدون ، وفيه ذكر لفراعنة مصر العرب فى زمن ابراهيم الخليل عليه السلام (ق ١٩٠ ق.م.) مما يدل على عروبية مصر .

ف ـ انظر العادات وتقاليد الشعوب القديمة ، د. فاضل عبد الواحد وعامر سليمان ٤ ، ١٩٧٩ دار نشر بدون / العراق .

٥ ـ انظر : مروج الذهب ومعادن الجوهر لأبى الحسن المسعودى ١ : ٣٧٩ وما بعدها ، ط . ١٩٦٤ السعادة بمصر .

٦ ـ سورة الروم ٢١ ، النساء ١ ، الاعراف ١٨٩ ، الزمر ٦ ، النحل ٧٢ ، الشورى ١١ .

٧ ـ رسائل ابن حزم الأندلسى بتحقيقه ١ : ٢٣ وما بعدها ، ط . أولى ١٩٨٠ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت وايضا : الغزل فى العصر الجاهلى ، أحمد الحوفى ، ١٢٨ ط . ثانية نهضة مصر بالقاهرة ١٩٧٢ .

٨ ـ انظر : فلسفة الجمال فى الفكر المعاصر د. محمد زكى العشماوى ٧ وما بعدها ١٩٨٠ دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت .

٩ ـ انظر : الغزل فى العصر الجاهلى ، ١٥ .

١٠ ـ الحضارة الفينيقية ، ج. كونتنو ترجمة محمد عبد الهادى شعيرة ١٢٤ مراجعة طه حسين ، سلسلة المراجع الجامعية ، قسم الترجمة

والألف كتاب ١٩٤٨ مركز كتب الشرق الأوسط بالقاهرة .

١١ ـ المدخل الى تاريخ العراق القديم ، القسم الأول العراق القديم د. سامي الأحمد ١ : ٤٣٩ مطبعة الجامعة ١٩٨٣ بغداد ، العرب قبل الاسلام ٦٨ ، ٦٩ وفيه يشير الى عروبة حورابي العمليق وشعبه .

١٢ ـ مصر والشرق الأدنى القديم د. نجيب ميخائل ابراهيم ٤ : ٥٣١ ط . ثانية ١٩٦٦ دار المعارف بغداد .

١٣ ـ السابق ٤ : ٥٣٢ .

١٤ ـ اشعار الحب عند قدماء المصريين ، نقلها الى العربية د. ابراهيم شحاته ، المعارف بمصر ١٩٦٩ .

١٥ ـ السابق ١١ .

١٦ ـ السابق ١٣ وما بعدها .

١٧ ـ السابق ١١ وما بعدها .

١٨ ـ انظر :

١٩ ـ الأدب المصرى القديم أو أدب الفراعنة ١ : ١٥٣ ، ١٥٤ ط . اولى ١٩٤٥ لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة .

٢٠ ـ اشعار الحب ١١ وما بعدها ، وقصة الحضارة ، ول ديوارنت ١ : ١٤ ترجمة محمد بدران ط . ثالثة ١٩٦٥ لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .

٢١ ـ السابق ١١ وما بعدها .

٢٢ ـ رسائل ابن حزم ٣٢ .

٢٣ ـ اشعار الحب ١١ ، مصر والشرق الأدنى القديم ٤ : ٥٣٧ .

٢٤ ـ ملحمة جلجامش ن٠ك٠ ساندرز ، ترجمة محمد نوفل وفاروق القاضى ٢٥ دار المعارف بمصر ١٩٧٠ ٠

٢٥ ـ مصر والشرق الأدنى القديم ٤ : ٥٣٣ ٠

٢٦ ـ الأدب المصرى ١ : ١٧٤ وحتحور أو هاتور آلهة الحب والغزل ، انظر أصول الحضارات عبد العزيز عبد الغنى ٢ : ٣٠ ، ط ٠ أولى ١٩٧١ دار الفكر ، بيروت ٠

٢٧ ـ سيرة ابن هشام ١ : ٥٥ تحقيق محيى الدين عبد الحميد ، صبيح بالأزهر ١٩٦٣ والمحبر لابن حبيب ٣١٦ ، ٣١٥ دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، تاريخ نشر بدون ، وفى طريق الميثولوجيا عند العرب ، محمود سليم الحوت ٧٠ ـ ٧٦ ط ٠ ثانية ١٩٧٩ دار النهار بيروت والأساطير دراسة حضارية مقارنة د٠ أحمد كمال زكى ٧٧٠٧٦ ط ٠ ثانية ١٩٧٩ دار العودة بيروت والرمز الشعرى عند الصوفية د٠ عاطف نصر ، ط ٠ أولى ١٩٧٨ دار الأندلس بيروت ٠

٢٨ ـ انظر : فى طريق الميثولوجيا ٧٠ ، ١٥٣ وشعراء السعودية المعاصرون أحمد كمال زكى ٨١ ، ٨٢ أولى دار العلوم ١٩٨٣ الرياض دفاع عن الفلكلور د٠ عبد الحميد يونس ٨٥ ـ ٩٠ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ ، من الأساطير العربية والخرافات مصطفى الجوزو ١٠٢ أولى ١٩٧٧ دار الطليعة بيروت ، والأساطير عند العرب ١٢٤ ، ١٢٨ ، ١٣١ ، واسم المؤلف وسنة ودار النشر بدون ، والكتاب من مجموعة الجامعة الأردنية تحت رقم ٣٩٨ر٢ ع ٣٧٨٢١ ٠

٢٩ ـ يتخدد : ينكسر جلده ويتغضن فيطفىء رونقه ، انظر : أشعار الشعراء الستة الجاهليين ، من اختيار الشنتمرى ٢ : ٣٩٤ أولى ١٩٨٢ دار الفكر بيروت والاصمعيات ٢٢ ، رابعة ، دار المعارف بمصر ١٩٧٦ وديوان عنترة ٧٢ ٠

٣٠ ـ الاصمعيات تحقيق احمد محمد شاكر ، والسدف ، ظلمة الليل .

٣١ ـ اشعار شعراء الستة ٢ : ٢٠٣ والسجف هو الستر الرقيق المشقوق الوسط والاسعد برج الحمل ، يهل : يرفع صوته بالتكبير والحمد لله ، الدمية : التمثال ، نثار : تطلى بالشيد ، قرمذ : خزف مطبوخ .

٣٢ ـ ديوانه ، وشعراء السعودية ١٠٨ ، اشعار الحب عند قدماء المصريين نقلها الى العربية د. ابراهيم شحاته « دار المعارف بمصر ١٩٦٩ .

٣٣ ـ اشعار الشعراء ١ : ٦٣ ، ٩٢ وديوان الاعشى ، امرؤ القيس ، حياته وشعره للطاهر احمد مكى ، الرابعة ، دار المعارف بمصر ١٩٧٩ ، سقفة : دير بالشام ، المزيد : الذى علاه الزبد ، السنجوم : واد ، وصبغ أصفر تزين به الدمى وتبالة مدينة الى الجنوب من مكة هكر : مدينة فى اليمن .

٣٤ ـ اسعار الشعراء ٢ : ٣٩٤ ، ٤١٧ ، والثغر الالمى : الاسمر اللثة صفة مدح ، مذور : اقحوان نقى البياض .

٣٥ ـ السابق ١ : ٤٩ .

٣٦ ـ السيرة ١ : ٧٣ ، ٧٥ .

٣٧ ـ امرؤ القيس ١٨٧ والادم يضربن الى السمرة ، الحواصن : جمع حصان وهى العفيفة ، الميرقعات اللواتى يبرزن للرجال ، الروانى : الدائمات النظر .

٣٨ ـ اشعار الشعراء ١ : ٣٤ ، ٢ : ٤٦٥ والاصمعيات ١٣٢ والرئم الأبيض من الظباء ، نصته : رفعته ، المعطل : ليس فيه حلى ، تستبيك : تذهب بعقلك ، اصلتى : ثغر براق ، النعم : الشديد البياض ، شادن : ولد الغزال ، الجدة : الخطة فى ظهر الحمار تخالف لونه ، صاحة : مكان ، المرشق : الظبية المادة عنقها لتأمرك بنظرة .

٣٩ ـ امرؤ القيس ١٧٢ ، ١٧٣ والاعراض الاودية ، غير منبق ،

لم يخرج ثمرة ، غزلة : جمع غزال جاذر : ولد البقرة الوحشية ، غوارب : اوائل ، الألأ والشهرق : اسما شهر ٠

٤٠ ـ انظر : فى طريق المثولوجيا ١٠٩ ، شوكان : موضع كثير النخل ، صرام : صرم الشيء قطعه وصرام النخيل : جنى ثمره ، انظر : امرؤ القيس ١٧٢ ٠

٤١ ـ الاصمعيات ١٨٦ والشهام : الخمر وذبول الشفنين ، بيسان : مدينة فى فلسطين ، توأم جمع تواءم ٠

٤٢ ـ السيرة : ١ : ٥٢ ٠

٤٣ ـ شعراء السعودية ١١١ ٠

٤٤ ـ اشعار الشعراء ١ : ٣٤٩ ٠

٤٥ ـ ينظر : موسوعة الفلكلور والأساطير العربية شوقى عبد الحكيم ٤٨٥ وما بعدها ، الأولى ١٩٨٢ دار المودة ، بيروت ، وفى طريق المثولوجيا ١٥٢ وما بعدها وقد كان من عادتهم كما يقول نيلوس (٤١٠) ان العرب كانوا يضحون ناقة خالصة البياض وهم يعنون عند طلوع الشمس أو عند ظهور نجمة الصباح ينظر السيرة ١ : ٥٥ ٠

٤٦ ـ ديوانه ، والمخمر إلثمل ، وكانت الخمر من ضمن الطقوس الدينية يقول الاعشى :

وقابلها الريح فى دنها
وصلى على دنها وارتسم ، المحبر ٣٢١ ٠

٤٧ ـ انظر بحث احمد كمال زكى (التراث الأدبى بين اللزوم والتخطى) هامش ٤٥٢/٤٧ والمنشور بمجلة كلية الآداب جامعة الملك سعود ، المجلد الحادى عشر ، العدد الثانى ١٩٨٤ الرياض ٠

٤٨ ـ شرح المعلقات السبع للزوزنى ٢٠٣ ، ٢٠٤ والعيطل الطويلة

العنق من النوق ، الأدماء : البيضاء منها البكر : الناقة ، الهجان : الخالص البياض ، لم تقرأ جنينا : لم تضم في رحمها ولدا ، رخصا : لينا ، حصان : عفيفة ٠

٤٩ ـ السابق ٤٤ ، ٤٦ ، والثريا كانت آلهة عند العرب لأنها ـ حسب اعتقادهم ـ مانحة الغيث وأهميته معروفة لديهم ، انظر : في طريق المثولوجيا ١٠٠ وقد كان لآلهة العرب سدنة كما اشرنا سابقا ولها حمى وحرمة لا تطال ومن هنا نستطيع تفسير رمز الشعراء ومنهم امرؤ القيس بان بيت الحبيبة وخباءها يحرسه رجال أشداء لا يتركون فرصة لأحد للوصول أو التلاعب بحرمته وقدسيته والا تعرض للقتل ٠

٥٠ ـ الاصمعيات ١٨٦ ، اشعار الشعراء الستة ١ ـ ٦٢ ، العدولى هو السفين المنسوب الى عد ولى قرية في البحرين تنسب اليها السفن ، انقحام : ان يقتحم منزلا بعد منزل يطويه ، الميسانى : ضرب من الثياب نسبه الى ميسان وهو كورة البصرة وواسط ٠

٥١ ـ شعراء الشعراء الستة ١ : ٢٢٩ مهدد اسم الجارية الحبيبة ٠

٥٢ ـ ديوانه : المعلقة وفي كثير من قصائده ٠

٥٣ ـ شعراء الشعراء الستة ١ : ٢٣٠ ، ٢٣٢ والاشمط : الذى خالطه الشيب ، الصرورة : الذى لم يذنب مطلقا ، اروى : اناث الوعول ٠ الصخد : الملس ٠

٥٤ ـ موسوعة الفلكلور ٤٨٦ ٠

٥٥ ـ الاصمعيات ١٨٠ وديوان عنترة ٤١ ، ٥٨ ، ٦٠ ٠

٥٦ ـ امروء القيس في ديوانه وامروء القيس ١٩٣ ، شعراء الشعراء الستة ١ : ٣٥ / ٢ : ٤١٥ ، ٤٥٠ ، ٤٥٢ ، ديوان عنترة ٤٠ ، ٤٣ ، ٥٤ ، ٣٨ والمفضليات شرح الانبارى ٣٨٦ مطبعة اليسوعيين بيروت ١٩٢٠ ، المدخل الى تاريخ العراق القديم ، القسم الأول العراق القديم ٠ د٠ سامى

الأحمد ١ : ٤٣٩ مطبعة الجامعة ١٩٨٣ بغداد ، العرب قبل الاسلام ٦٨ ، ٦٩ ، وفيه يشير الى عروبة حمورابى العمليق وشعبه ، مصر والشرق الأدنى القديم ، د. نجيب ميخائل إبراهيم ٤ : ٥٣١ ط. ثانية ١٩٦٦ دار المعارف بغداد ، اشعار الحب ١١ وما بعدها وقصة الحضارة ، ول ديورانت ١ : ١١٤ ترجمة محمد بدران ط . ثالة ١٩٦٥ لجنة التاليف والترجمة والنشر بالقاهرة.

٥٧ ـ انظر دفاع عن الفلكلور ٨٦ .

٥٨ ـ انظر رسائل ابن حزم ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٤٤ .

٥٩ ـ ديوانه ـ ٤٨ ، ٥٤ ، ٤١ .

٦٠ ـ ديوان عنترة / ٤٨ ، ٥٤ ، ٤٩ ، ٥١ ، ٤١ ، اشعار الحب ١١ وما بعدها ، وقصة الحضارة ، ول ديورانت ١ : ١١٤ ترجمة محمد بدران ط . ثالثة ١٩٦٥ لجنة التاليف والترجمة والنشر بالقاهرة .

٦١ ـ الاصمعيات ٦٠ ، ديوان عنترة ٤١ ، شعر الشعراء الستة ٢ : ٤١٥ ، الاصمعيات ٤٨ ، ديوانه ٧٥ ، السابق ١١ وما بعدها . الأدب المصرى القديم ١ : ١٧٢

٦٢ ـ شعر الشعراء الستة ٢ : ٤٥١ ديوان عنترة ٤١ ، ٤٨ ، ٥٤ ، ٦٤ شعر الشعراء الستة ١ : ٥٠ / ٢ : ٤٥١ وتطور الغزل بين الجاهلية والاسلام شكرى فيصل ٥٥ ط . خامسة دار المعلم للملايين بيروت . وانظر ايضا : شاعرات العرب فى الجاهلية والاسلام ، بشير يموت ٦٤ ط . اولى ١٩٣٤ ، المكتبة الأهلية ببيروت ، السابق ١٣ وما بعدها .

٦٣ ـ ديوانه ٥٦ ، ٥٧ وانظر شاعرات العرب ١٠٢ ، اشعار الحب ١١ وما بعدها ، ومصر والشرق الأدنى القديم ٤ : ٥٣٧

٦٤ ـ الغزل فى العصر الجاهلى ١٣٧

٦٥ ـ المفضليات ٣٨٤ والخفر الحياء ، القدع : الرد ، الوزع : الترك والكف من كف يكف .

٦٦ ـ ديوانه ٥٨ ، ٧١ ، ٤٥ ، شعر الشعراء الستة ١ : ٣١ ، الاصمعيات ٢٢٦ امرؤ القيس ١٦٤ المجصب : موضع رمى الجمار بمنى ، الغرب : دلو ممتلىء بالمـاء ، المفاضلة : الأرض الواسـعة الجدول : النهر الصغير الصفيح : حجارة على جانبى الجدول ، مصوب : متحدر .

٦٧ ـ شعر الشعراء الستة ٢ : ٣،٠٤

٦٨ ـ ديوان عنترة : ٤٤ ، ٥١ ، ٦٤ ، ٤٨ ، ٥٥ ، انظر :

Tropbadours et Cours d' amour , J. LAFITTE - HOUSSAT, P. 89, que sais - Je ?? Presses Unirersitairess de France.

السـابق ١١ وما بعدها .

٦٩ ـ شـعر الشعراء الستة ١ : ١٦ ديوان عنترة ـ ٤٥ ، ٦٨ ، رسائل ابن حزم ٣٢

١ ـ رسـائل ابن حزم ٥٨

ـ اهم الأعلام والبلدان الواردة فى البحث ـ

١ ـ انانا : هى عشتار الالهة السومرية الهة الحب والخصب والحرب وكانت تسمى ملكة السـماء حامية أوروك ٠

٢ ـ انليل : اله الأرض والريح والهواء فى العراق القديم وكان حاميا لمدينة نيبور ٠

٣ ـ اور : تقع جنوبى بابل ولها تاريخ حافل ٠

٤ـ أروك : التوراتيـة والوركـاء الحديثـة وقـد كانت مدينة هامة فى القديم وبها معابد عظيمة لعشتار وغيرها كما كانت العدو التقليدى لمدينـة كيش واصبحت بعد الطوفان مقرا لاسرة من الملوك من بينهم جلجامش المشـهور ٠

٥ ـ تموز : أود موزى هو اله سومرى اله النباتات الميت الدى بكته عشـتار واصبح موضوعا للمراثى والأدعية ، ويروى انه كان زوجا لعشتار ٠

٦ ـ الزواج المقدس : عملية رمزية لدور الاله تموز فى علاقتـه بعشتار وفيه يقوم الملوك مقام تموز واهب الحياة بالاتصال بالكاهنة التى تقوم مقام عشتار مصـدر الحياة ليعيـد النشـاط الى الطبيعة وكان يتم ذلك فى احتفالات رأس السـنة البابلية فى الربيع وكانت تسمى احتفالات عيـد اكتيـو ٠

المماثلة والمغايرة فى العربيــة والعبرية

د . سعيد عبد السلام العكش

المماثلة والمغـايرة فى العربية والعبرية

د • سـعيد عبد السلام العكش
كليـة الآداب جامعة عين شمس

ان لكل لغة مجموعة صوتيه تتالف من مجموع حروفها الصـوتيه التى تزيد غالبا على حروفها الهجائية ، وبين هذه الحروف التى تتألف منها المجموعة الصوتية فى لغة من اللغات انسجام يقيم بينها توازنا يؤدى الاخلال ببعض أجزائه الى التغيرات التى تعيد التوازن والانسجام •

ومما يلاحظ ان هذه الأصـوات أو الحروف فى كل لغة ليست ثابته فقد تتغير بمرور الزمن أو لوقوعها فى وضـع خاص فى حالة التركيب • فان بعض اللغات يتغير عدد حروفها ويتبدل لفظ الكثير من كلماتها • فالحروف اللثوية مثلا فى اللغة العربية (ث ، ذ ، ظ) انتهى بها الأمر الى الزوال فى كثير من اللهجات العربية العاميه ، وابدلت غالبا بالتـاء والدال والضاد أو الزاى المفخمة • وكذلك حال الجيم التى أصابها بعض التغيير فى بعض اللهجات العربية(١) •

وقرر اللغويون ان التجاور الذى يقع بين الأصوات الساكنه أو بين أصـوات اللين هو السر فيما قد يصيب بعض الأصوات من تأثر(٢) • ومن أهم ما سـجله الباحثون من ظواهر التفاعل بين أصـوات الكلمة ظاهرتين لغويتين ، ينجم عنهما تغير فى بنية الكلمة • هاتان الظاهرتان هما المـاثلة (أو المشـابهه) والمغايره (أو المخالفة) ، وسنشرح الظاهرتين فى اللغتين العربية والعبرية ونفسر فى ضوئها بعض الأمثلة •

المماثلة : הִדָּמוּת ([illegible])

المماثلة هى تأثر الأصوات المتجاورة بعضها ببعض تأثرا الى التقارب فى الصفة والمخرج تحقيقا للانسجام الصوتى ، وتيسيرا لعملية النطق ،

---

(١) محمد المبارك ، فقه اللغة ، دمشق ١٩٦٠ ، ص ٣٨

(٢) د • ابراهيم انيس ، الأصوات اللغوية ، القاهرة ١٩٨٤ ، ص ١٧٨

واقتصادا فى الجهد العضلى ، والمماثلة ظاهرة شائعة فى كل اللغات بصفة عامة غير أن اللغات تختلف فى نسبة التأثر وفى نوعه(٣) .

والمماثلة كما تحدث بين الأصوات الصامتة ، تحدث كذلك بين الحركات ، كما تحدث أيضا بين الأصوات الصامته والحركات . *.

وقد تناول سيبويه ما يحدث من تأثر الأصوات المتجاورة بعضها ببعض وسمى هذه الظاهرة بالمضارعة وعبر عنها بقوله « هذا باب الحرف الذى يضارع به حرف من موضعه والحرف الذى يضارع به ذلك الحرف وليس من موضعه » الصاد الساكنه(٤) اذا كانت بعدها الدال نحو مصدر واصدر والتصدير ، حيث ابدلت الصاد زايا مفخمة لان الزاى « اشبه الحروف بالدال من موضعه » وهى « مجهورة غير مطبقة » ولكنهم « لم يبدلوها زايا خالصة كراهيه الاجحاف بها للاطباق » و « سمعنا العرب الفصحاء يجعلونها زايا خالصة » وذلك قولك فى التصدير : التزدير ، وفى الفصد : الفزد ، وفى اصدرت : أزدرت(٥) .

ويعلل سيبويه لهذه المضارعة او هذه المماثلة - كما اصطلح عليه اللغويون المحدثون - بقوله « وانما دعاهم الى أن يقربوها (أى الصاد) ويبدلوها (زايا مطبقة) ان يكون عملهم من وجه واحد ، وليستعملوا السنتهم فى ضرب واحد(٦) .

وقد عالج ابن جنى هذه الظاهرة بعد سيبوية وسماها الادغام

---

(٣) نفس المصدر ، ص ١٧٨

* Noscati, An introdacing to comp. Crommar Cermany 1969, p. 56.

(٤) قال سيبويه : « فان تحركت الصاد لم تبدل ، لانه قد وقع بينهما شىء (اى صوت اللين) وهذا يوافق عليه اللغويون المحدثون .

(٥) سيبويه ، الكتاب ، تحقيق عبد السلام هارون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٤٧٧ ، ٤٧٨ .

(٦) نفس المصدر .

الأصغر ، وهو عنده تقريب الحرف من الحرف وادناؤه منه من غير ادغام يكون هناك . وينقسم هذا التقريب عنده الى :

١ ـ تقريب فى الأصوات الساكنة .

٢ ـ تقريب فى أصوات اللين .

ويقول ابن جنى فى التقريب فى الأصوات الساكنة : « من ذلك ان تقع فاء (افتعل) صادا أو ضادا أو طاء فتقلب لها تاؤه طاء ، وذلك نحو : اصطبر ، واضطرب ، واطرد ، واظطلم فهذا تقريب من غير ادغام . ويعلل ابن جنى ما فى اطرد من الإدغام بأن « ادغامه وقع التقاطا لا قصدا(٧) وذلك ان فاءه طاء فلما ابدلت تاؤه طاء صادفت الفاء طاء ، فوجب الادغام لما اتفق حينئذ ، ولو لم يكن هناك طاء لم يكن ادغام »(٨) .

ويضيف ابن جنى « من ذلك ان تقع فاء (افتعل) زايا أو دالا أو ذالا ، فتقلب تاؤه لها دالا كقولهم ، ازدان وادعى ، وادكر واذدكر فيما حكاه ابو عمرو » . « من ذلك ان تقع السين قبل الحرف المستعلى فتقرب منه بقلبها صادا وذلك كقولهم فى سقت : صقت ، وفى السوق : الصوق ، وسبقت ، وفى سالغ (٩) وساخط : صالخ صاخت ، وفى سقر :صقر »(١٠) . ومنه أيضا « تقريب الحرف من الحرف نحو قولهم فى نحو مصدر : مزدر . وفى التصدير التزدير »(١١) .

---

(٧) أى من غير أن يقصد اليه . تقول : لقيت فلانا التقاطا اى فجاة .

(٨) ابن جنى ، الخصائص ، تحقيق محمد على النجار ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ١٩٥٥ الجزء الثانى ، ص ١٤١ .

(٩) يقال سلغت الشاه اذا طلع نابها .

(١٠) نفس المصدر ، ص ١٤٢

(١١) نفس المصدر ، ص ١٤٤

ويقول ابن جنى فى التقريب فى أصوات اللين : « من ذلك الامالة وانما وقعت فى الكلام لتقريب الصوت من الصوت ، وذلك نحو : عالم وكتاب وسعى وقضى واستقضى . الا تراك قربت فتحة العين من عالم الى كسرة اللام منه ، بأن نحوت بالفتحة نحو الكسرة فأملت الألف نحو الياء ، وكذلك سعى وقضى ، نحوت بالألف نحو الياء التى انقلبت عنها » . « ومن ذلك تقريب الصوت من الصوت مع حروف الحلق نحو شعير وبعير ورغيف »(١٢) .

ويقرر المحدثون من اللغويين ان الأصوات اللغوية المتجاورة يتأثر بعضها ببعض ، وانها فى تأثرها تتجه الى نوع من المماثلة بينها ، ليزداد مع مجاورتها قربها فى الصفات أو المخارج ، غير انها تختلف فى نسبية تأثرها بعضها ببعض .

ويقسم د . ابراهيم انيس درجات التأثر ونسبته الى الموضوعات الآتية(١٣) :

١ ـ الجهر والهمس : وذلك اذا التقى صوت مهموس بصوت مجهور ، فقد يقلب احدهما الى نظير الآخر ، بحيث يتكون منهما صوتان مهموسان أو مجهوران .

٢ ـ انتقال مجرى الهواء من الفم الى الأنف وبالعكس : وذلك ان من الأصوات ما يتخذ الهواء مجراه حين النطق بها خلال الفم وهى الكثرة الغالبة فى اللغة العربية ، ومنها ما يتخذ الهواء معها مجراه من الأنف كالنون والميم . وقد لاحظ المحدثون ان الصوت من النوع الأول قد ينتقل الى نظيره من النوع الثانى ، وتحت تأثير ظروف لغوية خاصة .

٣ ـ انتقال مخرج الصوت من مخرجه الأصلى الى مخرج آخر ، فيستبدل به أقرب الأصوات اليه فى هذا المخرج الجديد .

---

(١٢) نفس المصدر ، ص ١٤١ ، ١٤٣

(١٣) الأصوات اللغوية ، ص ١٨٢ ـ ١٨٦ .

٤ ـ تغيير صفة الصوت من الشدة الى الرخاوه او العكس ٠

٥ ـ الادغام : وهو فناء احد الصوتين فى الآخر اذا كانا متجانسين او متقاربين ٠

ولكن السؤال هو : اى الصوتين يؤثر فى الآخر ؟

ويجيب د ٠ عبد الصبور شاهين بقوله انه الصوت الذى يكون فى الموقع الأقوى فالموقع القوى هو الشرط الأساسى للتاثير ٠ ويعنى بقوة الموقع ان يكون الصوت متلوا بحركة غير قابلة للسقوط ، اما لكونها طويلة ، واما لأن حركة سابقة عليها سقطت ، فامتنع سقوط الأخرى ، لأنها تزداد تشبثا بموقعها ، وتمنح الصوت قبلها قوة موقعيه ، يفرض بها تاثيره على الصوت السابق غير ذى حركة مثل عبارة : « من بعد ذلك » فالدال والذال صوتان متواليان ، وكل منهما مجهور ولكن الدال صوت انفجارى ، والذال صوت احتكاكى رخو ، فاذا نظرنا الى حركتيهما وجدنا حركة الدال قصيرة هى الكسرة وحركة الذال طويلة هى (الألف) ، وقد سلك النطق الفصيح مسلكا اسقط به الكسرة بعد الدال ، فاتصلت مباشرة بالذال هكذا « من بعد ذلك » ٠ ومن ثم أصبحت الذال فى الموقع القوى وضعف موقع الدال بسقوط الحركة ، فتأثرت الدال وهى الصوت الأول ، بالذال وهى الثانى ، فصارت ذالا مثلها ، اى أن الذال منحتها كل خصائصها ونطقت العبارة « بعد ذلك »(١٤) ٠

ـــ ومثال آخر هو كلمة « أصدق » حيث تجاورت الصاد مع الدال مباشرة ، والدال موقعها اقوى ، فاثرت فى الصاد بأن منحتها صفة الجهر ، فنطقت الكلمة « ازدق » بالزاى المقحمة(١٥) ٠

---

(١٤) د٠ عبد الصبور شاهين ، المنهج الصوتى للبنية العربية ، مطبعة جامعة القاهرة ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ٢٠٨ ــ ٢٠٩

(١٥) نفس المصدر ٠

وهناك اصطلاحات لعلماء الأصوات(١٦) فى أنواع التأثر الناتجة عن قانون المماثلة ، فان اثر الصوت الأول فى الثانى ، فالتأثر (تقدمى او اتباعى קִדְמִי "פְּרוֹגְרֶסִיבִי") ، وان حدث العكس وأثر الصوت الثانى فى الأول فالتأثر (رجعى أو مدبر

אחורי, "רֶגְרֶסִיבִי" .

وان حدثت مماثلة تامة بين الصوتين فالتأثر (كلى [illegible] ، وان كانت المماثلة فى بعض خصائص الصوت فالتأثر (جزئى חֶלְקִי وفى كل حالة من هذه الحالات الأربع قد يكون الصوتان متصلين (اى متجاورين) بحيث لا يفصل بينهما فاصل من الأصوات الصامتة أو الحركات ، وقد يكون الصوتان منفصلين بعضهما عن بعض بفاصل من الأصوات الصامتة او الحركات .

وسوف نتحدث فيما يلى عن كل نوع من هذه الأنواع .

أولا : المماثلة المتصلة (او المتجاورة)

דְּמִיּוּת תְּכוּפָה

١ ـ مماثلة تقدمية جزئية דְּמִיּוּת קִדְמִית חֶלְקִית :

وفيها يستبدل الصوت المتأثر بصوت آخر يماثله فى صفة من صفاته

---

(١٦) انظر مثلا

ראה, יוסף, הפונטיקה העברית, ירושלים תשל"ח

ص ٨٤ . الأصوات اللغوية ، ص ١٨٠ . المنهج الصوتى ، ص ٢٠٩ .

ولا يماثله فى المخرج فحين نصوغ « افتعل » فى العربية من « ضرب » ، إذ تصير الكلمة اولا « اضترب » فيؤثر الصوت الأول فى الثانى ليصبح مثله مجهورا مطبقا أى اضطرب • ونحو تأثير حرف القاف المجهورة على حرف التاء المهموسة فيصبح طاء ليماثل القاف فى الفعل קטל الذى يقابل « قتل » فى العربية(١٧) •

ومن امثلتها فى العربية : اصتبر ← اصطبر ، اصتبغ ← اصطبغ •

وفى العبرية :

הִצְתַּדֵּק ← הִצְטַדֵּק , מִצְתַּדֵּק ← מִצְטַדֵּק

فقد اثرت الصاد (او الضاد) المفخمة على التاء المرققة التالية لها وحولتها الى نظيرها وهو الطاء(١٨) •

ومثل ازتهر ← ازدهر ، ازتان ← ازدان ، ازتجر ← أردجر •

وفى العبرية : הִזְתַּכֵּר ← הִזְדַּכֵּר فقد تغيرت التاء المهموسة الى دال لتماثل الزاى قبلها فى الجهر(١٩) •

وفى بعض لهجات الكلام اثرت الجيم فى التاء بالجهر فصيرتها دالا مثل : اجتمع ← اجدمع ، اجتز ← اجدز(٢٠) •

---

(١٧) בלאו, תורת ההגה והצורות, תל אביב 1965 ص ٨ •

(١٨) الأصوات اللغوية ، ص ١٨١ ، ١٨٢ • وراجع ايضا سيجل ص ٨٦ • المدخل الى علم الأصوات ، ص ٧٧ •

(١٩) نفس المصدر •

(٢٠) الأصوات اللغوية ، ص ١٨١ • وايضا : المنهج الصوتى ، ص ٢٠٩ •

٢ ـ مماثلة تقدمية كلية הדמות קדמית שלמה

وفيها يتغير الصوت الثانى ليماثل الصوت الأول بشكل تام ويصبحان صوتا واحد ، وهو ما اصطلح القدماء على تسميته بالادغام(٢١) ٠

والمماثلة والادغام وان اشتركا فى بعض المعانى اختلفا فى بعضها وذلك ان معنى الادغام : اتحاد الحرفين فى حرف واحد مشدد ، تماثلا او اختلفا نحو « آمنا » فالنون مشددة نشأت عن نونين اولاهما لام الفعل والثانية الضمير ، فاتحادهما ادغام وليس بمماثلة ٠ وأما « ادعى » فاصل الدال المشددة : دال وتاء « ادتعى » الدال فاء الفعل ، والتاء تاء الافتعال ، قلبت دالا فهذا ادغام ومماثلة ايضا(٢٢) ٠

ومن أمثلتها فى العربية سقوط تاء الافتعال اذا سبقت بصوت اسنانى او لثوري او صفيرى مثل ادترك ← ادرك ، ادتعى ← ادعى ، اضتجع ← اضجع ، اطتلب ← اطلب ، اظتلم اظطلم اظلم ، ازتاد ← ازداد ← ازاد ، اذتكر اذدكر أذكر(٢٣) ٠ ففى هذه الأمثلة اجتمع صوتان متجاوران الأول منهما مجهور والثانى مهموس فتأثر الثانى بالأول وانقلب الى صوت مجهور(٢٤) ٠

---

(٢١) الأصوات اللغوية ، ص ١٨٢ ٠ وايضا سيجل ، ص ٨٥

(٢٢) برجشتراسر ، التطور النحوى للغة العربية ، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨١ ، ص ١٨ ٠

(٢٣) الفعل الشائع الاستعمال فى اذكر هو « ادكر » ويعرف هذا التغير باسم مماثلة تبادلية فان فاء الفعل اى الذال ، وتاء الافتعال تشابهتا واستبدلتا بحرف ثالث مخالف لهما جميعا وهو الدال ٠ المصدر السابق ، ص ١٩ ٠ وراجع ايضا : بروكلمان ، فقه اللغات السامية ، ترجمة د٠ رمضان عبد التواب ، الرياض ١٩٧٧ ص ٩٤) ٠

(٢٤) الأصوات اللغوية ، ص ١٨٠

ومن أمثلتها بين الصوامت فى العبرية تماثل حرف اللام مع حرف السامخ مثل נִלְסַק ← נִסַּק ، יִלְסֹק ← יִסֹּק .

وايضا تتماثل « هاء » الضمير المتصل المنصوب للغائب مع « النون » و « التاء » من ضمائر الرفع المتصلة بالأفعال مثل : ←

אֶשְׁלַחְתְּהוּ ← אֶשְׁלַחְתּוּ ، אֶשְׁמַרְתְּהוּ ← אֶשְׁמַרְתּוּ ،

יְכַלְהוּ ← יְכַלּוּ .

ومن امثلتها بين الصوائت التماثل الذى يحدث بين السكون التام وحركة القامص قاطان السابقة له لتصبح حطف قامص مثل :

פָּעְלוֹ ← פָּעֳלוֹ (٢٥)

٣ ـ مماثلة رجعية جزئية

הַדְמוּת אֲחוֹרִית חֶלְקִית

وفيها يؤثر الصوت الثانى على الأول فيتحول الى صوت يشبهه فى احد صفاته :

ومن امثلته فى العربية ما اجمع عليه القراء فى أحكام القراءات من أن النون المشكولة بالسكون اذ وليها باء تقلب ميما مثل : « انبئهم » ، « من بعد » فوجود الباء فى هذا النوع من الأمثلة استلزم انتقال النون من مخرجها الى مخرج الباء ، وترتب على هذا الانتقال ان استبدل بالنون صوت نظير لها فى المخرج الجديد ، واقرب أصوات هذا المخرج الجديد الى النون هو « الميم » لأن كلا منهما من الأصوات الشبيهة بأصوات اللين فضلا عن ان النون والميم صوتان انفيان(٢٦) .

---

(٢٥) سيجل ، ٨٦ . وراجع ايضا بلاو ، ص ٨ .

(٢٦) الأصوات اللغوية ، ص ١٨٥ .

وفى اللهجة المصرية نسمع من يقول « جمب » بدلا من « جنب » ، « عمبر » بدلا من « عنبر » ، « ممبر » بدلا من « منبر » كما يتحول فى العامية « الصاد » قبل « الغين » أو « الدال » الى « زاى » فالكلمة العربية « صغير » هى فى العامية « زغير » وكلمة « يصدق » هى « يزدق » (٢٧) ٠

ويقولون « يسحف » بدلا من « يزحف » فقد تأثرت الزاى فى هذا المثال ، وهى صوت مجهور ، بالحاء التالية لها ، وهى صوت مهموس ، فقلبت الزاى الى نظيرها المهموس وهى السين(٢٨) ٠

ومما قلب فيه المخرج كلمة « عند » أصلها « عمد » ، كما هى فى العبرية עִמָּדִי ومعناها معى بالميم فصارت الميم الشفهية نونا سنية لسبب جوار الدال السنية ٠ ومثال كلمة « المطقة » أى الحلاوة أصلها « المتقة بالتاء فان مطابقها فى العبرية מָתוֹק فشبهت التاء غير المطبقة بالقاف القريبة من الحروف المطبقة ، فصارت طاء مطبقة(٢٩) ٠

ومن أمثلتها بين الصوامت فى العبرية בִּקְבֵּק ← בִּקְפֵּק فقد تغير حرف الباء المجهورة الى الفاء المهموسة لتماثل القاف ، وأيضا נִקְבָּה وفى נִקְפָּה ←

(٣٠) نجد أن حرف النون المجهورة يؤثر على حرف الباء

---

(٢٧) المنهج الصوتى ، ص ٢٠٩ ٠ راجع أيضا بروكلمان ، ص ٥٧ ٠

(٢٨) د٠ رمضان عبد التواب ، التطور اللغوى ، القاهرة ١٩٨٣ ، ص ٣٤ ، ٣٥ ٠

(٢٩) برجشتراسر ، ص ٢٠

(٣٠) تبادل الباء مع الميم يرجع أيضا الى اتفاق هذين الصوتين فى المخرج فى مواضع خاصة ومن أمثلة ذلك فى اللهجات العربية مكة وبكة ، ثلبة وثلمة وبين العربية والعبرية المادة م ح ن فى العربية ، ب ، ح ، ن فى العبرية وهى بمعنى امتحن أو اختبر ٠ راجع د٠ محمد بحر عبد المجيد ، بين العربية ولهجاتها والعبرية ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ٢٢ ٠

ويجعله ينطق مثل الميم(٣١) . ومن أمثلته بين الصوائت والصوامت :

[illegible]

[illegible]

← [illegible] فالنطق الشفوي للحروف [illegible]

فى الأمثلة السابقة يبدأ قبل أن ينتهى نطق الصائت السابق (السكون المتحركة والصيرية) ، ولهذا يدمج الصائت فى الحرف الشفوى أى يتغير الى شوروق ، وقد سببت هذه المماثلة أيضا فى نطق السكون المتحرك قبل الياء مثل الحيريق(٣٢) .

٤ ـ مماثلة رجعية كلية :

[illegible]

وفيها يؤثر الصوت الثانى على الصوت الأول فيتغير ليماثله بشكل تام ، وفى هذه الحالة يكون الصوت الأول ساكنا . ويوجد مثل هذا التاثر الصوتى فى العربية فى صيغتى «تفاعل» و «تفعل» وعلى أخص فى لغة القرآن الكريم حيث قيس الماضى على المضارع الذى حدثت فيه تلك المماثلة نحو يتذكر ← يتذكر ← يذكر ، يتطهر يتهر يطهر(٣٣)

[illegible]

[illegible]

ويظهر هذا التاثر فى العبرية عند تصريف الأفعال التى لامها تاء وفى العبرية مثل :

---

(٣١) [illegible] و ص ٨٧ .

(٣٢) نفس المصدر ، ص ٨٦ .

(٣٣) بروكلمان ، ص ٦٠ .

(٣٤) [illegible] و ص ٨٧ .

כָּרַתְתָּ ← כָּרַתָּ (قارن أيضا פָּקַדְתָּ ← פָּקַתָּ)

وتميل اللغات السامية كلها تقريبا الى ادغام « النون » فيما يليها مباشرة من الأصوات الصامته وذلك أمر شائع جدا . ففى العربية نجد الادغام فى حرفى النون : « من » و « عن » حيث تدغم « النون » فى « الميم » او « اللام » التى تليها مثل « ان لا ← الا ، من ما ← مما ، عن ما ← عما(٣٦) .

وفى العبرية نجد ان هذا التاثر يكاد يكون مطردا :

לְתַנְתָּ ← לְתַתָּ ، יִנְתֵּן ← יִתֵּן ، מִן חוּץ ← מִחוּץ

אֶנְפֹּל ← אֶפֹּל (٣٧) .

ونجد ايضا هذا التأثر فى بعض احكام القراءات فى اللغة العربية وذلك عند اجتماع الباء مع الجيم فى مثل « اركب معنا »(٣٨) فقد قلبت الباء ميما اى ان صوت الفم الباء انتقل الى نظيره من أصوات الأنف « الميم »(٣٩) .

ومن امثلته أيضا ادغام « لام » اداة التعريف فيما يليها من أصوات الصفير والأسنان والأصوات المائعه (اللام والراء والنون) مثل الشمس ← اشمس ، الرجل ← ارجل . وقد امتد هذا الادغام فى اللهجات الحديثة الى الأصول الغارية كذلك ففى مصر : الكل ← اكل .

(٣٥) نفس المصدر .

(٣٦) بروكلمان ، ص ٦١

(٣٧) Ges و ص ، وراجع أيضا بلاو ، ص ٩

(٣٨) سورة هود آية ٤٢ « اركب معنا ولا تكن مع الكافرين » .

(٣٩) الأصوات اللغوية ، ص ١٨٥

وفى العبرية تدغم « اللام » فى القاف فى مضارع الفعل

לקח ← קּח (٤٠) .

وفى اللهجة المصرية يجوز ادغام «التاء» و «الذال» و «الدال» و « الضاد » و « الطاء » فى تاء الفاعل مع التشـديد مثل : اردت ← ارت ، اخذت ← اخت ، بسطت ← بست كما نسمع من يقول بت بدلا من بنت (٤١) .

ثانيا ــ المماثلة المنفصلة (غير المتجاورة) :

[illegible] :

ان يتغير صـوت كلامى ليماثل آخر لا يجاوره مباشرة . وهذا النوع من المماثلة ليس شـائعا وامثلته اقل بكثير من امثلة المماثلة المتصلة :

وقد تعرض سـيبوية فى كتابه لهذه المماثلة فذكر ان المضارعة بين الصوتين قد تتم مع البعد نحو مصـادر والصراط لان الطاء كالدال(٤٢) .

ويمكننا ايضا تقسـيم المماثلة المنفصلة الى الأنواع الأربعة الآتية :

١ ــ مماثلة تقدميه كلية :

ومن امثلتها فى العربية تأثر حركة الضم فى ضمير النصب والجر الغائب المفرد المذكر (ـه) والجمع المذكر (هم) والجمع المؤنث

---

(٤٠) بروكلمان ، ص ٦٢

(٤١) برجشتراسر ، ص ٣١ . بروكلمان ، ص ٦٠ ، وراجع ايضا د . محمود فهمى حجازى ، علم اللغة ، الهيئة المصرية للكتـاب ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٣٩

(٤٢) سيبوية ، الجزء الرابع ، ص ٤٧٨

(هن) والمثنى (هما) ـ بما قبلها من كسرة طويلة أو قصيرة ، أو ياء، فتقلب الضمة كسرة ، مثل برجله ← برجله ، فيه ← فينه ، عليه ← عليه ، ضربته ← ضربته ، بصاحبهم ← بصاحبهم ، قاضيهم ← قاضيهم ، بهن ← بهن ، بهما ← بهما(٤٣) .

ومن أمثلتها فى العبرية : ←

[illegible]

فنلاحظ فى هذين المثالين انه بعد نطق الحروف [illegible] تعود الأوتار الصوتية الى موضع نطلق القامص السابقة ، ولهذا البتاح والسيجول الى قامص(٤٤) .

٢ ـ مماثلة تقدمية جزئية :

ومن أمثلتها تأثر لام الكلمة بفائها فى الاصول العربية « ضحك » التى هى فى العبريه [illegible] فتتحول الى قاف(٤٥) .

ويوجد هذا النوع من المماثله فى شمال غربى أفريقيا ، فالكلمة العربية القديمة عفريت أصبحت فى تونس : « عفريط »(٤٦) .

ويميل صوت الراء الى تفخيم الأصوات المجاورة له مثل قولنا « صور » فى « سور » ، و « أخرص » فى « أخرس » و « رفص » فى « رفس »(٤٧) .

---

(٤٣) التطور اللغوى ، ص ٢٥

(٤٤) [illegible] ، ص ٨٧

(٤٥) بروكلمان ، ص ٥٦

(٤٦) نفس المصدر ، ص ٥٨

(٤٧) التطور اللغوى ، ص ٢٨

ومن امثلتها فى العبرية ما نلاحظه في النطق الشعبي فى الكلمات :

[illegible] ← [illegible] ، [illegible] ← [illegible]

فبعد نطق حركة الحولام وحركة القامص تعود الأوتار الصوتية الى حالة الاسترخاء السابقة التى فى نطق الأصوات المهموسة « و » ولذلك تتغير الأصوات المجهورة « ن و هـ » الى اصوات مهموسة (٤٨) .

٣ ـ مماثلة رجعية كلية :

من امثلتها فى العربية تشابه الحركة لحركة اخرى أو تشابهها لحرف صامت ، والأول لابد أن يكون منفصلا لان بين الحركتين حرفا صامتا فارقا بينهما مثال ذلك « منذ » أصلها (من + ذو) فقلبت كسرة الميم ضمة ، تأثرا بضمة الذال بعدها(٤٩) .

وتطورت كسرة الميم الى فتحة فى صيغتى اسم الآلة : مفعل ومفعلة مثل مخدة ومزدغة للوسادة ومطرد للرمح الصغير(٥٠) .

ومن امثلتها بين الصوامت فى العبرية [illegible] ← [illegible]

[illegible] ← [illegible] (قارن [illegible] ، [illegible]) و

[illegible] ([illegible]) ← [illegible] .

و [illegible] ([illegible]) ← [illegible] .

---

(٤٨) [illegible] ، ص ٨٧

(٤٩) برجشتراسر ، ص ٤٠

(٥٠) التطور اللغوى ، ص ٣٣

نلاحظ ان الصائت الأول (البتاح أو الحريق) تغير الى سجول تحت تأثير الصائت اللاحق (السيجول) . وأيضا ←

[illegible] ← [illegible] ، [illegible] ← [illegible]

وغيرها(٥١) .

٤ ـ مماثلة رجعية جزئية :

ومن امثلتها ما ذكره نحويو العرب من أن السين اذا وقعت قبل غين او خاء أو قاف او طاء جاز ابدالها صادا ، كقولك « صلخ » بدل « سلخ » ، و « صراط » بدل « سراط » . وقد اثرت الحاء المهموسة على الضاد المجهورة فى ضاحب وصاحب فتحولت الى نظيرها المهموس وهو الصاد(٥٢) .

وفي العربية القديمة تتحول (ب) قبل « الراء » الى (ب) فى الكلمة العبرية : [illegible] برغوث(٥٣) .

وتميل الراء الى تفخيم الأصوات المجاورة لها ، ومن هذا الأثر قولنا فى مصر : « طور » فى « تور » المنقلبة عن « ثور » كما نطلق كلمة « الضرب » على « الدرب » بمعنى الطريق المسدود(٥٤) .

ن امثلتها بين الصوامت فى العبرية [illegible] ← [illegible]

فقد اثر صوت القاف المهموس على الباء المجهور فتحول الى نظيره الفاء المهموس . وعلى العكس من ذلك

---

(٥١) [illegible] ، ص ٨٨

(٥٢) برجشتراسر ، ص ٢٠

(٥٣) بروكلمان ، ص ٥٨

(٥٤) التطور اللغوى ، ص ٣٦

[illegible] ← [illegible] نجد أن حرف الراء المجهور أثر على الحرف السابق وغير حرف الكاف المهموس الى حرف الجيم المجهور . ومن أمثلتها أيضا [illegible] ← [illegible]

فقد تغير حرف الفاء المهموس الى حرف الباء المجهور ليتجانس مع حرف الراء المجهور التالى له . وأيضا

[illegible] ← [illegible]

نجـد أن حرف الباء الشفوى تغير الى الميم الأنفى ليتماثل مع حرف النون(٥٥) .

ومن أمثلتها بين الصوائت : [illegible] ← [illegible]

[illegible] ← [illegible] فقد أثرت حركة الصيرية تحت حرفى الدال والقاف على حركة الهاء فتغيرت البتاح الى صيرية(٥٦) .

بعد هذا العرض وفى ضوء ظاهرة المماثلة يمكن أن نفسر حدوث اللحن فى بعض الكلمات فى العربية فمن أمثلته بين الحروف نجد أن العامة تقول « اشترت الماشية » والصواب اجترت . ويقولون ايضـا « فلان مشتهد » بدل مجتهد . وتعتبر ظاهرة المماثلة هى سبب حدوث اللحن فى الأمثلة السابقة فالجيم وهى صوت مجهور جاورت التاء وهى صورة مهموس فتأثرت الجيم بالتاء تأثرا رجعيا فقلبت الجيم صوتا مهموسا ، يتحد معها فى المخرج وهو الشين فكلاهما وسط الحنك(٥٧) .

---

(٥٥) سيجل ، ص ٨٨

(٥٦) نفس المصدر .

(٥٧) د . عبد العزيز مطر ، لحن العامة فى ضوء الدراسات اللغوية الحديثة ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢٠٩

ومن أمثلته بين الحركات قولهم لغوى بدلا من لغوى ، ويحصد الزرع بدل يحصد أو يحصد وقولهم قرنفل بدل قرنفل(٥٨) فقد تم فى هذه الأمثلة الانتقال الى صوت لين مماثل للصوت المجاور ليتم الانسجام بين صوتى اللين تيسيرا فى النطق واقتصادا فى الجهد العضلى .

وهناك قانون صوتى آخر ، يسير فى عكس اتجاه قانون المماثلة ، وهو ما يعرف عند علماء الأصوات باسم « قانون المغايرة » .

المغايرة (أو المخالفة) הבדלות (דיסימילציה)

المغايرة فى علم الأصوات تعنى حدوث اختلاف بين الصوتين المتماثلين فى الكلمة الواحدة . ويحدث هذا الاختلاف فى الكلمة المشتملة على التضعيف بأن يتغير أحد الصوتين المضعفين الى صوت لين طويل أى واو المد ، أو ياء المد ، أو الف المد ، أو أحد الأصوات الشبيهة بأصوات اللين ، وهى المسماة بالأصوات المائعة (أو المتوسطة) وهى اللام والميم والنون والراء(٥٩) .

(٥٨) نفس المصدر ص ٢١٢

(٥٩) لحن العامة ، ص ٢١٥

وتتبادل الحروف ל״ר المكان فى بعض الكلمات

مثال : מזל = מזר (أيوب ٣٨/٣٢) .

רעליה = רעמיה ، ארמנותיו = אלמנותיו

(حزقيال ٧/١٩) و (نحميا ٧/٧) –

העברי במקורו , "הספר" הוצאת ספרים

בע"מ ، תל אביב 1979 . ص ٦١ – ٦٢ .

ومن أمثلتها كلمة « שֶׁמֶשׁ » تحولت فى العربية الى « شمس » وكان المتوقع أن تكون « سمس » طبقا لقانون تقابل الأصوات، ولكن حدثت مغايرة فى الحرف الأول وأصبح شينا(٦٠) . وايضا قد يفك الادغام ويصير الحرف المشدد حرفين مختلفين بقلب أول نصفيه الى حرف آخر . مثال ذلك أن « السنبلة » فى العبرية « שִׁבֹּלֶת » بالباء المشددة أى الباءين وصارت أولاهما فى العربية نونا(٦١) .

ومن امثلتها أيضا قلب احد الصوتين المدغمين الى صوت لين طويل مثل « قيراط » أصلها « قراط » « دينار » أصلها دنار(٦٢) .

ويرى برجشتراسر ان العلة فى المخالفة نفسية محضة ، نظيره الخطأ فى النطق ، فاننا نرى الناس كثيرا ما يخطئون فى النطق ، ويلفظون بشىء غير الذى ارادوه ، واكثر ما يكون هذا اذا تتابعت حروف شبيهة بعضها ببعض ، لان النفس يوجد فيها ـ قبل النطق بكلمة ـ تصورات الحركات اللازمة على ترتيبها ، ويصعب عليها اعادة تصور بعينه ، وبعد حصوله بمدة قصيرة ، ومن هنا ينشأ الخطأ اذا أسرع الانسان فى نطق جملة محتوية على كلمات تتكرر وتتابع فيها حروف متشابهة(٦٣) .

وغاية هذه الظاهرة تحقيق السهولة فى النطق ، وتقليل الجهد العضلى ، وذلك أن النطق بالصوت المضعف يتطلب مجهودا عضليا اكبر مما لو قلب احد الصوتين الى صوت لين أو صوت من الأصوات التى

(٦٠) [illegible] ، ص ٩ وراجع أيضا بروكلمان ، ص ٧٧

(٦١) برجشترامر ، ص ٢٢

(٦٢) الأصوات اللغوية ، ص ٢١٢

(٦٣) التطور النحوى للغة العربية ، ص ٢١

برهنت الدراسة الصوتية الحديثة على وجود شبه بينها وبين اصوات اللين ، وهي الأصوات الأربعة السابقة (اللام والميم والنون والراء)(٦٤) .

وهذه الظاهرة التي قررها المحدثون وبرهنوا عليها ، أشار اليها القدماء في مؤلفاتهم ووضعوها احيانا دون ان يسموها ودون أن تصبل عندهم الى ان تكون مبدأ مقررا .

وقد عقد سيبويه بابا سماه « باب ما شذ فأبدل مكان اللام التاء لكراهية التضعيف » وذكر من ذلك : تسريت وتظنيت وتقصيت ، وهي من تسرر ، وتظنن ، وتقصى من القصة (٦٥) فسيبويه يحكى هذه الظاهرة ولكنه يعدها شاذة .

أما ابن جنى فقد أورد في بـاب « قلب لفظ الى لفظ بالصنعة والتلطف لا بالأقدام والتعجرف » قول العرب : تسريت من لفظ سرر ، وقد احالته الصنعة الى لفظ س ر . ومثله قصيت اظفاري ، وهو من لفظ قصص ، وقد آل بالصنعة الى قص (٦٦) .

والمغايرة نوعان منفصلة ومتصلة ، والمقصود بالمنفصلة ما كان بين حرفيه فارق وهذا النوع هو الغالب ، والمتصلة ما تجاور فيه الحرفان وهو على الأخص في الحروف المشددة ، والحرف المشدد هو حرفان مثلان متتاليان مدغمان في حرف واحد . وينقسم كل نوع من هذين النوعين الى تقدمى ورجعى . ويقصد بالتقدمى وجود صوتين متشابهين ، ثم يؤثر الصوت الأول على الثاني ويقصد بالرجعى وجود صوتين متشابين ثم يؤثر الصوت الثانى على الأول .

وسوف نتحدث فيما يلى عن هذه الأنواع ونفسر بعض الأمثلة .

---

(٦٤) لحن العامة ، ص ٢١٥

(٦٥) الكتاب ، الجزء الرابع ، ص ٤٢٤

(٦٦) الخصائص ، الجزء الثانى ، ص ٩٠ ــ ٩٢

١ ـ مغايرة تقدمية متصلة :

من امثلتها فى العربية قول العامة تقعور بدلا من تقعر ففي كلمة « تقعر » مثلين مضعفين فابدل من احدهما الواو . ومثل قولهم « كرناسة » بدلا من « كراسة » فقد اجتمع مثلين مضعفين فابدل من احدهما صوت شبيه بأصوات اللين وهو النون(٦٦) .

كما يقولون « لخبط » التي حدث فيها قلب مكانى من « خلبط » التى نتجت بطريق المخالفة الصوتية من الفعل القديم خلط(٦٧) .

وتخالف « الواو » قبل الضمة أو الكسرة الي همزة احيانا مثل العلم الشخصى : وهيب ← أهيب ومثل وشاح ← اشاح(٦٨) .

٢ ـ مغايرة رجعية متصلة :

من امثلتها فى العربية انهم يقولون للشىء المنبسط « مفرطح » والصواب مفلطح باللام . ويقال مفطح ايضا والأصل فى هذه الأمثلة : مفطح بالطاء المشددة ، فأبدل من احد المثلين أحد الأصوات الشبيهة بأصوات اللين ، فصارت اما « مفرطح » بالراء واما « مفلطح » باللام وهما سواء . كما تقول العامة قرنبيط بدلا من قنبيط . وقد حدث هنا تغاير فأبدلوا من احدى النونين راء(٦٩) .

ومثل ذلك ايضا « فرقع » أصلها « فقع » وكلمة « بلطح » أى ضرب بنفسه الأرض اصلها « بطح »(٧٠) .

ويقولون ضربته فقنطرته والصواب : قطرته . وما حدث هنا هو

---

(٦٦) لحن العامة ، ص ٢١٨ ـ ٢١٩
(٦٧) التطور اللغوى ، ص ٣٨
(٦٨) بروكلمان ، ص ٧٧
(٦٩) لحن العامة ، ص ٢١٩
(٧٠) برجشتراسر ، ص ٢٢

تطور احد الصوتين المضعفين وابداله نونا ليتم التغاير بينهما . ومثله قولهم للاترج : ترنج(٧١) .

كما يقولون انجاص وانجانه وانجار بدل اجاص واجانه واجار(٧٢) . والذى حدث فى الأمثلة السابقة هو ابدال النون من احد الصوتين المتماثلين، ونقول ايضا فى اللهجة المصرية كعبل بدلا من كبل(٧٣) .

ومن امثلتها فى العبرية ابدال الشدة الثقيلة بحرف الراء مثل :
דַּמֶּשֶׂק ← דַּרְמֶשֶׂק (اخبار الايام الأول ١٨/٥

واخبار ثانى ٢٤/٢٣) ،

[illegible] ، כִּסֵּא ← כָּרְסֵא ،

שַׁבִּיט (من שֵׁבֶט) ← שַׁרְבִיט .

وابدال الشدة الثقيلة بالميم او النون : (٧٤) .

[illegible]

ويرى برجشترامر ان تخالف الحروف المشددة له علة نفسية ايضا ، مختلفة قيلا عن علة المخالفة المنفصلة ، وهى ان المتكلم يرجو ان يؤثر فى نفس السامع تاثيرا زائدا ، فلا يكتفى بالضغط على الحرف وتشديده بل يضيف اليه حرفا آخر لزيادة ذلك التاثير(٧٥) .

---

(٧١) لحن العامة ، ص ٢١٩

(٧٢) اجار وانجار بمعنى سطح المنزل وفى حديث الهجرة : استقبل الناس فى المدينة ﷺ على الاناجير .

(٧٤) الأصوات اللغوية ، ص ٢١٤ ، وراجع ايضا التطور اللغوى ص ٣٨ ، علم اللغة ، ص ٣٩

(٧٥) براجشترامر ، ص ٢٢

ومن امثلتها بين الصوائت (٧٦)

[illegible]

(تكوين ١٠/١٥) (٧٦)

٣ ـ مغايرة تقدمية منفصلة :

من أمثلتها فى العربية « املل » و « أملى » (فى القرآن الكريم : وليملل الذى عليه الحق ـ البقرة ٢٨٢/٢) وفى العامية منظر بدلا من ممطر (٧٧) .

ومن امثلتها فى العبرية (٧٨)

[illegible]

٤ ـ مغايرة رجعية منفصلة :

ومن امثلتها فى العربية ما ذكره الصرفيون من ان الواو تقلب همزة اذا تصدرت قبل واو متحركة مطلقا او ساكنه متأصلة الواو نحو : «أواصل» و « اواق » فان الأصل فيها « وواصل » وكذلك « وواق » لانهما جمعان لكلمتى « واصلة » و « واقية » ففاء كل منهما واو ، ويجرى مثل ذلك فى انثى : « الأول » وجمعها ، فان الأصل فيهما ان يكونا : « وولى » و « وول » ولكنهما فى العربية « أولى » و « أول » وليس ذلك كلـه الا اثرا من اثار قانون المخالفة (المغايرة)(٧٩) .

---

(٧٦) [Hebrew] ، ص ٨٩

(٧٧) التطور اللغوى ، ص ٣٨

(٧٨) [Hebrew] ، ص ٨٨

(٧٩) التطور اللغوى ، ص ٤١

وفى كل اللغات السامية يغير احد الصوتين المـائعين فى كلمة واحدة مخرجة وذلك كما اتضح من خلال الأمثلة العبرية السابقة ، وكذلك فى العربية فى بعض اللهجات : عنوان ← علوان(٨٠) ٠

ومن امثلتها بين الصوامت فى العبرية : ←

נְבוּכַדְרֶאצַּר ← נְבוּכַדְנֶאצַּר

(ارميا ٢٧/٦ ، ٨) فقد تغيرت الراء الأولى الى نو لتخالف الراء الأخيرة ٠ وايضا

فقد تغيرت القاف الأولى الى راء لتخالف القاف الثانية(٨١) ٠

ومن أمثلتها بين الصوائت : (٨٢)

תּוֹכוֹן (من תוך) ← תִּיכוֹן ، חוּצוֹן (من חוץ) ←

חִיצוֹן ، רָאשׁוֹן (من ראש) ← רִאשׁוֹן ،

[illegible] ← [illegible] ، [illegible] ← [illegible] .

ومن أمثلتها بين الحروف والحركات تغيير الحرف الأول بحركة ليخالف الحرف الآخر مثل :

[illegible] ← [illegible] ، [illegible] ← [illegible] ،

[illegible] ← [illegible] ، [illegible] ← [illegible] ،

[illegible] ← [illegible] . (٨٣) وغير ذلك ٠

---

(٨٠) بروكلمان ، ص ٧٧

(٨١) سيجل ، ص ٨٩

(٨٢) نفس المصدر وانظر ايضا بلاو ، ١١ و ص ٩

(٨٣) سيجل ، ص ٨٩

نخلص مما سبق الى تقرير ان ظاهرتى المماثلة والمغايرة حقيقتان قررهما اللغويون القدماء والمحدثون واعترفوا باثرهما فى التطور الصوتى. وهـذا التطور هو احدى نتائج نظرية السهولة التى نادى بها كثير من المحدثين ، والتى تشير الى أن الانســان فى نطقه يميل الى الأصــوات السهلة التى لا تحتاج الى مجهود عضلى .

المراجـــــع :

١ ـ ابن جنى ، الخصائص ، تحقيق محمد على النجار ، القاهرة ١٩٥٦ .

٢ ـ انيس ، د. ابراهيم ، الأصوات اللغوية ، القاهرة ١٩٨٤ .

٣ ـ برجشتراسر ، جوتلف ، التطور النحوى للغة العربية ، القاهرة ١٩٨١ .

٤ ـ بروكلمان ، كارل ، فقه اللغات السامية ، ترجمة د. رمضان عبد التواب ، الرياض ١٩٧٧ .

٥ ـ حجازى ، د. محمود فهمى ، علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة ، الهيئة العامة ، القاهرة ١٩٧٠ .

٦ ـ حسنين ، د. صلاح الدين صالح ، المدخل الى علم الأصوات ، القاهرة ١٩٨١ .

٧ ـ سيبويه ، الكتاب ، تحقيق عبد السلام هارون ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ .

٨ ـ شاهين ، د. عبد الصبور ، المنهج الصوتى للبنية العربية ، القاهرة ١٩٧٧ .

٩ ـ عبد التواب ، د. رمضان ، التطور اللغوى وقوانينه ، القاهرة ١٩٧٧ .

١٠ – عبد المجيد ، د. محمد بحر ، بين العربية ولهجاتها والعبرية ،
القاهرة ١٩٧٧ .

١١ – المبارك ، د. محمد ، فقه اللغة ، دمشق ١٩٦٠ .

١٢ – مطر ، د. عبد العزيز ، لحن العامة فى ضوء الدراسات
اللغوية الحديثة ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧ .

١٣ – בלאו, יהושע, תורת ההגה והצורות. הוצאת מפעל
השכפול, תל אביב 1965

١٤ – מנסור, אברהם: המקרא העברי במשמעו, "הדר" הוצאת
ספרים בע"מ, תל אביב 1979

١٥ – סגל, משה צבי: יסודי הפונטיקה העברית, ירושלים תרפ"ח.

Moscati, salatino , tm introduction to the Compartive Grammar
. 17 Cermany 1969.

الجزء الثاني

العجمة فى شـعر ابى نواس

د • احمد عبد القادر الشـاذلى

كليـة الآداب جامعـة المنوفيـة

سادساً ـ الفاظ الجواهر والمال والسكة :

مثل : بندار ، جمان ، درهم ، دينار ، دفتر ، دكان ، دينار ، زبرجد وزمرد ، وفيروزج ٠

ـ بندار ج بنادره : تجار(١) ، والبندار هو التاجر يحتكر البضائع ويتربص بها غلاء السعر (٢) ، وهذه الكلمة تتكون من (بن) بمعنى اصل واس و (دارا) صفة فاعلية من داشتن (أن يمتلك) وبن أيضا بمعنى مال من كل نوع ، وهى لفظة شائعة فى الفارسية (٣) وقد استعملها ابو نواس فقال(٤) :

وعندهم عمار منعم ، بندار

ـ جمان : اللؤلؤ ، أو هنوات اللؤلؤ من الفضة ، الواحدة جمانه(٥) وهو حب يصاغ من الفضة على شكل اللؤلؤ (٦) وقد وردت الكلمة فى مختار الصحاح(٧) والوجيز(٨) ولسان العرب (٩) أن الكلمة فارسية معربة ٠

---

(١) القاموس المحيط ٣٩١/١

(٢) المعجم الوسيط ٧١/١

(٣) وازهاى فارسى در زبان عربى ٩٧

(٤) الديوان ٣٩٠

(٥) القاموس المحيط ٢١١/٤ ، شتا يجس ٣٧٠

(٦) المعجم الوسيط ١٣٧/١

(٧) مختار الصحاح ١١٢

(٨) الوجيز ١١٨

(٩) لسان العرب ٨٦٩

والشكل الفارسى للكلمة (گمان) قال ابو نواس(١٠) :

اذا شجتها الساقى بماء رأيتها
مكللة الأعلى بطوق جمان

وقال(١١) :

صفراء في سلك جمان لؤلؤها
ألفات كاتب سيد الفرس

- درهم : جزء من اثني عشر من الأوقية ، قطعة من الفضة مضروبة للمعاملة ج دراهم ، معرب(١٢) ، وتجمع دراهم(١٣) ، وقال ابو نواس(١٤) :

واخشع فى نفسى ، واخفض ناظرى
وسجادتى فى الوجه كالدرهم القفلى

وقال(١٥) :

وقلت : « انى نحوت الخمر اخطبها »
قال : «الدراهم ... هل للمهر إبطاء !؟

---

(١٠) الديوان ٨٥
(١١) الديوان ٢١٥
(١٢) المعجم الوسيط ٢٨٢/١
(١٣) القاموس المحيط ١١٣/٤ ، المصباح ١٩٣
(١٤) الديوان ٣١٦
(١٥) الديوان ٧٠٠

ـ دفتر : الكراسة ج دفاتر(١٦) ، والدفتر جريدة الحساب ، قال ابن دريد : ولا يعرف له اشتقاق ، وبعض العرب يقول تفتر على البدل يقول فندق(١٧) ، ذكر الجواليقى الكلمة على انها عربية ، ولكن شتزى وجد ان الكلمة كانت شائعة فى العصر الساسانى وشكلها (ديفترا)(١٨) وذكر فيروز آبادى الكلمة (تفتر) و (دفتر) بمعنى الصحف المضمونة(١٩) .

وقال أبو نواس(٢٠) :

ذاك وهذا لك يا غادرا
في دفتر الحاصل مكتوب

وقال(٢١) :

ومحبرتى رأس الرياء ، ودفترى
ونعلاى فى كفى من آلة الختل

ـ دكان : ج دكاكين : متجر ، معرب(٢٢) ، الحانوت(٢٣) .

قال أبو نواس(٢٤) :

---

(١٦) المعجم الوسيط ٢٨٨/١
(١٧) المصباح المنير ١٩٦
(١٨) وازهاى فارسى ٢٥٧
(١٩) القاموس المحيط ٣١/٢
(٢٠) الديوان ٣٥٢
(٢١) الديوان ٣١٦
(٢٢) المعجم الوسيط ٢٩٢/١
(٢٣) القاموس المحيط ٢٥/٤
(٢٤) الديوان ٦٨٦

فاحت برائحة قال العريف لهم
هل فى محلتنا دكان عطار

ـ دينار : معرب اصله دنار فا بدل منه احدهما ياء لئلا يلتبس بالمصادرة(٢٥) .

والدينار معروف ومشهور فى الكتب ، يقال فى جمعه دنانير ، والدينار هو المثقال (٢٦) ، والدينار عملة مسكوكة من الذهب(٢٧) ، وقد استعمل العرب اللفظ فعلا وصفة يقولون « ثوب مدنر »(٢٨) .

قال ابو نواس(٢٩) :

اذا انتقد الدينار شبهت كفه
لدى صفرة الدينار فى وضح الكف

وقال(٣٠) :

كانه الدينار دموع عينى غزار

وقال :

لابد ان يزنوا فقالت : او الفدا
باكبح كالدينار فى طرفه فتر

---

(٢٥) القاموس المحيط ٢٥/٢
(٢٦) المصباح ٢٠١
(٢٧) وازهاى فارسى ٢٧٣
(٢٨) وازهاى فارسى ٢٧٣
(٢٩) الديوان ٣٣٨
(٣٠) الديوان ٣٩٤

ـ زرياب : الذهب وماؤه معرب(٣١) ، وهى بالكسر(٣٢) ، قال ابو نواس(٣٣) :

اصــفر قــد خــرج بالمــلاب
كأنمــا يدهــن بالزريـــاب

وهو مكون من زر بمعنى ذهب وياب من المــادة الأصلية للمصــدر « يافتن » ٠

ـ زبرجد : حجـر قيم معروف ، الشـكل الفارسى للكلمة والذى اورده أدى شيرزيب رنك(٣٤) ، وهو ذو الوان كثيرة أشهرها الأخضر المصرى والأصفر القبرصى(٣٥) ٠

والزمرد : مثقل الراء مضمومة الذال معجمة هو الزبرجد ، قال ابن قتيبة : والدال المهملة تصحيف والصواب الذال المعجمة والواحدة زمردة(٣٦) ، وقال الفيروزا بادى : هو جوهـر(٣٧) ، وذكر أيضـا الزمـرد باذال(٣٨) ٠

---

(٣١) المعجم الوسـيط ٣٩٩/١
(٣٢) القاموس المحيط ٨١/١
(٣٣) الديـوان ٦٤٣
(٣٤) وازهاى فارسى در زبان عـربى ٣٠٢
(٣٥) المعجم الوسـيط ٣٨٨ ، ٤٠٠
(٣٦) المصباح المنير : ٢٥٥
(٣٧) القاموس المحيط : ٣٠٨/١
(٣٨) القاموس المحيط : ٣٥٨/١

قال ابو نواس(٣٩) :

فعـــاد زمردا ، واخضر حتـى
تخـــال به الكبــاش الناطحات

وقال فى الزبرجـد(٤٠) :

بآنيـــة مخـــروطة من زبرجـد
تخـــير كسرى خرطهـــا ليصونها

وقال(٤١) :

ومن الزبرجـد حولهـن مثـلا
ســـمطا يلوح بجانب البســـتان

وقال(٤٢) :

صـاغ المزاج لهـا مثـال زبرجـــد
متـــألق ببدائع الأضـــــواء

فيروزج : حجر كريم غير شفاف معروف بلونه الازرق كلون السما أو أميل الى الخضرة ، يتحلى به ، معرب ، ويقال لون فيروزى(٤٣) ·

قال ابو نواس(٤٤) :

---

(٣٩) الديـوان : ٢١٠
(٤٠) الديـوان : ١٣٨
(٤١) الديـوان : ٦٩٢
(٤٢) ٧٠٤
(٤٣) المعجم الوسـيط : ٢٠٨/٢
(٤٤) الديـوان ٦٦٥

من مقلـــة واســـعة المحجج

كانمـــا تطـــرف عـين فـيروزج

سـابعا ـ الفاظ ادارية وعسـكرية :

مثل : آيين ، واقليـد ، وبرجَاس ، وتوخاز ، خندق ، دهقان ، ديزج ، ديوان صولجان ، فرند ، عسـكر ، مرازبه ، منجنيق ، هاون .

ـ آيين : قانون ، رسـم معربة(٤٥) ، وقد وردت فى المعجـم الوسيط(٤٦) بمعنى العادة والعرف المتبع فى جماعة من الناس وقد سلكت هذه الكلمة طريقها الى الأدب العربى قال مهيار الديلمى :

يجمـــع الخريت خـــولا أمـــره

وهـــو لـم يأخـــذ آيينـــه

قال ابو نواس(٤٧) :

ووقـــر الكـاس عن ســــــفيه

فـــان آيينهــــا الوقـــار

ـ اقليـد : المفتاح(٤٨) ، ج اقاليد(٤٩) ، وقد استعملها ابو نواس بمعناهـا فقـال :

---

(٤٥) وازهاى فارسى : ٧
(٤٦) المعجم الوسـيط : ١/١
(٤٧) الديـوان : ٧٣
(٤٨) القاموس المحيط : ٣٤٢/١
(٤٩) المعجم الوسـيط : ٤٧/١

وبناقوس بيعه اللحم حقا

وبأقفالها والاقليد(٥٠)

ـ برجاس : بالضم غرض فى الهواء على رأس رمح أو نحوه(٥١)، وهى كلمة يونانية ومعناها عندهم رمح أو سارية فى أعلاه كرة من ذهب أو فضة يرقبها الحذاق وهم على الجيادج براجيس(٥٢) ، وقال الجوهرى اظنه مولدا(٥٣) .

قال ابو نواس(٥٤) :

أشهى الى النفس مّن عدو الكلاب على

ارانب الصيد ، أو من رمى برجاس

وقال أحمد تيمور(٥٥) : البرجاس : الهدف

ـ توخاز : سيف ، آلة من آلات القتال ، لم ترد هذه الكلمة فى المعاجم العربية ولا الفارسية وقد ذكرها محقق ديوان أبى نواس بأنها كلمة من شقين (تو) بمعنى داخل و (خاز) من (خاستن) = (خاس وخاز) ومعناها الطعن(٥٦) .

---

(٥٠) الديوان : ٣٧٠
(٥١) القاموس المحيط : ٢٠٧/٢ ، شتايجس : ١٧٠
(٥٢) المعجم الوسيط : ٤٧/١
(٥٣) المصباح المنير : ٤٢
(٥٤) الديوان : ٣١١
(٥٥) معجم تيمور الكبير : ١٢٩/١
(٥٦) الديوان : ٦٤٨

قال ابو نواس :

مشـــقا يقـد ثبـج الأجـــور
بســـحجنات صـــدفة التوخـاز

ـ خندق : حفير حول ســور المدن معرب كنده(٥٧) ، ج خنادق ، وهى من المصــدر الفارسى كندن ، اسم مفعول بمعنى محفور ، وتستعمل فى العربية فعلا وصفة ويوم الخندق اسم حرب الأحزاب ، حيث نزل القرشيون حول المدينة وحفر الرسول بمشورة سلمان الفارسى خندقا حول المدينة ليؤمن أهل المدينة(٥٨) ، والخندق ، حفير حول المكان والخـدود عميق مستطيل يحفر فى ميدان القتال ليتقى به الجنود والوادى(٥٩) ،

قال ابو نواس(٦٠) :

علـــى تمـــاثيل بنـــى بابـك
محتفـــر ما بينهـــم خنـــدق

وقال(٦١) :

مخندقة ، وقد كان الـ مصلى الفـرد ، فالنضـد

ـ دهقان : بالضم والكسر ، القوى على التصرف مع حدة ، التاجر زعيم فلاحى العجم ، ورئيس الاقليم معرب ج دهاقنة ودهاقين والاسم

---

(٥٧) القاموس المحيط : ٢٣٧/٣
(٥٨)وازهاى فارسى : ٢١٧
(٥٩) المعجم الوسيط : ٢٥٨/١
(٦٠) الديـوان : ١٥٧
(٦١) الديـوان : ٣٥٨
(٦٢) القاموس المحيط : ٢٢٦/٤ ، شتايجس : ٥٤٩

الدهقنة(٦٢) ودهقان اسم يطلق على رئيس القرية وعلى من له مال وعقار وداله مكسورة(٦٣) ، واكد المعجم الوسيط انها معربة(٦٤) .

قال ابو نواس(٦٥) :

وابرز بكرا مزة الطعم ، قرقفا
صنيعة دهقان تراخى له العمر

قال ايضا(٦٦) :

صهباء صافية ، عذراء ناصعة
للسقم دافعة ، من كرم دهقان

وقال(٦٧) :

خطبنا الى الدهقان بعض بناته
فزوجنا منهن فى خدره الكبرى

وقال(٦٨) :

فلم تزل تعجم الدنيا ، وتعجمها
حتى تخيرها للخبء دهقان

---

(٦٣) المصباح المنير : ٢٠١

(٦٤) المعجم الوسيط : ١/٣٠٠

(٦٥) الديوان : ١٠٠

(٦٦) الديوان : ١١٣

(٦٧) الديوان : ١١٨

(٦٨) الديوان : ١٧٢

وقال (٦٩) :

ودهقـــانة ميزانها نصب عينهـــا
وميزانهـــا للمشـــترين غشـــوم

وقال (٧٠) :

ذخـــيرة دهقـــان حواها لنفســـه
اذا ملك اوفى عليـــه وســـيم

وقال (٧١) :

راحا مشعشعة ، حمـــراء ، صافية
بالكرخ عتقهـــا الدهقـــان فادوســـا

وقال (٧٢) :

كانهـــــا من حســـــنها درة
بارزة من كف دهقـــــــــــان

ـ ديزج : كلمة فارسية معربة عن ديزه اى الخيل(٧٣) ، والديزه مثل الجواد والبغل والحمار .

---

(٦٩) الديوان : ١٣١
(٧٠) الديوان : ١٣٢
(٧١) الديوان : ٢٠٣
(٧٢) الديوان : ٣٠١
(٧٣) محقق الديوان : ٦٦٥

قال أبو نواس(٧٤) :

من ديزج اللـون ، وعز الديزج
من كل محبـوك القرا ، مدمج

وهنا استعمل أبو نواس الديزج بمعنى لون أى فرسى اللون .

ـ الديوان : ج دواوين ، مكتب ، ادارة ، ديوان الشاعر ، وقد جاء العرب بالفعل والصنة فقالوا مدون وتدوين ، وقد دخلت الكلمة أول مرة فى عهد عمر بن الخطاب حين أشار الهرمزان حاكم الخوزستان السـابق على المسلمين الذين يعيشون فى المدينة لعمل دفتر لتسجيل أسـماء الجنود وسـمى ديوان الجنـد والثانى ديوان العطـاء(٧٥) ، والديوان مكان الكتبـة(٧٦) ، وهـو جريدة الحسـاب ثم أطلق على الحسـاب وهـو معرب(٧٧) ، وذكره الفيروزابادى بنفس المعـانى(٧٨) .

قال أبو نواس(٧٩) :

لكن بديوان يحيـى بفيـه لطخ مداد

وقال (٨٠) :

ان الذى تيمنى حبه أمرد من نشىء الدواوين

---

(٧٤) الديوان : ٦٦٥
(٧٥) وازهاى فارسى : ٢٧٣ ـ ٢٧٥
(٧٦) المعجم الوسيط : ٣٠٥/١
(٧٧) المصباح المنير : ٢٠٤
(٧٨) القاموس المحيط : ٢٢٦/٤
(٧٩) الديوان : ١٥٥
(٨٠) الديوان : ٣٥٣

وقال (٨١) :

قد علا الديوان كابه　　مذ تولاه ابن سـابه

وقال (٨٢) :

والبطن طاو تحسـكى لطافتـه
ما ضـمنوه كتب الـدواوين

وقال (٨٣) :

ومر يريد ديـوان الـ　　خراج مضمخا عطرا

وقال (٨٤) :

وفى الديوان غزلان　　رمت أعينهـا مرضى

وقال (٨٥) :

قد صـك لى بالقرب من سـيدى
ودار صـكى فـى الـدواوين

ـ صولجان : ج : صوالج : عصا الملك(٨٦) ، والصولج بمعنى

---

(٨١) الديوان : ٥٣٨
(٨٢) الديوان : ٥٤٠
(٨٣) الديوان : ٥٥٩
(٨٤) الديوان : ٧١٧
(٨٥) الديوان : ٧٢٦
(٨٦) وازهاى فارسى : ٤٣٨

عصا معقوف طرفها يضرب بها الفارس الكرة وايضا بمعنى عصا يحملها الملك ترمز لسلطانه وتجمع صوالج وصوالجه(٨٧) .

قال ابو نواس(٨٨) :

لا الصولجان ولا الميدان يعجبني

ولا أحن الى صـوت البواشـيق

وقال (٨٩) :

وتغدو للصوالج كل يوم   وترمى بالبنادق والسهام

ـ فرند : السيف لا نظير له(٩٠) ، ووردت عنـد شتايجش بنفس المعنى(٩١) ، وذكرها ششترى(٩٢) ، افرند وبرند وفرند وذكر أن الكلمة الفارسـية (برند) وبرند فى برهان قاطع بمعنى الحـرير ، والسيف ولمعانه ، ووردت فى المعجم الوسيط(٩٣) بمعنى السيف وما يلمع فى صفحته من اثر تموج الضـوء .

---

(٨٧) الوسيط : ٥٢٠/١ المحيط : ٢٠٤/١

(٨٨) الديوان : ٤٣

(٨٩) الديوان : ٣٧٤

(٩٠) القاموس المحيط : ٣٣٤/١

(٩١) شتايجس : ٨١

(٩٢) وازهاى فارسى : ٧٤

(٩٣) المعجم الوسيط : ٦٨٦/٢

قال ابو نواس(٩٤) :

كـأن فرنـد المرهفــات نجــده
ويختــال ماء الورد تحت فرنـده

وقال (٩٥) :

عبدرى اذا انتمى ، ابطحــى
تالـد نســجه ، عتيـق فرنـده

وقال (٩٦) :

كــأنه الهــداب فى الفـــوند
مضــمر الخلـق عميـم القــد

وقال (٩٧) :

مثـل اهتزاز العضب ذى الفرند
بأهــرت الشـــدقين مرمئــد

ـ عسكر : الجمع والكثير من كل شىء ـ فارسى(٩٨) ، الجيش(٩٩)

---

(٩٤) الديوان : ٣٤٠
(٩٥) الديوان : ٤٩٣
(٩٦) الديوان : ٦٥٥
(٩٧) الديوان : ٦٦٢
(٩٨) القاموس المحيط : ٩٢/٢
(٩٩) شتايجس : ٨٤٩

ج عساكر(١٠٠) وذكرها الجواليقى على أنها معربة(١٠١) ، والعسكر هو الجبش ومجتمعه ، ويقال عسكر من رجال(١٠٢) ٠

قال أبو نواس(١٠٣) :

وعسكر الحب حولى بخيله وجنوده

وهنا استعمل الكلمة فعلا ٠

وقال (١٠٤) :

قم يا خليلى الى المدام لكى
تطرد عنا عساكر الحزن

وقد استعمل الكلمة هنا جمعا ٠

– مرازبه : مرزبان : الرئيس من الفرس معرب ج مرازبة(١٠٥) ٠ وتجمع أيضا مرزبانية(١٠٦) ، وهى مكونة من كلمة مرز بمعنى ناحية وبان لاحقة تفيد معنى حارس وتطلق على حاكم الحدود أو ناحية(١٠٧) ٠

---

(١٠٠) وازهاى فارسى : ٤٧٥
(١٠١) المصباح المنير : ٤٠٨
(١٠٢) المعجم الوسيط : ٦٠١
(١٠٣) الديوان : ٤٩٧
(١٠٤) الديوان : ١٣٧
(١٠٥) المعجم الوسيط : ٨٦٣/٢
(١٠٦) القاموس المحيط : ٧٥/١
(١٠٧) شتايجس : ١٢٠٦

قال أبو نواس(١٠٨) :

صـــفراء ، مجـــدها مرزابهـــا
جلت عن النظـــــراء والمثـل

وقال (١٠٩) :

ونحـــن اذ فارس تدافع بهـــ
رام قســـطنا على مرازبهـــا

فقد ذكر الأولى مرزاب والثانية مرازب .

ـ منجنيق : آلة قديمة من آلات الحصار ، كانت ترمى بها الحجارة الثقيلة على الأسوار فتهدمها معربة(١١٠) .

والمنجنيق قيل أنه فنعليل ومنهم من يقول الميم زائدة ووزنه منفعيل فأصوله جنق ، وقال ابن الأعرابى يقال منجنيق ومنجوق(١١١) .

قال أبو نواس(١١٢) :

واحجـــار المجانيـق   لنـا تفـاح لبنـانا

---

(١٠٨) الديوان : ٤٢

(١٠٩) الديوان : ٦٠٥

(١١٠) المعجم الوسيط : ٨٥٥/٢

(١١١) المصباح المنير : ٥٦٥

(١١٢) الديوان : ١٩٨

وقال (١١٣) :

كأنمـا اسلمت قوائمهـا   اذا مرتهن من مجانيـق

ـ هاون ، وعاء مجوف من الحديد والنحاس يدق فيه(١١٤) وقد صار اسما لنوع من المدفعية تسمى الهاون ٠

قال ابو نواس(١١٥) :

حاسر كفيك على هاون   لدق ثـوم او لثمـان

ثامنا ـ الفاظ اخـرى :

منها ما يتعلق بالأكل والطعام مثل : خوان وفلفل وقند وكباب ٠
ومنها ما يتعلق بالروائح وادوات الزينة مثل : اثمد وابهة ومسك ٠

ومنها الفاظ اخرى مثل : اشـفى وجلار وخيزران وزفت وزنديق وسدير وسراب ومرده ومهرجان وناطور ٠

ـ خوان : ما يؤكل عليه ج اخوانه وخون واخاوين(١١٦) ٠

قال ابو نواس(١١٧) :

رايتك عنـد حضـور الخـوان
شـديدا على العبـد والعبـدة

---

(١١٣) الديوان : ٤٥١
(١١٤) المعجم الوسيط : ١٠٠١
(١١٥) الديوان : ٥٦٥
(١١٦) الوسيط : ٢٦٣ ، المحيط : ٢٢٢/٤
(١١٧) الديوان : ٥٥٠

ـ فلفل : من الابزار(١١٨) ، ويستعمل مسحوق ثماره فى الطعام(١١٩) ، ويعتقد أنه لفظ هندى وليس فارسيا جاء من بلبل ونقل الينا عن طريق التجار ، نظرا لأن هذا النوع من التوابل يزرع فى الهند بكثرة ·

قال أبو نواس(١٢٠) :

مما تخيره التجار ترى لها
قرصا اذا ذيقت كقرص الفلفل

وقد ذكر ششترى انها فارسية(١٢١) والصواب عندى أنها هندية ·

ـ قند : عصارة قصب السكر اذا جمد(١٢٢) ·

قال أبو نواس(١٢٣) :

ويا أحلى من السكر ، والمأذى والقند

ـ كباب : اللحم المقطع يشوى على الجمر(١٢٤) ·

قال أبو نواس(١٢٥) :

ذى جبئة مصعب وذى ذهاب
اشبعنى منه من الكباب

---

(١١٨) المصباح المنير : ٤٨١
(١١٩) الوسيط : ٢/٧٠
(١٢٠) الديوان : ٦٧
(١٢١) وازهاى فارسى : ٥٠٣
(١٢٢) الوسيط : ٧٦٢
(١٢٣) الديوان : ٧١٣
(١٢٤) الوسيط : ٧٧١
(١٢٥) الديوان : ٦٤٣

ـ اثمـد : حجر الكحل(١٢٦) ، وهو عنصر معدنى بلورى الشكل قصديرى اللون ، صلب هش يوجـد فى حالة نقية وغالبا متحدا مع غيره من العناصر يكتحل به(١٢٧) .

قال ابو نواس(١٢٨) :

كرخيـة كصـفاء وجـه مشـوقة
مرهاء ترغب عن سـواد الاثمـد

ـ ابهـه : العظمة والبهجة والسرور(١٢٩) ، ويقال انها من اب بها الفارسية بمعنى الحسن والجمال .

قال ابو نواس(١٣٠) :

وعظتك واعظة القتير ونهتك ابهـة الكبير

ـ مسـك : طيب ، القطعة منه مسـكة(١٣١) ، وهى من مسك الفارسـية(١٣٢) ، وهو ضرب من الطيب يتخـذ من الغزلان(١٣٣) ، والمسك ذكره صاحب المصباح على أنه معرب(١٣٤) .

---

(١٢٦) القاموس المحيط : ٢٩٠/١
(١٢٧) الوسيط : ١٠٠
(١٢٨) الديوان : ١٦٨
(١٢٩) القاموس المحيط : ٢٨١/١
(١٣٠) الديوان : ٤٦٥
(١٣١) القاموس المحيط : ٣٢٩/٣
(١٣٢) شتايجس : ١٢٣٨
(١٣٣) المعجم الوسيط : ٨٦٩/٢
(١٣٤) المصباح المنير : ٥٧٣

قال أبو نواس(١٣٥) :

شربوا على أدبة كأصورة الـ
مسك مباحا تترى ومنتهبا .

وقال (١٣٦) :

تدور بالسعد كأسنا عجلا
قد فتت المسك فى نواحيها

وقال (١٣٧) :

خندريس عطر النكهة كالمسك السحيق

وقال (١٣٨) :

الى صهباء كالمسك لدى جؤنة عطار

ـ شطرنج : لعبة تلعب على رقعة ذات أربعة وستين مربعا وتمثل دولتين متحاربتين(١٣٩) وهى من شطرنك الفارسية ، الا أنه يجوز أن تكون الكلمة من أصل هندى .

قال أبو نواس(١٤٠) :

---

(١٣٥) الديوان : ٥٠
(١٣٦) الديوان : ١٩١
(١٣٧) الديوان : ٢٠٦
(١٣٨) الديوان : ٣٠٥
(١٣٩) الوسيط : ٤٨٢/١
(١٤٠) الديوان : ٧١٣

اما والخمر والريحان والشطرنج والنرد
ترانى دافعا ما عشت فى زورقك المردى !! ٠

ـ نرد : النرد لعبة ذات صندوق وحجارة وفصين تعتمد على الحظ(١٤١) ٠

قال ابو نواس(١٤٢) :

اما والخمر والريحان والشطرنج والنرد
ترانى دافعا ما عشت فى زورقك المردى !!

ـ اشفى : آلة الاسكاف والجمع اشافى(١٤٣) ، ووردت فى الوسيط(١٤٤) انه مخرز الاسكاف وجمعه اشاف ، وذكر محقق ديوان ابى نواس(١٤٥) انه حد المشقب ، وهو معرب أسفين ، وهى عند شمشترى آلة على شكل هرم قاعدته حادة جدا يستخدمونها فى برى الحجر او الخشب ، ويضربون عليها بمطرقة لشق الخشب او الحديد بسرعة(١٤٦) ، وذكر احمد تيمور(١٤٧) انه آلة عند خرازى الجلد ونحوهم من النعالين وذكرها اشفه ٠

---

(١٤١) الوسيط : ٩١٢
(١٤٢) الديوان : ٧١٣
(١٤٣) المصباح المنير : ١٦
(١٤٤) الوسيط : ١٩/١
(١٤٥) الديوان : ٥
(١٤٦) شمشترى : ٥
(١٤٧) معجم تيمور : ٤٦

قال ابو نواس(١٤٨) :

ثـم توجـات خصرهـــا بشـــــبا

الأشــــــفى ، فجاءت كأنهــا لهب

وقال(١٤٩) :

الطف الصـنعة حتى لا ترى مغرز الاشفى

وقال(١٥٠) :

يكفيك ما فيهـم فدعهـم انفـذ وقعـا من الاشـــافى

ـ جـلار : حديقة ، الجنة(١٥١) .

الشكل الفارسى للكلمة هو نفســه وهو مركب من كلمة (كل) بمعنى ورد ولاحقة (آور ـ آر) واسمها على وجه آخر كلستان(١٥٢) .

قال ابو نواس(١٥٣) :

وخفـة لقبت المنتهـى ثم اسمها بالعجم جلار

---

(١٤٨) الديـوان : ٥

(١٤٩) الديـوان : ٢٥٨

(١٥٠) واژهاى فارسى : ١٦٠

(١٥١) المصـدر نفسـه : ١٦١

(١٥٢) الديـوان : ٤٤٤

قال أبو نواس(١٥٣) :

وليس كجدتيه أم موسى   اذا نسبت ولا كالخيزران

والخيزران هو اسم لزوج المهدى أم الرشـيد .

ـ خيزران : نوع من العصى الهندية ، ويصنع من فروع هذه العصى السبت(١٥٤) والخيزران كل عود لين ج خيارز(١٥٥) .

ـ زفت : بالكسر أى القار والمزفت المطلى به(١٥٧) وردت عنـد شـتايجس وششترى فى الوسيط بنفس المعنى(١٥٨) .

قال أبو نواس(١٥٩) :

لم تزل فى قعـــرون   مشـــعر زفتا وقارا

وقال(١٦٠) :

ممازج الخلق ، من زفت بطـــانته

والظهــر من فوقه بنيــان فخـار

---

(١٥٣) وازهاى فارسى : ٢٢٥

(١٥٤) الوسـيط : ٢٣١

(١٥٥) القاموس المحيط : ١٥٤/١

(١٥٦) شتايجس : ٦٦٨ ، ششترى : ٣١٤ ، الوسيط : ٣٩٥/١

(١٥٧) الديـوان : ٦٥

(١٥٨) الديـوان : ١٤٩

- زنديق : بالكسر من الثنوية لو القائل بالنور والظلمة أو من لا يؤمن بالآخرة وبالربوبية أو من يبطن الكفر ويظهر الايمان وهو معرب (زن دين) اى دين المراة ج زنادقة وزناديق(١٦١) ، وقال بعضهم فارسى معرب لأن ذلك ليس من كلام العرب(١٦٢) ، وذكر الوسيط انه معرب من (زنده كرد) (١٦٣) وقال ششترى(١٦٤) ان الكلمة الفارسية (زنديك) وكانت تعنى فى العصر الساسانى الشخصى الذى يؤمن بالزند كتاب زرادشت ، ولكن فى العصر الاسلامى بمعنى كافر ومانوى ومزدكى ومنكر للألوهية .

قال ابو نواس :

قولا لابراهيم قولا هترا   غلبتنى زندقة وكفرا

أى ابراهيم النظام من المعتزلة .

وقال(١٦٥) :

وجه حمدان فاحذروه   كتاب الزنادقة

وقال(١٦٦) :

وصيف كأس محدث ولها   تيه مغن وظرف زنديق

---

(١٦١) القاموس المحيط ٢٥١/٣ شتايجس ٦٣٦
(١٦٢) المصباح ٢٥٦
(١٦٣) الوسيط ٤٠٣
(١٦٤) وازهاى فارسى ٣٢٦
(١٦٥) الديوان ٣٦٦
(١٦٦) الديوان ٤٥١

ـ سدير : بناء ذو ثلاث شعب أو قبة فى ثلاث قباب متداخلة معرب (١٦٧) ، وهو اسم قصر مشهور فى الحيرة ، ويقال انه (سه دلى) يعنى القلوب الثلاثة أو (سه دهليز) اى الدهاليز الثلاثة أو (سه دير) أى الأديرة الثلاثة (١٦٨) ، والبعض فسرها على انها رومية ولكن الخفاجى فى شفاء الغليل وجد أن المقطعين فارسين ، وجاء فى برهان قاطع أن الكلمة (سدكاه) بمعنى بلاط قال ابو نواس(١٦٩) :

عاد لى بالسدير شارد قصف

وسرور مع الندامى وعزف

ـ سراب : ما تراه نصف النهار كأنه ماء وليس بماء(١٧٠) ، وتسربت الكلمة الى العربية وجاءت منها كلمة سرادب(١٧١) وربما تكون الكلمة عربية من سرب الماء اى سال .

قال ابو نواس :

تلعب لعب السراب فى قدح الـ

قوم اذا ما حنا بها اتصلا

ـ صردة : البرد فارسى معرب(١٧٢) ، وصرده هى سرد بمعنى

---

(١٦٧) الوسيط ٤٢٣

(١٦٨) وازهاى فارسى ٢٥٣

(١٦٩) الديوان ٣٦٤

(١٧٠) المحيط ٨٤/١

(١٧١) وازهاى فارسى ٢٥٥

(١٧٢) القاموس المحيط ٣١٨/١ ، شتايجس ٣١

بارد (١٧٣) ، والصادرة الريح الباردة ج صوارد (١٧٤) قال ابو نواس (١٧٥) :

قد سقيت الخمر حتى ثملوا
ليلة ذات رياح صردة

ـ مهرجان : المهرجان عيد الفرس وهو كلمتان (مهر) و (جان) ومهر بمعنى حب وجان بمعنى الروح ، والمهرجان يوافق أول الشتاء ثم تقدم عند اهمال الكبس حتى بقى فى الخريف ، وهو السادس عشر من مهرماه عند نزول الشمس أول الميزان (١٧٦) .

وهو عند صاحب المعجم الوسيط : احتفال الاعتدال الخريفى(١٧٧) .

قال ابو نواس(١٧٨) :

فتى يوماه لى فطر واضحى
ونيروز يعد و مهرجان

وورد عند ششترى أنه معرب مهرجان .

ـ ناطور : حافظ الكرم ويقال بالطاء والظاء عند قوم وقال ابن دريد : هو بالعجمة .... وليس بعربى محض على حد قول

---

(١٧٣) وازهاى فارسى ٤٢٨
(١٧٤) الوسيط ٥١٢
(١٧٥) الديوان ٩٦
(١٧٦) المصباح المنير ٥٨٣
(١٧٧) الوسيط ٨٩٠
(١٧٨) الديوان ٤٨٣

الأزهرى (١٧٩) ، وقال صاحب القاموس المحيط (١٨٠) انه أعجمى ، وهو كساء أسود ينصب على عود بين الزرع يخيل به للطير والبهائم فتظنه انسانا(١٨١) ، والجمع نواطير(١٨٢) ، والناطرون(١٨٣) ،

قال ابو نواس(١٨٤) :

وخيمة ناطور برأس منيفة

تهم يدا من رامها بزليل

عجمة الحرف

لم يكتف أبو نواس باستخدام الفاظ اعجمية ، بل انه كان يعجم بعض الحروف ، واعجم حرف الذال والراء .

ومن هذه الكلمات التى اعجم حروفها :

ـ بغداد فقد قال أبو نواس(١٨٥) :

أخشى قضيب كرم أن ينازعنى

فضل الخطام ، وان أسرعت اغذاذا

---

(١٧٩) المصباح ٦١١

(١٨٠) المحيط ٤/١٤٩

(١٨١) الوسيط ٢/٩٣٠

(١٨٢) الوجيز ٦٢١

(١٨٣) مختار الصحاح ٦٦٥

(١٨٤) الديوان ١٦

(١٨٥) الديوان ٢٦

فان سلمت وما قلبى على ثقة
من السيلاسة لم أسلم ببغذاذا

وبغداد وردت دالها فى ثلاث لغات حكاها ابن الانبارى وهى دال مهملة وهى الأكثر ، والثانية نون وهى الأقل ، والثالثة ذال معجمة ، ثـم يقـول :

بغداد غير عربية فلا تدخل تحت الضابط العربى(١٨٦)

ـ طيرناباد : من أنزه المواضع بين الكوفة والقادسية ذات حانات وخمرها مشهورة (١٨٧) وقد عجم الراء والدال فقال أبو نواس (١٨٨)

يا حبـذا مجلس قـد كـان يجمعنـا
بطيرنـا بـاذ فى بسـتان عمـار

وقال(١٨٩) :

فتكتنـى طيزنابا ذ وقـد كنت تقيـا

تعجيم الكلمة العربية

لم يكتف أبو نواس باستعمال اللفظ الأعجمى وتعجيم بعض الحروف، بل انه أخذ فى تعجيم بعض الكلمات العربية ، فجمع الكلمات العربية جمعا فارسيا ، فقد جمع حبشى : حبشـان ، وجمع حكم : حكمان ،

---

(١٨٦) المصباح المنير ٥٦
(١٨٧) محقق ديوان أبى نواس ٢٦
(١٨٨) الديـوان ٢٦
(١٨٩) الديـوان ١٤١

وجمع سـيد : سيدان ، ومرد ، مردان ، وقـد ورد فى فتوح البلدان للبلاذرى تاكيدا لذلك ذاكرا من ان المقطع (آ ن) دخل على كثير من اسماء القطائع مثل « عمران » لعمر بن عبيد الله بن معمر ، و «سويدان» لسـويد ابن منجوف السدوسى و « خالدان » لخالد بن أسيد و « مهلبان » لآل المهلب (١٩٠)

جمع ابو نواس كلمة « حبشى » جمعا فارسيا فقال (١٩١) :

كـرم تخـــال على قضـبان نخلتـه
يـوم القطـــاف له هامات حبشـــان

وقال(١٩٢) :

فازقاقه ســود وحمــر دنانــه
ففـى البيت حبشـــان لديـــه وروم

كما جمع كلمة « سيد »(١٩٣) جمعا فارسـيا

فقال(١٩٤) :

بالـخيل شـعنا على لواحق كالسـيدان
تعطـــى مـــدى مذهبهـــــا

---

(١٩٠) فتوح البلـدان ٣٥٣
(١٩١) الديـوان ١١٣
(١٩٢) الديـوان ١٣١
(١٩٣) السيد بمعنى الأسـد او الذئب .
(١٩٤) الديـوان ٥٠٧

كما جمع كلمة « حكم » بالألف والنون طريقة جمع فارسية ، وهى نسبة الى الحكم بن أبى العاص فقال (١٩٥) :

واســـــأل القادمـــين من حكمـــان
كيف خلفتمــوا أبــا عثمــان ؟

وقال:(١٩٦) :

كفـــى حـــزنا الا ارى وجـــه حيلة
ازور بهـــا الأحبـــاب فى حكمـــان

وحكمان : اسم لضياع بالبصرة تسمى باسم صاحبها ، وكانت هــذه الضياع بها أبو عثمان مولى جنان محبوبة أبى نواس ٠

كما جمع كلمة « مرد » اى غلام لم يخضر شــاربه ، وليس المعنى الفارمى بمعنى رجل ، جمعه جمعا فارسيا فقال(١٩٧) ٠

يكلفنى تولعـــه بمردان ذوى خطــر

ثانيا : عجمة الفكـرة والمعنى ٠

تعرضت فى المبحث الأول لعجمة اللفظ ، واردت بذلك اللفظ الوارد الى العربية عن طريق الأمم التى دخلت الاســلام وخاصة الفرس ، وقد عرضت كل لفظ من هــذه الألفاظ على المعاجم والمصادر الفارسية والعربية، وبوبت هــذه الألفاظ ، واســتخرجت الشــواهد الشــعرية التى وردت فى شـــعر أبى نواس ٠

---

(١٩٥) الديــوان ٣٥٢
(١٩٦) الديــوان ٢٥٤
(١٩٧) الديــوان ٢٨٠

والحقيقة أن عجمة اللفظ مرتبطة بعجمة الفكرة (١٩٨) ، فالشاعر يستخدم اللفظ الأعجمي ليعبر فى الغالب عن فكرة أعجمية ، فهو عندما استعمل الفاظ الخمر المختلفة التى سبق عرضها ، استخدمها ضمن فكرة خاصة به عن الخمر وهو ما سيتم عرضه •

كما أن أبا نواس أيضا عندما عرض الأغراض المختلفة للشعر العربى ، عرضها بأفكار جديدة لم يسبق عرضها فى البيئة العربية ، فالعرب عرفوا الفخر والمدح والوصف والغزل والهجاء وغيرها من الأغراض الا أن أبا نواس قد قدم هذه الأغراض بشكل جديد يتناسب مع البيئة الجديدة التىتختلف عن البيئة التىعاش فيها الشاعر العربى القديم•

لقد فكرت مرارا فى كيفية عرض عجمة الفكرة والمعنى عند أبى نواس ذلك لأن الأفكار والمعانى ليست حكرا على شعوب أو أشخاص معينين وان المعانى ملقاه فى الطريق على حد قول الجاحظ ولكن أردت أن أضع منهجا فى عرض هذه الأفكار والمعانى الجديدة على الشعر العربى ، والتى جاءت نتيجة لاختلاط العرب بأقوام أخرى ، لقد رأيت أن العقاد قد جعل محور شخصية أبى نواس فيما أسماه بالنرجسية (١٩٩) ، ولكنها عندى فيها قليل من النرجسية كثير من تأثير البيئة الفارسية الجديدة التى سارت عليها الدولة العباسية شكلا وموضوعا ، بل أن الأفكار والعادات والتقاليد الفارسية هى مصدر نرجسيته •

أن المنهج المناسب لعرض العجمة الفكرية والمعنوية يدور حول النقاط التالية :

---

(١٩٨) العجم بالضم والتحريك خلاف العرب ••• والعجمى من جنسه وأن أفصح والكتاب نقطة كعجمه (القاموس المحيط ١٤٩/٤)•

(١٩٩) أبو نواس : الحسن بن هانىء للعقاد ٢١

ـ الخمريات : وفيه أعرض الخمريات عند العرب في الجاهلية والاسلام والعصر الأموي مع تطور هذا الغرض على يد أبي نواس وتحويله موضوع شرب الخمر الى كون الخمر نفسه فكره مع مقارنة خمريات أبى نواس بما قدمه شعراء العربية والفارسية .

ـ الفخر والشعوبية : الفخر غرض من الأغراض التى عرفها العرب ولكن الشعوبية لم يعرفها العرب ، وانما كانت اتجاها فارسيا خالصا ، وكان أبو نواس شعوبيا مغاليا .

ـ الزندقة : اندرج تحت مفهوم الشعوبية بما فيه من فخر بالفرس وتهكم بالعرب وذم مثالبهم ، ما سمى باسم الزندقة فقد امتد التهكم والسخرية الى الدين الاسلامى الذى قام العرب بنشره فى البلاد المختلفة والعرب لم يعرفوا الزندقة أو بالأحرى لم يكونوا ممن يتبعون هذه الزندقة ، لأن الزندقة لفظا ومعنى واتجاها فارسية .

كما كان أبو نواس يعيش عصره ويرصد ما فيه ، فقد اطلع على علوم عصره وعرف قسطا من الفلسفة والنجوم ولهذا كان شعره معبرا عما يجرى فى هذه البيئة من متغيرات كانت نتيجة للامتزاج بالأمم الأخرى .

ـ كما أننى ترصدت غرض الوصف عند أبى نواس نظرا لأن هذا الغرض قد احتوى الجديد فهو لم يجر على ما كان عليه الشعراء من قبل من وصف للصحراء والليل والفرس والسيف وحياة البادية وانما كان وصفا لظاهر الحضارة فى عصره ، هذه الحضارة التى لبست ثوبا فارسيا ؛ فقد وصف الصقر والباز والكراكى والديك والخمر .... الخ .

ان أبا نواس قد صور الحياة فى العصر العباسى كما هى ، عرض لنا صور الحضارة كما رآها وشاهدها ، فهو وان كان مجددا فى نظر متر صدى الأدب العربى الا انه فى نظرى مصور للحياه فى عصره ، فان

التجديد الذى جاء به كان تجديدا فى العصر نفسه ، فالعصر قد لبس ثوبا جديدا ، وجاء هذا الثوب على مزاج أبى نواس وهواه فعرضه لنا ، وأحسن عرضه فلقى قبولا واستحسانا ٠

ان الألفاظ الأعجمية والأفكار الاعجمية كان لابد من وجودهما ، نظرا لأن التقاء الحضارتين العربية والفارسية فى ظل الاسلام ، لابد وأن ينتج هذه النتائج ، لأننا فى المقابل نجد ان الألفاظ العربية والأفكار العربية التى دخلت الفارسية أكثر بكثير مما نجده عند العرب ، لأن هذا هو الوضع الطبيعى لتزاوج الحضارتين فى ظل الاسلام وما علينا الا رصد هذا التزاوج ٠

واعرض خلال الصفحات التالية فكر أبى نواس فى الخمريات والشعوبية والزندقة وعلوم عصره والوصف ، واذا كان العقاد جعل محور فكره فى النرجسية الا اننى أرى انه فى الشعوبية ، وهى سبب رئيسى من أسباب عجمة اللفظ والمعنى عند أبى نواس ٠

١ ـ الخمريات ٠

لقد سرى المزاج الفارسى فى نخاع الدولة العباسية التى قامت على أسنة رماحهم ، وصقلت الحضارة أذواق الناس وطبعتهم بطابعها ، وساعد على ذلك استقرار الأمور فى البلاد ، وتدفق الأموال على الخلافة العباسية ببغداد ، وتقلد الفرس شئون الخلافة من وزارة وقيادة جيوش وادارة دواوين وغير ذلك من المناصب الهامة فى الدولة ، وعاشوا عيشة هنية ، فشاع بين الناس ما كان عند الفرس من عادات وتقاليد فى المأكل والملبس والمشرب واندفعوا فى ذلك اندفاعا ٠

والخمر مظهر من مظاهر حياة الرغد والنعيم التى عاشها القوم فى ظل الخلافة العباسية ، فشربها الناس ، وتغنى بها الشعراء ، وشغف

ابو نواس بهـذه الخمر الى درجة ان جعلها كائنا حيـا يحس ويشعر ، ولها كما لكل كائن حى تاريخ مكتـوب وماض مسطور ووصـفها بكل صفاتها ، وصفها وهى فى كرمها ووصفها وهى فى الأكواب والكئوس والدنان ووصف مجالسها ، وذكر أنواعها وطعمها ولونها ورائحتها ونشوتها ودبيبها وسـورتها(٢٠٠) وهو بذلك ينقلها من مجـرد شراب يشرب الى فكـرة تشـغل عقله وتستولى على لبـه ٠

ان الخمر معروفة لدى العربى وغير العربى (٢٠١) ، وقد عرفها العرب فى الجاهلية ، وشربوها ، فشرب الخمر معروف عند العرب فى الجاهلية والاسـلام والعصر الأموى والعباسى ولكنها على يد أبى نواس تحولت من مجرد عادة الى فكرة ومعنى وهو ما لم يعرفه العرب من قبل ، ويعد من نبت البيئة الجديدة التى عاشها ابو نواس ٠

والشـاعر الجاهلى لم يتحدث عن الخمر كموضوع مسـتقل ولكن كغيرها من الأغراض قد تأتى فى بيت أو بيتين على سـبيل الفخر بان الشـاعر يشرب الخمر شراب الملوك كما يعرفونها ، وقـد قنع الشاعر الجاهلى بوصف الظاهر فقط (٢٠٢) من لون وشكل للأقداح والأباريق، ووصف الطعم والنشـوة لا لشىء الا ليفخر بأنه شاربها ٠

---

(٢٠٠) مقدمة ديوان أبى نواس لأحمد عبد المجيد الغزالى ص ب ٠

(٢٠١) ذكر المسعودى فـى مروج الذهب أن نوحا عليه السـلام أول من زرع الكروم ، كما أورد ان ازور وخلنجاس ولدا ماروب بن هوريا ابن اهريمون أول من زرعوه وعصروه وشربوه وحرموه على الناس وقالوا عنه : هـذا شراب الملوك ولكن الناس شربوه من بعدهما (مرواح الذهب ٢١٢/١) انظر ايضا كتاب حلية الكميت للنواحى وحياة الحيوان للدمعير ٠

(٢٠٢) حديث الأربعاء لطه حسـين ٧٤

يقول عنتره :

واذا شـربت فانني مسـتهلك
مالـي وعـرضى وافـر لم يكلـم

والشاعر العربى الجاهلى يصف الخمر وربما لا يشربها ولم يشربها ، لأن البيئة العربية هى بيئة الخيل والابل والصحراء والوعول والظواهر الطبيعية ، وليست هى بيئة الخمـر فهو ليس لديه انطباع كامل بمـا يقوله عن الخمـر ٠

وربما يأتى الشـاعر ببيت أو بيتين على سبيل الفخر بأنه يعرف الخمـر ويشربها قال القيس (٢٠٣) ٠

كأن مكـاكى الجـواء غـدية
صـبحن سـلافا من رحيـق مفلفل

فقد جعل تغريد المكاء ونشاطها كأنها شربت خمر الصبوح المفلفل ، والصورة على جمالها لم تزد عن وصف ظاهرى للخمر ٠

أما طرفة بن العبد البكرى ، فانه يفخر بشربها ، وانه ينفق كل ما لديه من أجل الحصـول على هذه اللذة يقول (٢٠٤) ٠

وما زال تشرابى الخمـور ولذتى
وبيعـى وانفاقى طريقى ومتلدى

ويجعل طرفة أيضـا شرب الخمر واحدة من الخصال الحميدة التى تجعله يفوق العواذل يقول (٢٠٥) :

(٢٠٣) شرح المعلقـات السـبع للزوزنى ٤٨
(٢٠٤) شرح المعلقات ٧٠
(٢٠٥) تطور الخمريات فى الشعر العربى ـ جميل سعيد ص ٣٤

ولـولا ثلاث هن من عيشـة الفتى
وجـدك لم أحفـل متى قـام عـودى
فمنهن سـبقى العـاذلات بشـربه
كميت متى ما تعـل بالمـاء تزيد

ولبيد بن ربيعة العامرى لا يزيد عن هـذا الوصف الظاهرى فقد توجه الى الراية التى نصبها الخمار وأتى الخمر الغالية المسبأة الدكنة فاشتراها للندماء ، ثم يفخر بكثرة شربه للخمر ، فكـم صبوح من خمر صـافية استمتع بها مع ضرب عوادة استمعت بغنائها ، يقول (٢٠٦) :

قـد بت سـامرها وغـاية تاجـر
وافيت اذا رفعت وعـز مدامهـا
اغلى السـباء بكـل أدكـن عـاتق
أو جـونة قدحت وفض ختامهـا
وصـبوح مـا فيـه وجـذب كرينـة
بمـوتر تأتـا لـه ابهـامهـا

والأمر عنده عنتره بن شداد العبسى لا يزيد أيضا عن الفخر بشربه الخمر ، كما فعل أصحـابه من حيث الوصف الظاهرى لها فقد فعل هو الآخـر قال (٢٠٧) :

ولقد شربت مـن المدامـة بعدمـا
ركـد الهواجـر بالمشوف المعلـم
بزجاجـة صفراء ذات أسـيرة
قرنت بأزهـر في الشـمال مفـدم

---

(٢٠٦) المصدر نفسـه ١٣١
(٢٠٧) المصـدر نفسـه ٢٧٦

فـاذا شـربت فاننـى مسـتهلك
مالـى وعـرضى وافـر لـم يكلـم
واذا صحـوت فما اقصـر عن نـدى
وكمـا علمـت شـمائلى وتكـرمى

اما اعشى قيس فقد قال (٢٠٨) :

فقلت للشرب فى درنا وقـد تمثلـوا
شـيموا وكيف يشـيم الشـارب الثمل

ومن احسـن مما قاله فى الخمر :

وكـأس شـربت علـى لـذة
واخـرى تداويت منهـا بهـا

والأعشى لم يكن مثل عنترة أو طرفة او لبيد أو أمرىء القيس الذين عاشوا جل حياتهم فى بطن الصحراء ولكنه عاش فى الحيرة وهى من مناطق نفوذ الفرس فلا مانع من أن تتطور صورة للخمر عنده وان يأتى بالمعانى الجديدة ، ونلاحظ كلمة « درنا » فى البيض الأول وهى باب الفرس .

ومن النماذج الجاهلية ايضا التى احسنت وصف الخمر ولم تبلغ مبلغ أبى نواس ولم تحول العادة الى فكرة ، وانما كان تاثير البيئة واضحا عليها ، عمرو بن كلثوم الذى لم يرق بالخمر ليجعلها فكرة او غرضا مستقلا ولكنه بدا معلقته بالخمريات خلاف ما كان عليه العرب قال (٢٠٩) :

الاهبـى بصـحنك فاصبحينـا
ولا تبقـى حمـور الأندرينـا

---

(٢٠٨) شرح المعلقات الثلاث التبريزى ٢١٩
(٢٠٩) شرح المعلقات السبع للزوزى ١٤١

حتى يقول :

وكــاس قــد شــربت ببعلبــك
واخــــرى في دمشــق وقاصرينــا

وهو بذلك يعدد الأماكن التى يشرب فيها الخمر وهى جميعا مدن ليست فى الصحـراء العربية ٠

هـذا هو ما قاله العرب فى الخمر فى العصر الجاهلى وهم فى هـذه الأبيات القليلة التى وردت عنهم لم تكن الخمر عندهم سـوى عادة يفتخرون بها ، والشاعر العربى الجاهلى معذور فبيئته ليست هى بيئة الخمر لا زراعة ولا صناعة ، ولذا لم يزد فى وصفه عن وصف الظواهر فقد ، وعلى الرغم من جمال بعض صور الخمر عند العربى الا ان معانيه ظلت محصورة محدودة (٢١٠) ٠

ويمر صدر الاســلام ويأتى العصر الأموى ، فنجد الأخطل الشاعر المسيحى ينتشى بالخمر ويطرب لها قال :

صهباء قد كلفت من طـول ما حبست
فى مخــــدع بين جنـــات وانهـــار

وابدع القول فى قوله (٢١١) :

تدب دبيبــا فى العظـــام كـأنه
دبيب نمـــال فى نقـــا يتهيـل

والأخطل مع جمال الصورة التى صورها للخمر وبين آثارها على

---

(٢١٠) تطور الخمريات فى الشعر العربى ٣٤
(٢١١) العصر الاسلامى : شوقى ضيف ٢٦٤

النفس لم يبلغ درجة تحويل عادة شرب الخمر الى فكرة ، كما أن الأخطل على الرغم من شغفه بالخمر لم يجعلها فنا مستقلا (٢١٢) .

ومن شعراء الدولة الأموية الذين وصفوا الخمر وآثارها دون أن تصبح عندهم فنا مستقلا أو فكرة :

ابن ارطاة القائل (٢١٣) :

انا لنشربها حتى تميل بنا
كما تمايل وسنان بوسنان

وابن ميادة القائل :

ومعتق حرم الوقود كرامة
كدم الذبيح تمجه أوداجه

أما الوليد بن يزيد فقد داوم على شرب الخمر وقيل انه فاتح باب المجون ، وشرب الخمر لا لأنها أثر من آثار اللذة ولكن لأنها مظهر من مظاهر اضطراب السياسة وفساد العقيدة وأثر من آثار البدع الجديدة واختلاط المسلمين بأهل النحل الأخرى (٢١٤) ، ومع كل ما قيل حوله الا أن وصفه للخمر ظل كما كان عليه السابقون مجرد وصف ظاهرى ، قال (٢١٥) :

---

(٢١٢) حديث الأربعاء لطه حسين ٧٣ . أنظر أيضا الأخطل سيد غازى وشعراء النصرانية ـ لويس شيخو .
(٢١٣) العصر الاسلامى : شوقى ضيف ٣٧٧ .
(٢١٤) حديث الأربعاء : ٧٣
(٢١٥) العصر الاسلامى : ٣٨٣ .

- علاتى . واسقيانى من . شراب اصفهانى
من شراب الشيخ كسرى أو شراب القيروان

ويأتى ابو الهندى الريلحى ، وهو شاعر اقام فى خراسان وسجستان وادرك الدولتين ، على رأس من جعل الخمر ووصفها غايته وقصده(٢١٦) ، وهذا التأثير كان بفعل البيئة الفارسية التى عاش فيها ، وقد روى ان ابا نواس قد اخذ من معانيه فى الخمر الا أن خمريات أبى نواس كتب لها الذيوع والانتشار لعدة اسباب منها : كثرة أشعاره فى هذا المضمار واقامته فى بغداد مقر الخلافة ، ومستقر رجال الأدب واللغة والتاريخ الذين رصدوا هذه الحياة رصدا تاما بما فيها من حقائق ثابتة أو غه ثابتة .

من اشعار أبى الهندى فى الخمر :

نبهت ندمانى وقلت له اصطبح
ياابن الكرام من الشراب الطيب

صفراء تبدو فى الزجاج كأنها
حدق الجرادة أو لعاب الجندب

ونجد تشابها كبيرا بين معانى ابى الهندى وابى نواس مما يدخل فى نطاق السرقات الأدبية الا أننا نلاحظ أن كلا الشاعرين قد اتفقا فى تحويل شرب الخمر من عادة الى فكرة .

ما سبق عرضه هو رصد لحال الخمريات عند العرب فى الجاهلية والاسلام والعصر الأموى ، ولكن الخمريات فى العصر العباسى صارت على يد أبى نواس فنا مستقلا وزعم الرواه أن ابا نواس قد وصف الخمر وصفا لو سمعه الحسنان(٢١٧) لهاجرا اليها وعكفا عليها(٢١٨) ، فقد جعل

---

(٢١٦) مقدمة ديوان أبى نواس س ص ق .

(٢١٧) الحسن البصرى والحسن بن سيرين .

(٢١٨) حديث الأربعاء : ٨٢

أبو نواس الخمر كالغزل والهجاء والرثاء وما سمعنا عن احد سبقه الى ذلك فهو مبتكر لهذا الموضوع(٢١٩) .

لقد جعل ابو نواس الخمر موضوعا مستقلا ، اخذ يصف لنا الخمر وحالها من بداية وجودها فى كرمها الى أن تفعل فى شاربها الأفاعيل ، وقد وصفها بأدق صفاتها واحلاها(١٢٠) . فالخمر عروس يخطبها ، وهى معبودة يسجد لها ، وهى الدواء لكل داء ، وهى الشمس ، وهى شقيقة روحه ، وهى جلت عن النظراء والمثل فالخمر عروس تسال عن خاطبها وبعلها :

قالت : فمن خاطبى ؟ فقلت : انا
قالت : فبعلى ؟ قلت : الماء ان عذبا

وهى (٢٢١) :

من اللواتى خطبناها على عجل
لما عججنا بربات الحوانيت

وهى عذراء (٢٢٢) :

فبادروا لافتضاض عذرتها
بنا قد فى شباته زلق

فسال منها مثل الرعاف دم
يشفى به من سقامه الصعق

---

(٢١٩) العصر الاسلامى ٢٣٤ ـ انظر اخبار ابى نواس لابن منظور .
(٢٢٥) حديث الأربعاء : ٨٦
(٢٢١) الديوان : ٣٨
(٢٢٢) الديوان : ٥٣

وهى معبودة (٢٢٣) :

اثن على الخمر بآلائها
وسمها أحسن أسمائها

وهى أيضا (٢٢٤) :

ومدامة سجد الملوك لها
باكرتها والديك قد صدحا

وهى اله يسجد له (٢٢٥) :

فجاء بها زيتية ذهبية
فلم نستطع دون السجود لها صبرا

وهى الدواء (٢٢٦) :

دع عنك لومى فان اللوم اغراء
وداونى بالتى كانت هى الداء

وهى الشمس بل افضل منها (٢٢٧) :

هى الشمس الا أن لشمس وقدة
وقهوتنا فى كل حسن تفوقها

---

(٢٢٣) الديوان : ١٣

(٢٢٤) الديوان : ٩٥

(٢٢٥) الديوان : ٦١

(٢٢٦) الديوان : ٦

(٢٢٧) الديوان : ٩

وهى شقيقة روحه

عاذلى فى المدام غير نصيح
لا تلمنى فى شقيقة روحى

وهى لا مثيل لها(٢٢٨) :

صفراء سجدها مرزابها
جلت عن النظراء والمثل

هذه هى صورة الخمر عنده ولكن ما تفعله فى الانسان من افاعيل فهى جلاء وهى تفترس النفوس وتجلو الأحزان وتحيى وتميت ولها دبيب فى المخ يقول :

ان الصبوح جلاء كل مخمر
بدرت يداه بكاسه الاصباحا(٢٢٠)

وهى ايضا تجلو الأحزان(٢٣٠) :

صفراء لا تنزل الحزان ساحتها
لو مسها حجر مسته سراء

وهى تفترس النفوس(٢٣١) :

صفراء تفترس النفوس فلا ترى
منها بهن سوى السنات جراحا

(٢٢٨) الديوان : ٤٢
(٢٢٩) الديوان : ١
(٢٣٠) الديوان : ٦
(٢٣١) الديوان : ٢

وهى تحيى وتميت(٢٣٣) :

ولُه بـدور آلكأس كل عشــية
لهـا دبيب فى المخ يســتبق

وهى تميت الفتى (٢٣٤) :

حتى غدا السـكران من سكره
كالميت فــى بعض أحايينــه

والخمر أيضا لها عمر فهى بنت سبع أو عشر أو قديمة قدم الدهر من قبل خلق آدم أو من عهد قيصر : يقول فى ذلك :

يدير من المدامـة بنت سـبع
وواحـدة مضت بعد اثنتين(٢٣٥)

وقال(٢٣٦) :

بنت عشر لم تعاين غير نار الشمس نارا

وقال(٢٣٧) :

عنـدى مدام قد تقادم عهـدها
عصرت ولم يشـعر بها أجدادى

---

(٢٣٢) الديـوان : ٢١
(٢٣٣) الديـوان : ٥٤
(٢٣٤) الديـوان : ٨٣
(٢٣٥) الديـوان : ٤٤
(٢٣٦) الديـوان : ٦٥
(٢٣٧) الديـوان : ٧٨

وقال(٢٣٨) :

اسـقيها سـلافة سـبقت خلق آدما

وقال(٢٣٩) :

ادرهـا علينـا مزة بابليـة
تخيرها الجانى على عهـد قيصرا

ويلاحظ أن ابا نواس قد شرب الخمر واستمتع بها وغرق فيها الى اذنيه واستعملها كمدخل لابراز نقطتين هامتين هما :

- شـعوبيته .
- زندقتـه .

فهو اراد الثورة على العرب ، ووجد فى الخمر ضالته المنشودة ، فاستغلها للتهكم على العرب الذين يقفون على الأطلال ويبكون الديار :

صـفة الطلول بلاغـة القـدم
فاجعل صفاتك لابنـة الكـرم(٢٤٠)

ويهاجم العرب من خلال مدح الخمـر :

لا تبك ليلى ، ولا تطرب الى هنـد
واشرب على الورد من حمراء كالورد

---

(٢٣٨) الديـوان : ٨٠
(٢٣٩) الديـوان : ١٠١
(٢٤٠) الديـوان : ٥٧

وأبو نواس يريد بحديثه عن الخمر اظهار جميع مكونات نفسه حتى لو كانت خروجا على الدين الاسلامى بل وجميع الأديان ، فهو يتهكم ويذم العرب ، ويمدح الفرس وما عند الفرس وهذا ما ساتناوله فى الحديث عن الشعوبية والزندقة .

لقد ذكر أبو نواس الخمر بأوصاف لم يسبقه اليها شاعر عربى ، وجاءت هذه المعانى والأفكار جديدة ومناسبة للبيئة التى عاشها الشاعر ، ومع هذه المعانى والأفكار الجديدة ، جاء أيضا بما لم يأت به الشعراء العرب من قبله وهو استهلال القصائد بالخمريات ، واستهلال قصائد الخمريات بالتهكم على العرب الواقفين على الاطلال والباكين على الدمن.

وامعانا فى تعجيم الفكرة والمعنى استعمل الشاعر الألفاظ والكلمات الأعجمية الخاصة بالخمر ، فقد استعمل الفاظ أدوات حفظ الخمور وأوانى الشراب وأنواع وألوان الخمور وأغلب هذه الألفاظ فارسية . وبطبيعة الحال طالما الفكرة معجمة فيستحسن استعمال الألفاظ الأعجمية.

ويجدر بى أن أشير الى أن أبا نواس لم يشرب الخمر الا لذاتها ، فهو لم يشربها كما كان يشربها الخيام الذى جاء من بعده بثلاثة قرون ، فقد شربها أبو نواس دون فلسفة ، ولكن الخيام شربها وهو يبحث عن اجابة لأسئلته الحائرة عن العلة والمعلول وما كان وما سيكون ، والكون ونهايته ، فاذا كان أبو نواس يشرب الخمر ويسمع الغناء ويشاهد الجوارى الحسان(٢٤١) :

فالخمر ياقوته والكأس لؤلؤة
من كف جارية ممشوقة القد
تسقيك من عينها خمرا ومن يدها
خمرا فما لك من سكرين من بد

---

(٢٤١) الديوان : ٢٧

ولا تشرب بلا طرب ولهـــــو
فان الخيـــــل تشرب بالصـــفير

الا ان الخيام يبحث عن المجهول ويتحدث عن الوجود والعـدم والجبر والاختيـار قال الخيـام(٢٤٢) :

« جاء بى الى الوجود رغما عنى ، ولم ازدد من الحيـاة الا الحيرة »
« ورحلنا مكرهين ولا نعلم ما المقصود من المجىء والبقـاء والرحيل »

وقال (٢٤٣) :

« لا بداية ولا نهاية لهذه الدائرة التى جئنا وذهبنا فيها » .

« لا احد يعلم من اين هذا المجىء ولا الى اين هذا الذهاب »

ولهذا يشرب الخيام الخمر لعجزه عن ادراك الحقيقة

وقال (٢٤٤) :

---

(٢٤٢) آورد باضطرارم اول بوجـــود
جز حيرتم ازجهـان جيزى نفزود
رفتيم باكراه وندانيم جـه بـود
زين آمدن وماندن ورفتن مقصـــود
(٢٤٣) « در دايره كامدن ورفتن ماسـت
آنرا نه بدايت نه نهايت بيدا ست »
« كسى مى نزند ومى درين عالم راست
كاين آمدن ازكجا ورفتن بكجاست »
(٢٤٤) « جون ميكدرد عمرجه شيرين وجه‌تلخ
بياله جوبر شود جه بغداد وجه بلخ »
« مى نوش كه بعد از من وتو ماه بسى
از سـلخ بغره آبد از غره بسلخ »

« طالما يمر العمر حلوا ومرا وطالما يطفح الكيل سواء في بغداد او بلخ » .

« فاشرب الخمر لأنه من بعدى وبعدك سيدور القمر كثيرا من السلخ الى الغرة ومن الغرة الى السلخ » .

فالخمر على يد أبى نواس فكرة وعند الخيام فكرة وشتان بين الفكرتين الأول يشربها لذاتها والثانى يتخذها وسيلة ، أبو نواس يتخذها غاية والخيام لا يعتبرها كذلك .

واذا كان أبو نواس قد استهل قصائده بالخمريات واستهل الخمريات بالتهكم على البكاء على الاطلال فذلك لأنه عاش فترة ازدهار الشعوبية ، وقد اعتبر أن ما فعله ابو نواس من بداية بالخمريات نوع من التجديد ، والواقع أن الدافع الرئيسى عنده هو الشعوبية التى كان مغاليا فيها الى اقصى درجة .

ومن العجيب أن نرى شاعرا مثل هذا الشاعر ربى فى كنف العرب وعاش تحت رعايتهم وعنايتهم يسير على هذا النهج ، بينما شعراء الفرس انفسهم الذين جاءوا من بعده ، ولم يتربوا فى كنف العرب كانوا يفاخرون بمعرفتهم العربية ، وبينما كان ابو نواس يتهكم علي امرىء القيس والأعشى والقطامي وجدنا شعراء الفرس يفتخرون بمعرفتهم للعربية والشعر العربى ومن هؤلاء منوجهري الذى عشق الشعر العربى وكان يستهل قصائده بالبكاء على الاطلال التى وقف عليها أمرؤ القيس يقول منوجهرى (م ٤٢٢ هـ) « لقد رحلت عنيزة عنك ونزلت بمقراط وسقط اللوى وعقيقا »(٢٤٥) .

---

(٢٤٥) « عنيزه برفت از تو وكرد منزل
به مقراط وسقط اللوى وعقيقا »

ويقول (٢٤٦) :

« اننى احفظ كثيرا من دواوين شـعراء العرب ، وانت لا تعرف الاهبى بصنحك فاصبحينا » •

وتتبع هـذا التاثير العربى يطول شرحه ، ولكننى اردت بهـذه اللمحـة السريعة الى عقد مقارنة بين فكرة الخمر عند ابى نواس والخيام مرة لابراز نوعية الفكرة عند ابى نواس ، ثم اردت من اللمحـة الثانية المتعلقة بالمقارنة بين ما فعله ابو نواس من استهلال قصائده بالخمريات وذم العرب وبين ما فعله الشـعراء الفرس الذين نجد اكثرهم متاثرا الى حـد كبير بالعربية لغة وأدبا ، هـذا مرجعه الى طبيعة العصر الذى عاش فيه الشـاعر ، حيث تبدل الوضع فى عصر الدولة العباسية خلاف ما كان عليه فى عهـد الدولة الأموية المتعصبة للعرب ، فقد اخذ الشعوبيون يلعبون فى الظاهر بعد ان اصبحت الدولة خاضعة لنفوذهم ، وقد اصبح الاتجاه الشـعوبى اتجاها من اتجاهات الأدب فى العصر العباسى ، ولهذا كان ابو نواس خاضعا لمؤثرات عصره ، فهو من ام فارسية واب يشك فى عربيته ، ولهذا وجدناه شـعوبيا مغاليا وسط بيئة عربية لا هم لها الا الفخر بالأنساب والأحسـاب •

اما شـعراء الفرس الذين استهلوا قصائدهم على نمط القصيدة العربية والذين تاثروا بالمؤثرات اللغوية والأدبية فهذا وضع طبيعى بالاضافة الى ضعف التعصب الجنسى والعرقى ، لأن هؤلاء الشعراء عاشوا فى بيئة

---

(٢٤٦) « من بمى ديوان شعر تازيان دارم زبر

تو ندانى خواند الاهبى بصحنك فاصبحين »

(قد يكون استعمال الشاعر للفظ تازيان بدلا من العرب مجالا لاثبات تعصبه الا ان هـذا الأمر يحتاج الى تدقيق كثير فى شعر منوجهرى لتاكيد هـذه النقطة التى يصعب اثباتها) •

فارسية وتحت رعاية دولة فارسية فليس هناك دافع لهذه النزعة ، ولم يشذ عن هذه النزعة من الشعراء الفرس المتقدمين الا الفردوسي الذى ذم العرب كثيرا ، وسوف اعالج أمر الشعوبية كفكرة فارسية فى الصفحات التالية .

ب ـ الفخر ـ الشعوبية :

الفخر كغرض من اغراض الشعر معروف لدى العرب وغير العرب فى جميع العصور ، ولكن الشعوبية لم يعرفها العرب ، فهى اتجاه فارسى تعنى الافتخار بالجنس والعرق الفارسى وذم وهجاء العرب ، فهى حركة فكرية اجتماعية عنصرية نظمتها فئات غير عربية بهدف ضرب الكيان العربى الاسلامى من خلال ثقافته وفكره وكل القيم التى يتضمنها تراثه الحضارى(٢٤٧) .

لقد عرف العرب الفخر فى العصر الجاهلى ، ولم يزد فخرهم عن كونه فخرا قبليا أو فخر ذاتيا ، ولم يرق الى المستوى الجنسى أو القومى ، وقد جعل ابو نواس فخره فخرا جنسيا عرقيا ، يفخر فيه بالفرس ، ويذم العرب ، ويكاد يكون فخره سجلا لمفاخر الفرس ، فالعرب هم بنو الرعناء والفرس بنو الأحرار ، وقد ذكر عبد المجيد الغزالى(٢٤٣) أن السبب المسئول عن كثرة ايراد أبى نواس للألفاظ الفارسية فى شعره هى الشعوبية ، والواقع ان ما ذهب اليه فيه كثير من الصدق ، ان الألفاظ التى استعملها ابو نواس استعملها شعراء العصر العباسى ايضا استعملها ابن الرومى وابن المعتز ولم يكونا شعوبيين ، نظرا لأن هذه الألفاظ جرت على الألسنة مجرى الألفاظ العربية ، هذا لو علمنا ايضا أن أغلب هذه الألفاظ ليس لها مرادف فى اللغة العربية ، وقد استعمل بشار والبحترى وابو تمام وابن المعتز وابو نواس وغيرهم من فحول

---

(٢٤٧) التاريخ الاسلامى لفاروق عمر ص ١٧١

شعراء العربية بهذه الألفاظ المعربة عن الفارسية وهى ألفاظ دارجة ومستعملة فى البيئة التى عاش فيها هؤلاء الشعراء ، ولكن هذا لا يعنى ان ابا نواس لم يكن شعوبيا .

واعود ثانية الى فخر العرب واقول انه كان فى الجاهلية فخرا قبليا وذاتيا ولم اقرأ عن شاعر جاهلى افتخر بالعرب كجنس أو كقومية ، فهذا عمرو بن كلثوم التغلبى يفخر بقومه :

ابا هند فلا تعجل علينا
وانظرنا نخبرك اليقينا
بأنا نورد الرايات بيضا
ونصدرهن حمرا قد روينا (٢٤٨)

ويقول (٢٤٩) :

ورثت مهلهلا والخير منه
زهيرا نعم ذخر الذاخرينا
وعتابا وكلثوما جميعا
بهم نلنا تراث الأكرمينا

وهو هنا لم يزد عن فخره بقومه ، وإذا أراد أن يهجو فلن يهجو الا قبيلة اخرى عربية ايضا :

اليكم يا بنى بكر اليكم
ألما تعرفوا منا اليقينا (٢٥٠)

---

(٢٤٨) مقدمة ديوان أبى نواس ص ث

(٢٤٩) شرح المعلقات السبع ١٤٦

(٢٥٠) المصدر السابق ١٥٥

وأيضا (٢٥١) :

الا ابلغ بنى الطمح عنا
ودعميا فكيف وجدتمونا (٢٥٢)

وكما افتخر عمرو بن كلثوم افتخر الحارث بن حلزة اليشكري قال (٢٥٣) :

ثم ملنا على تميم فأحرمنا
وفينا بنات قوم اماء

وعلى شاكلته يسير أعشى قيس قائلا :

سائل بنى اسد عنا فقد علموا
ان سوف يأتيك من انبائنا شكل
واسأل قشيرا وعبد الله كلهم
واسأل ربيعة عنا كيف تفتعل (٢٥٤)

فهؤلاء المفتخرون لم يزد فخرهم عن فخر بقبيلتهم وهجاء لقبيلة عربية أخرى فالفخر لم يكن قوميا وأيضا الهجاء لم يكن جنسيا عرقيا ٠

لم يشذ عن هذا الوضع سوى تلك القصيدة التى قالها الأعشى فى الفخر بقبيلته لانتصارهم على الفرس فى موقعة ذى قار ، ومع ان المناسبة كانت قومية بين قوم وقوم وبين جنس وآخر الا انه لم يزد عن الفخر بقبيلته فقط ويذكر لهم الفخار فقال :

---

(٢٥١) المصدر نفسه ١٥٧
(٢٥٢) المصدر السابق ١٦٢
(٢٥٣) شرح المعلقات السبع ١٩٧
(٢٥٤) المصدر السابق ٢٢٣

لمـا راونا كشـفنا عن جماجمنا
ليعرفـوا اننـا بكـر فينصرفوا

فهو لم يذكر سـوى قبيلته على الرغم من وجود قبـائل اخرى ، ومع ذلك لم يشـأ أن يفتخر بعروبته وقال :

لـو أن كـل معـد كان شـاركنـا
فى يوم ذى قار ما اخطـاهم الشرف

لم تزد قصيدته عن وصف المعركة والفخر بقبيلته ولم يشـأ أن يتعرض للفرس بالهجاء والذم ٠

هـذا ما كان فى الجاهلية فلون الشعوبية غير موجود بين العرب ولا نلمح له ادنى صورة حتى فى قصيدة الأعشى التى كانت مناسبة تماما لكى يعرض فيها الفخر القومى ٠

وعندما اظل الاسـلام البيئة العربية لم يتحول الفخر القبلى الى جنسى وعرقى أيضـا بل اصطبغ بالصبغة الاسـلامية وافتخر الشـاعر بالاسـلام والمسـلمين ورسـول الله والخلفـاء الراشدين والصـحابة . وصار الهجاء هجاء للكفـار والمشركين ، وظل الأمر كذلك حتى ظهر الشـعر السياسى ، فكان هناك المتعصب للبيت الأموى وآخر للبيت العلوى وآخر للبيت العباسى ورابع للخوارج ومع هـذا كله فالفخر لم يتحول الى فخر جنسى أو شـعوبى ٠

ومع ان الشـعر الشعوبى لم يكن بارزا فى العصر الأموى الا ان بذرته ، بل وبذرة الشعوبية وضعت فى هـذا العصر ، ثم نمت وترعرعت فى العصر العباسى وآتت اكلها ، وكان انتصار العباسيين على الأمويين هو انتصار للفرس على العرب ، وأيضا فان الصراع الذى قام بين الأمين والمـأمون وانتهى بقتل الأمين واعتلاء المـأمون الخلافة هو صراع بين العرب والفرس انتهى بفوز الفرس ٠

كان اتجاه الشعوبية موجودا منذ العصر الأموى وازداد حدة حتى بلغ اشده فى عهد الدولة العباسية ، وصار معارضا لكل ما هو عربى ، ووصل تهكم الشعوبيين الى درجة قولهم « ان العربى لا يفلح الا ومعه نبى يوحى اليه » ، مع أن العرب وحتى العصر العباسى لم يكونوا يتفاخرون بالعروبة وانما كان الفخر قبليا فالقحطانى يفاخر على العدنانى والبيت العلوى يفاخر على الأموى ، والعباسى يفاخر على كليهما(٢٥٥) .

وأراد ابو نواس وسط جو التفاخر هذا أن ينسب نفسه الى مذحج ولكن الرقاشى وابن اللاحقى وابن مناذر يلذعونه بالهجاء ، ونسب نفسه لليمانية فقال (٢٥٦) :

وقال : أمن تميم : قلت كلا
ولكن من الحى اليمانى

ولما أعياه البحث عن قبيلة ينتسب لها قال (٢٥٧) :

أبا منذر ما بال انساب مذحج
مرجمة دونى وأنت صديقى

ولما لم يجد من بين العرب من يتقبله قال (٢٥٨) :

وما شرفتنى كنية عربية
ولا أكسبتنى لا سناء ولا فخرا

واخذ ابو نواس يكيل الهجاء للقبائل التى رفضت نسبته لها ،

---

(٢٢٥) أبو نواس : عبد الحليم عباس ٢٣
(٢٥٦) الديوان : ٨٨
(٢٥٧) الديوان : ٦٠٢
(٢٥٨) الديوان : ٦١

فاخذ يهاجم القبائل العربية واحدة تلو الأخرى ويعيب عليها . يقول في هجاء تميم :

اذا ما تميمى اتاك مفاخرا
فقل عد عن ذا . كيف اكلك للضب

تفاخر ابناء الملوك سفاهة
وبولك يجرى فوق ساقك والكعب(٢٥٩)

وفى هجاء أسد (٢٦٠) :

واما بنو دروان والحى كاهل
فمن جلدة من الحزيمين والعجب

وكنتم على است الدهر لا تنكرونه
عبيد البهاليل السباط بنى وهب

وهجاء قحطان (٢٦١) :

ومالى وقحطانا وبث مديحها
ونصبى لها نفسى بكل مكان

وهجاء بكر بن وائل (٢٦٢) :

وسمت الوائلين بفاقرات
بهن وسمت رهط ابى فراس

---

(٢٥٩) الديوان : ٥١٠
(٢٦٠) الديوان : ٥١٣
(٢٦١) الدبوان : ٥١٧
(٢٦٢) الديوان : ٥٢٣

وهجـاء عيلان (٢٦٣) :

وما ابقيت من عيلان الا
كما ابقى من البظر المواسى
وما حامت عن الأحساب الا
لترفع ذكرها بابى نواس

ولما اعياه البحث عن قبيلة عربية ينتسب لها ، وجد ضالته فى الفرس .

وقد رأى طه حسين (٢٦٤) ان اتجاه أبى نواس الى التجديد فى مطالع القصائد نتيجة لمذهب شعرى جديد يمثل مذهبا سياسيا ، اذ يمدح الحديث لأنه فارسى فهو اذن يفضل الفرس على العرب ، ولقد كان الجديد فى أغلبه فارسيا ، الجو السياسى والاجتماعى والثقافى كان فارسيا ، لهذا نجد ابا نواس يعلن الثورة على كل ما هو قديم ومدح كل ما هو جديد فهجا العرب من خلال هجائه للقديم ، وهجر المعانى القديمة والألفاظ واستعان بالجديد لفظا ومعنى كنوع من الاعلان عن مذهبه السياسى المتمثل فى الشعوبية ، والشعوبية فكرة فارسية لا عربية ، فكرة الفخر بالجنس والعرق .

واذا تصفحنا ديوان أبى نواس وجدناه يمتلىء بهذا الاتجاه الشعوبى وهذا الالتجاء من ملامحه .

- هجاء العرب .
- مدح الفرس .
- الطعن فى الاسلام .

---

(٢٦٣) الديوان : ٥٢٣
(٢٦٤) حديث الأربعاء : ٩٠/٢

وفى مجال هجاء العرب وذم مثالبهم :

أيا باكى الأطلال غيرها البلى
بكيت بعين لا يجف لها غرب
اتنعت دارا قد عفت وتغيرت
فانى لنا سلمت من نعتها حرب

وقال (٢٦٥) :

ولا تأخذ عن الأعراب لهوا
ولا عيشا فعيشهم جديب

وهنا نجده يستعمل لفظ الأعراب ، والأعراب هم سكان البادية ، لا واحد له (٢٦٦) ، ولم يستعمل لفظ عرب لأن العربى فيه العرب الصرحاء والمتعربة والمستعربة ، ولهذا كان استعمال لفظ الأعراب ليدلل على العرب سكان البادية .

دع الألبان يشربها رجال
رقيق العيش بينهم غريب
اذا راب الحليب فبل عليه
ولا تحرج فما فى ذاك حوب (٢٦٧)

ويقول أيضا :

عاج الشقى على دار يساءلها
وعجب اسال عن خمارة البلد (٢٦٨)

---

(٢٦٥) الديوان : ١٢
(٢٦٦) القاموس المحيط : ١٠٦/١
(٢٦٧) الديوان : ١٢
(٢٦٨) الديوان : ٤٦

فالشقى هو العربى ، ثم يقول :

قالـــوا ذكـرت ديار الحى من أسـد
لادر درك قـل لى من بنو أسـد ؟

ومن تميم ومن قيس واخوتهـم
ليس الأعاريب عنـد الله من أحـد

ومرة ثانية استعمل لفظ الأعاريب وهذا جمع الاعراب .

وايضـا (٢٦٩) :

ودع العريب وخلهـا مع بؤسـها
لمحـــارف الف الشـــقاء مزنـد
واقصد الى شـط الفرات وعاطنى
قبل الصـباح وعاصى كل مفنـد

والعريب مكـان اقامة الأعراب

وابو نواس لا يذم العرب ويتهكم بهم وبحياتهم فحسب ، بل ويتهكم على الشـعراء الذين وقفوا على الأطلال .

يقـول (٢٧٠) :

هيفاء تســـمعنا والعـود يطربنـا
« ودع هريرة ان الركب مرتحل »

فهو يتهكم على قول الأعشى فى معلقته :

ودع هريرة ان الركب مرتحـــل
وهـل تطيق وداعا ايهـا الرجـل

---

(٢٦٩) الديوان : ١٦٨

(٢٧٠) الديوان : ٨٤

ويتهكم على القطـامى قائلا :

ثم استهشت الى صـــوت تلمحه
« انا محيوك فاسلم ايها الطل »(٢٧١)

ويتهكم على الشاعر الجاهلى الذى وقف على الطلل المحيل :

اعدل عن الطلل المحيل ، وعن هوى
نعت الديار ووصف قدح الأزند(٢٧٢)

كما اعتاد الشـاعر عقد المقارنة بين العرب والفرس ، فان شرب الخمر عنده أفضل من اللبن الحليب ، يقول(٢٧٣) :

فهـــذا العيش لاخيـم البـوادى
وهـذا العيش لا اللبن الحليب

فأين البـــدو من ايوان كسرى
وأين من الميـــادين الزروب ؟

والخمر مصدر فخره فهى ميراث الفرس ، يقول(٢٧٤) :

مسارحها الغربى من نهر صرصر
فقطـــربل فالصالحيـــة فالعقـــر

تراث أنو شروان كسرى ولم تكن
مواريث ما أبقت تميم ولا بكـر

---

(٢٧١) الديوان : ١١٦
(٢٧٢) الديوان : ١٦٨
(٢٧٣) الديوان : ١٢
(٢٧٤) الديوان : ١٠٢

وارض الفرس افضل من بلاد العرب ، بلاد بنى الرعناء :

ارض تبنى بها كسرى دساكره
فما بها من بنى الرعناء انسان

وما بها من هشيم العرب عرفجة
ولا بها من غذاء العرب خطبان(٢٧٥)

ويقارن ايضا بين الفرس والعرب قائلا(٢٧٦) :

دع الرسم الذى دثرا يقاس الريح والمطرا
وكن رجلا اضاع العـ ـلم فى الذات والخطرا
ألم تر ما بنى كسرى وسابور لمن غبرا

ولم يكتف بذم العرب ومدح الفرس بل امتد الأمر الى الطعن فى الاسلام وتوضح هذه القطعة سلوك الشعوبيين فى طعن الاسلام(٢٧٧) :

انى قصدت الى فقيه عالم
متنسك حبر من الأحبار

متعمق فى دينه متفقه
متبصر فى العلم والأخبار

قلت : النبيذ تحله ؟ فأجاب لا
الا عقارا ترتمى بشرار

ثم يتخذ بأسلوب التهكم عن الصلاة والصوم والزكاة والحج الى ان يقول :

---

(٢٧٥) الديوان : ١٢٧
(٢٧٦) الديوان : ٥٥٧
(٢٧٧) الديوان : ٢٠١

قلت : الطغاة ؟ فقال لى : لا تغزهم
ولو انهم قربوا من الأنبار

سالمهم ، واقتص من أولادهم
ان كنت ذا حنق على الكفار
واطعن برمحك بطن تلك وظهر ذا
هذا الجهاد فنعم عقبى الدار (٢٧٨)

فالطغاة هم العرب ، وهذا هو سلوك الشعوبية الطعن من الخلف للاسلام سلوك الزندقة والمجون ، والافساد فى العقيدة .

ولو تتبعنا الذم فى العرب والمدح للفرس ، وتتبعنا المقارنات التى عقدها بين العرب والفرس ، اى بين الخمر والأطلال ، بين حياة الفرس وحياة العرب لوجدنا الكثير من شعوبيته ، ومن اهم مظاهر الشعوبية ذكر العادات والتقاليد الفارسية وهو ما سوف أعرضه فيما يلى :

ـ العادات والتقاليد الفارسية :

كان الفرس يحتفلون ببعض المناسبات والأعياد الدينية والقومية لهم ، ولديهم عادات وتقاليد فى هذه المناسبات والأعياد ، ومن أيامهم التى اعتادوا الاحتفال بها يوم النوروز والمهرجان والسذق ويوم ساتيد ويوم رام ، ولهذا نجد أبا نواس يذكر لنا هذه العادات التى كان الفرس يقومون بها ، وكان العرب أيضا يشاركونهم فى هذه العادات بسبب الجوار ، الا ان ابا نواس لم يذكر هذه المناسبات وهذه العادات بحكم الجوار والمعايشة بل كلون من الوان ابراز شعوبيته .

من العادات التى ذكرها أبو نواس ، عادة كان الفرس يفعلونها فى الأعياد وهى وضع الزهور على آذانهم يقول(٢٧٩) :

---

(٢٧٨) الديوان : ٢٠١
(٢٧٩) الديوان : ٦٩

ولهم من جناة آذريون وضعوه مواضع الأقلام

وآذريون كما سبق أن ذكرت هو نوع من الزهور .

بيـــدى ســـاق عليـه حلة من ياســمين

وعلى الأذنين منـه وردتـــا آذريـــون

وقال (٢٨١) :

احســن من وصف دارس الدمن
ومن حمـــام يبكى على فنن

ومن ديـار عفت معالمهـــــا
ريحــــــانة ركبت علـــى اذن

ومن الأعياد التى كان الفرس يحتفلون بها قبل الاسلام وظلت بعـد الاسلام على الرغم من أنها مناسبات يحتفلون فيها بالنار ، عيد النوروز وعيد المهرجان قال أبو نواس(٢٨٢) :

بباكرنا النوروز فى غلس الدجى
بنور على الأغصان كالأنجم الزهر

وقال (٢٨٣) :

فتـى يوماه فطـــر واضـــحى
ونيـــروز يعــــد ومهـــرجان

---

(٢٨٠) الديوان : ٧٠

(٢٨١) الديوان : ١٩٦

(٢٨٢) الديوان : ٢٢٢

(٢٨٣) الديوان : ٤٨٣

فقد جعل اعيـاد الفرس كأعياد المسلمين وجعل الأضحى والفطر كالنوروز والمهرجان .

من الأعياد الفارسية ايضا يوم رام وهو يوم الحادى والعشرين من كل شهر وكان الفرس يحتفلون به ويقصفون فيه قال ابو نواس (٢٨٤) :

اسـقنا ان يومنـــا يـوم رام
ونـرام فضـــل علـــى الأيــــام

ويذكر ايضا يوم ساتيد وهو من ايام الفرس يقول :

ويوم ســاتيد ما ضربنا بنى الأ
صـفر والمــوت فى كتائبهـــا

وهناك كثير من العادات الجديدة التى جرت فى البيئة العربية بسبب الاختلاط بالفرس ومن تلك العادات عادة الصيد التى كان ملوك الفرس يقومون بها ، فالعرب كانوا يصطادون الظباء والوعول وغيرها من حيوانات الصحراء وأسلوبهم فى صيد هـذه الحيوانات يتمثل فى القيام بمطاردة هـذه الحيوانات فى الصباح الباكر ، ولكن الصيد فى بيئة فارس يتم بصـيد الطيور بأنواعها المختلفـة ولهم عادات غير عادات العرب فهم يصطادون باستخدام الباز والصقر والشاهين والدستبان وغيرها من طيور الصيد ، ويمتلأ باب الطرد عند أبى نواس بمثل هـذه العادات المتبعـة فى الصـيد .

قال أبو نواس (٢٨٥) :

ولقـــد غدوت بدســـتبان معـلم
صخب الجلاجل فى الوظيف مسـبق

---

(٢٨٤) الديوان : ٦٩

(٢٨٥) الديوان : ٣٩٨

وابو نواس قد وجد فى هذه العادات والتقاليد الفارسية مطلبه ورغبته فى مدح الفرس وكل ما لديهم فى مقابل مهاجمة وذم ما لدى العرب ، وهو اسلوب ابرز الكثير ن شعوبيته ٠

(جـ) الزندقة

ان العجمة عند أبى نواس ليست عجمة فكرة واحدة فهى ليست فى عجمة الخمر أو الشعوبية أو زندقة فحسب بل هى عجمة النقاط الثلاث السابقة معا فلا نستطيع أن نفصل أيهما عن الأخرى بل ان الثلاثة جوانب للعجمة متصلة ببعضها البعض ويجوز أن اكون قد عرضت بعضا من زندقته فى خلال عرض الخمريات والشعوبية ولا يبقى أن أكمل باقى الصورة ٠

ان الزندقة ليست عربية لفظا ولا معنى ، فمن جهة اللفظ وقد سبق عرض معناه ، لم يعرف الا فى العصر العباسى ، وصار من جهة المعنى يطلق على الثنوية(٢٨٦) أو القائل بالنور والظلمة أو من لا يؤمن بالآخرة وبالربوبية أو من يبطن الكفر ويظهر الايمان(٢٨٧) ٠

---

(٢٨٦) ذكر المسعودى أنه فى عهد بهرا بن هرمز أتاه مانى بن يزيد أو فدبك فعرض عليه مذاهب الثنوية ، فقتله ، وقتل الرؤساء من أصحابه ، وفى أيام مانى هذا ظهر اسم الزندقة الذى ذهب اليه أضيف الزنادقة ، وذلك أن الفرس حين أتاهم زرادشت بن اسبيمان بكتابه المعروف بالبستاه (الأوستا) وعمل له تفسير وهو الزند ، وكان الزند بيانا لتأويل المتقدم المنزل وكان من أورد فى شريعتهم شيئا بخلاف المنزل الذى هو البستاه (الأوستا) وعدل الى التأويل الذى هو الزند : قالوا هذا زندى فأضافوه الى التأويل وانه منحرف عن الظواهر من المنزل الى تاويل هو بخلاف التنزيل ، فلما ان جاءت العرب اخذت هذا المعنى من الفرس وقالوا : زنديق وعربوه والثنوية هم الزنادقة (مروج الذهب ٢٥١/١)

(٢٨٧) القاموس المحيط : ٢٥٠/٣

وقد ذكر العقاد ان ابا نواس كان من الجاحدين وليس من اللادينيين لأن الجاحد قد يكون عدوا أو مهادنا او على الحيدة بين معسكرين أما اللادينى فليس هو بعدو ولا مهادن ولا محايد ومجمل القول فيه أنه غريب عن الميدان(٢٨٨) ، وهو فى نظر العقاد جاحد لأنه لم ينقطع قط عن اللهج بالأديان وان كان ليلهج بها لهجا لا يطيب للمتدينين الصالحين (٢٨٩) .

وتمتلىء خمريات وغزليات ابى نواس بهذا الجحود كما أسماه العقاد ، ويبرز مجونه وزندقته فى هذين الغرضين بشكل واضح ، فهو فاسق ويعرف أنه فاسق ، قال (٢٩٠) :

فبتنـــا برانا الله شر عصـــابة
تجرر أذيال الفسـوق ولا فجـر

وهــو يعرف عقاب شــارب الخمر ويداوم عليها فى تحد صــارخ قال (٢٩١) :

فاشربهــا صرفا واعلــم اننــى
اعزر فيهـــا بالثمانين ظهـــرى

وهو يستنكر الناقوس والأذان :

آذنك النـــاقوس بالفجـــــر
وغرد الراهب فى العمـــر (٢٩٢)

---

(٢٨٨) ابو نواس : ١٣٣
(٢٨٩) ابو نواس : الحس بن هانىء ١٣٤
(٢٩٠) الديوان : ٢٨
(٢٩٢) الديوان : ٨٢
(٢٩١)الديوان : ٣٦

والتحدى يصل الى درجة الوقاحة :

يا أحمد المرتجى فى كل نائبة
قم سيدى نعص جبار السموات(٢٩٣)

وهو يستنكر جميع الفرائض من صلاة وصوم وزكاة وحج(٢٩٤) :

قلت : الصلاة ؟ فقال : فرض وجب
صل الصلاة وبت حليف عقار
اجمع عليك صلاة حول كامل
من فرض ليل فاقضه بنهار
قلت : الصيام ؟ فقال لى : لا تنوه
واشدد عرى الافطار بالافطار
قلت : التصدق والزكاة ؟ فقال لى :
شىء يعد لآلة الشطار
قلت : المناسك ان حججت ؟ فقال لى :
هذا الفضول وغاية الادبار
لا تأتين بلاد مكة محرما
ولو أن مكة عند باب الدار
قلت : الأمانة هل ترد ؟ فقال لى :
لا تردد القطمير من قنطار
فارد امانته عليه ، ودينه
واحتل لذاك ، ولو ببيع ازار
قلت اعزمت ، فما ترى فى عازب
متغرب ، متقارب الأسفار ؟ !

---

(٢٩٣) الديوان : ١٧٤
(٢٩٤) الديوان : ٢٠٠

فأجابنى : لك أن تلـذ بزنيـة
من جارة ، وتلوط بابن الجار

فهل هناك اكثر من ذلك ابراز لجحوده وزندقته ٠

(د) الفلسـفة وعلوم العصر :

رصد ابو نواس علوم عصره وما فيها من فلسفات وعلوم كلام وجدال فهو نبت عصره ، وهذه العلوم والفلسفات لم تكن معروفة من قبل لدى العرب ، والعرب فى الجاهلية وصدر الاسـلام لم يعرفوا الفلسـفة ، ومع مرور الزمان عرفوها ، ورصدها ابو نواس ٠

يقول ابو نواس فى طبائع الانسان(٢٩٥) :

وجدت طبائع الانسا ن أربعـة هى الأصـل
فأربعـــة لأربعـــة لكـل طبيعـة رطـــل

ويقول فى فلسفة الهنود المتعلقة بحركة النجوم(٢٩٦) :

تخيرت والنجوم وقف لم يتمـكن بهـا المـدار
فلم تزل تاكل الليالى جثمانها ما بها انتصار

ويتحدث عن المـادة وحالها(٢٩٧) :

الخمـــر تفـــاح جرى ذائبـــا
كذلك التفـــاح خمـــر جمـــد

---

(٢٩٥) الديوان : ٦٠
(٢٩٦) الديوان : ٧٣
(٢٩٧) الديوان : ٨٤

فاشرب على جامد ذا ذوب ذا
ولا تدع لذة يوم لغد

ويتحدث عن الفلك(٢٩٨) :

ترى الكاس فى كف المدير كانها
على راحتيه كوكب الدبران

وعن طبائع الأشياء فيقول(٢٩٩) :

قل لزهير اذا اتكا وشدا
اقلل أو اكثر فانت مهذار
سخنت من شدة البرودة حتى
صرت عندى كانك النار
لا يعجب السامعون من صفتى
كذلك الثلج بارد حار

وعن الحركة والسكون يقول(٣٠٠) :

سبحان من خلق الخلـ ـلق من ضعيف مهين
يسوقه من هواء الى قرار مكين
فى الحجب شيئا فشيئا يحور دون العيون
حتى بدت حركات مخلوقة من سكون

---

(٢٩٨) الديوان : ٨٥
(٢٩٩) الديوان : ٥٤٥
(٣٠٠) الديوان : ٦١٩

لقد فتح ابو نواس باب المبالغات والمعانى ولم يكن هذا الباب من قبل(٣٠١) ومن ذلك قوله :

الا ياخـــير من رأت العيـــون
نظـــيرك لا يحس ولا يكـــون

لقد اطلع ابو نواس على معارف وعلوم عصره ، وعرف بعض ما عند الفرس والهنود واليونان ، ولم تكن معرفته لانه يعرف لغات هذه الأمم ، ولكن هـذه المعارف تم ترجمتها الى العربية على يد مترجمين مسـلمين وغير مسـلمين فى دار الترجمة ، وكانت هذه المعارف معروفة فى بيئة بغداد ، فالمعتزلة كان لهم نشـاط كبير فى بغداد وهذا النشـاط مرجعه وجود اقوام آخرين دخلوا مع المسـلمين فى جدال طويل حول الأديان وقد تكفل المعتزلة بالرد على هؤلاء الذين يهاجمون الاسلام ويطعنونه من الخلف بما لديهم من معارف لا يعرفها العرب ، وللرد على الزنادقة ولهذا لم يسـترح لهم ابو نواس وقال لابراهيم النظام المعتزلى :

قــولا لابراهيــم قــولا هتــرا
غلبتنــى زندقــة وكفـــرا(٣٠٢)

ويؤكد هنا زندقته .

هـذه هى ملامح عجمة اللفظ والفكرة عند أبى نواس ـ ذلك الشاعر الذى اثير حوله قضايا كثيرة وما زالت تثار حتى الآن ، وهذا المقال جزء من هـذه القضايا المثارة .

وعلى الله قصد السـبيل .

---

(٣٠٢) الديوان : ٥٣٠

(٣٠١) محقق الديوان : ٤١٩

that there is no permament or lasting drought What takes placl nowadays in our Earth (specially in Africa is, therefore, according to this verse, a normal cycle.

This makes it clear, I hope, that the holy Quran has long ago put much emphasis on the importance of trees and plants, and offered a complete and reliable framework for avoiding and settling the complications in connection with drought and desertification. Now, is it not astonishing to find after all we have seen, that the favourite place for drought, desertification and famine is the Muslem countries ?

The reason for this strange and puzzling phenomenon, I would like to suggest , is the following : it is true that the holy Quran shows us the right way in which we may shoulder our responsibilities in taking care of creation and in keeping the ecological balance undistuerbed However, (for one reason or another) we ignorld or abusedour responsibilities with regard to this matter, hence we suffered. And I would Venture to say that we will continue on suffering until we rlalise this fact.

a lady, nor a young boy, nor an old man; do not cut fruit trees; and do not cut palm - trees nor burn them ».

One last point which I would like to mention now in connection with plants life and drought is the Quranic touches upon famine, that is, the outcome of drought and desertification. The following passage from the Quran conveys someinteresting and useful pieces of information about this problem :

« (He said) « O Joseph, the man of truth, explain to us the dreem of seven fat cows whom seven lean ones were devouring, and of seven qreen ears of corn, and (seven) others dry, that I may return to the people and that they may understand ». (Joseph) said : For seven consecutive years you shall saw as usual and that (the harvest) which you keep you shall leave in their ears, except a little of it which you may eat. Then will come after that seven hard (years) which will devour what you shall have laid by in advance for them (all) except a little of that which you have (specially) stored Then will come after that a yea in which the people will have abundant water, and in which they will press (wine and oil). » S. XII. 46 - 49.

First of all, this passage asks us to be thrifty and to spare the surplus of our crops for the hard days (of famine) . Secondly, by advising us to keep the crops, which we intend to store, in their ears, the Quran directs us to the most scientific and ideal method of storing crops . This way allows the Crops to remain undamaged for years and years. Thirdly, the passage implies that droughts are temporal phenomenon i. e, it implie.

he turns away (from you) his effort in the Land is to make mischief therein and to destroy the crops and the cattle, and Allah likes not mischief . » S. II. 285. This verse does not only show us that some (mischievious or immoral) people destroy the plants and the crops and so disturb the balance. It also discribes suh a deed as something repugnant to God.

Now, it is a sientific fact that the relation between trees and plants, on the one hand and drought and desertification, on the other, is dialectical in the sense that each leaves its effets on the other, or if you like, in the sense that each fights the other.

It seems that it is for this reason that the holy Quran encourages people, as we have seen, to look after trees and plants. It is also for this very reason that the prophet of Islam advices the Muslems to work hard in planting trees up to the last moment in their lives. He says : « Even » if the Hour is about to strike and one of you has in his hand a plant (which he intends to plant) he must plant it, if it is in his ability to de so (befors he dies) for he will be rewarded for that ».

Also in one of his advices to the Muslem army, the first khalif, Abu Bakr al - Siddig , concentrated his speech on the importanre of restoring the ecological balance and avoiding any sort of destruction while they (that is the Muslem army) enter towns or conquer lands. Among different things which he asked the soldiers not to destroy is trees. He says » .... Do not kill

it also associates drought and desertifiation with death to show ithat they are awful, horrible and milserable.

In so far as the factors of drought and desertifiation (or, if you prefer, the enemies of trees and plants) are concerned, the above verses deal with many of them. In fact, one could discover one or two enemies (of greeness) in most of the verses we have come accross so far : Lack or shortage of water is hinted at in S. XVIII. 34 - 42. as one of these enemies. Cold winds is mentioned. in S. III. 117. as another enemy. The arabic term « sir » which stands for « cold wind » in the above mentioned verse, stands also in some interpretations for « extremely bot winds » ot fire. This will, then be the fourth enemy of plants., It is interesting to find that goats are mentioned in the following verse with a hint that they represent an adverse element which destroys farms and plants and could, hence, create great problems which need settlement :

« And (remember) David and Solomon, when they gave judgment in the case of the field in which the goats of certain people had strayed (by night) and we witness to their judgment ». S. XXI. 79 One last, though not least, element of drought to which the holy Quran draws our attention is man himseif :

« And of mankind there is he whose speech about the world's life may please you and he calls Allah to witness as to that which is in his heart. yet he is the most quarrelsome. And when

his garden in a state (of mind) unjust to his soul : he said « I deem not that this will ever perish . Nor do I deem that the hour of Judgment will (ever) come . . . . . His companion said to him in the course of argument with him : « Dost thou deny Him who created you out of dust, then out of sperm-drop, then finished thee into a man ? . . . . It may be that my Lord will give me something better than thy garden and that he will send on thy garden thunderbolts (by way of reckoning) from heavens making it but slipery sand. Or the water of the garden off underground so that you will never be able to find it » So his fruits were encomposed (with ruin). S. XVIII 34 - 42.

The previous verse, which talks about the conversion of two qardens into gardens producing bitter fruits tamarisks and that particular nation) is another case which depicts the awfulness of drought. A third case of drought could be seen in the verse :

« The liklness of what they spend in the life of this world is as the likeness of a wind which is extremely hot (or extremely cold). It struck the harvest of a people who did wrong against themselves and destroyed it. Allah wronged them not; but they wronged themselves » . S. III. 117.

A fourth case of the awfuless of drought and desertification could, however, be noticed at the end of the second verse (b) in page 6 above. (i. e., verse S. X. 24 .) : As this verse associates plants with life to show that they are preeious, desirable, ets,

fruits stalks , piled one over another. As sustenance for (God's) servants » . S. L. 9 - 11.

(e) « And we produce herein orchards with date-palms and vines , and We cause springs to gush forth therein. That they may enjoy the fruits of this (artistry). S. XXXVI . 34 - 35.

However, it is the following passage which conveys (among other things) something which is most interesting : « Set forth to them the parable of two men : for one of them we provided two gardens of grape-vines and surrounded them with date - palms ; in between the two We placed forth its corn-fields. Each of those gardens brought forth its produce , and failed not in the Least , therein in the midst of them We caused a river flow. (Abundant) was the produce this man had, ... » S.XVIII. 32 - 34.

This passage suggests that we can use tall trees (like palms) as green belts to protect our farms and the small plants against winds, sands,.. etc.

In order to complete the picture and to stress the importance of trees and plants in general , the holy Quran gives us some vivid pictures which display drought and desertification (which strike the green pieces of land) as the most awful and hateful enemy. The rest of the parable, set forth in the above passage, runs as follows : « .... He said to his companion in course of a mutual argument : « more wealth have I than you and more honour and power in (my following of men) ». He went into

However, drawing to attention the various aspects in which trees and plants are useful is another Quranic strategy in enabling us to acquire a friendly attitute towards plants and trees. The following verses tell us not only that trees are useful but also that they are indispensible. They show us that trees do contribute to our welfare and happpiness in various ways, e. g . they provide us with fruits and other products, with energy (i. e fire) , with shade, with glory and delight,.. etc.

(a) « The same who produces for you fire out ot the green tree, when behold ye kindle therewith (your own fires) S. XXXVI. 79.

(b) « And we send down from the sky water in (due) measure , and we gave it lodging in the earth , and verily we are able to take it awayWhen we brought for you therewith gardens of date - palms and grapes, wherein is much fruit for you hereof you eat. And a tree (olive) that spring forth from Mount Sina that grows oil and (is a) relish for the eaters ». S. XXIII. 18 -20.

(c) « Is not he (better than your Gods) who created the heavens and the earth and sends down for you rains from the sky whereby we cause to qrow gardens full of beauty and delight » . S. XXVII. 60.

(d) « And we send down from the sky rain charged with blessing , and we produce therewith gardens and grains for harvest. And tall (and stately) palm - trees, with shoots of

(a) « But those who believe and do deeds of righteousness, we shall admit them to gardens with rivers flowing beneath, abiding therein forever. Therein they shall have pure spouses and we shall admit them to shades wide and ever deepening ». S. IV. 57.

(b) « Verily, those who believe and do good deeds, for them will be gardens beneath which rivers flow. That is the great success ». S. XXXIV. II.

(c) The description of the parldise which the pious has been promised undrneath it rivers flow, its provision is eternal and so is its shade ». S XIII. 35.

(d) « The companions of the right hands, what will be the companions of th right hands— They will be among Lote-trees without thorns, among Talh trees (banana trees with thowers (or fruits) piled one above another; in shade Long extended by water flowing constantly, and fruits in abundance whose season is not limited nor (supply) forbidden ». S. LVI. 27-33.

It is worth mentioning that the Arabic word, Jennah, which means (paradise) is frequently used in Quran to stand for the word (garden) (as e. g. in « He went into his garden » S. XUIII. 35 and in « And we converted their two garden (rows) into gardens producing bitter fruits and tamarisks and some few (stunted) Lote - trees » S. XXXIV. 16. This is again something which shows the Quranic attempt to associate trees and plants with the most popular and desirable things.

which we send down from the sky, so by it arises the intermingled produce of the earth, which provides food for men and animals. (It grows till the earth is clad with its oraments and is beautified and its people thought that they have all powers of disposal over it, our command reached it, by night or by day and made it like a dean - moun harvest, as if it had not flourished the day before. Thus do we explain the signs in detail for people who reflect. « S. X. 24 ».

Here plants are associated with life to show their importance. Elsewhere, they are associated with « goodly words » :

« See you not how Allah sets forth a parable ?

A goodly word is as a goodly tree whose root is firmly fixed, and its branches (reach) to the sky. Giving its fruits at all times by the leave of its Lord. Allah sets forth parables for mankind in order that they may remember. » S. XIV. 24 - 25.

This association is again another indication that trees are presious, desirable and worth catering for.

Of course these are not the only verses which express such positive or friendly attitude towards trees and plants. The picture of the other life in the Heavens, as given in the holy Quran, is full of trees and greenness. paradise, which will be given as a reward for the believers and those who behave well in this worldly life, is described as a green garden (or an orchard) full of trees which provide people with both fruits and shade :

the othir hand, shows that the universe, at large, is perfectly balanced : the Sun and the Moon swim along in their orbits according to law. That is why they do not catch up (or collide with) each other. Any interferance in such proportions and measures of creation will disturb the balance and threaten life itself .

Bearing the above considerations in mind, let us now see how the holy Quran tries (in order to preserve the ecological balance) to create a friendly attitude in people towards plants and trees (in the hope that people might not only refrain from cutting and killing them but also take the positive step of caring and looking after them. In order to preserve ecological balance or to rebalance ecology, particularly in case of drought and desertification, the Quran adopts the following strategy : (i) Attributing a respectable status to plants and trees, (ii) displaying them as useful and indispensable enties, (iii) showing and specifying things and entities which threaten plant's life, (iv) giving some hints about the role they play in fighting desertification, and (v) offering some suggestions in connection with drought, desertification and famine.

As far as (i) is concerned , a strong kind of connection between plants and life is made in the following two verses :

(a) « And God has produced you from the earth growing (gradually) » . S. Lxxl 18.

(b) « The likeness of (this) worldly life is as the rain

Earth) . As far as the relation between man and Eath is concerned, verse (e) tells us that God Created the Earth for man in order to enable him to promote his life on Earth, i.e to make use of its various resources in satisfying his needs.

It is importont to mention in our discussion of the relation between man and Earth that although man is permitted to make use of the available resouces of the Earth, his freedom is restricted in this matter. He is not allowed to misuse or damage the resources. If all things are « created in Proportion and measure, as (d) above states, any misuse will disturb the balance of creation . It is expected then to find Islam, in general, and the holy Quran, in particular, order people to restrict their exploitation of the resources to the minimum (so as to keep things balancad). For instance, people are frequently reminded in Islam to use water sparingly, They are prohibitted not to practice mass hunting of animals (In fact any kind of hunting is forbidden while one is practising pilgrimage) . And as we shall see, peple are asked not to cut trees nor kill plants.

It is worth mentioning that verses (f) and (g) elaborate a bit on (d) and give concrete examples of the balnce in creation : (f) implies that man himself is balaced in the sense that God satisfies his material needs (by providing him with food against hunger) as well as his spiritual needs (by granting him security against fear ofdanger) . If any of these two needs is not satisfied or if one is satisfied on the price of the other, man will be unbalanced; and hence, his life will be threatened. (9), on

(b) « Behold thy Lord said to the angels : « I will create a vicegerent on earth ». They said « Wilt Thou place therein one who will make Mischief therein and shed blood ? Whilst we do celebrate Thy praises and glorify Thy holy (name) ? » He said : « I Know what you know not . » S. 11. 30 .

(c) I have only Created Jinns and men, that they may work. No sustenance do I require of them, nor do I require that they should feed me S. LI. 56 - 57.

(d) « Verily, all things have we created in proportion and measure » S. LIV . 49.

(e) « He who has made the Earth mangeable for you, so traverse Ye through its tracts and enjoy of the sustenance which he furnishes : but unto him is the Resurrection » . S. LXVII. 15.

(f) « Let them adore the Lord of this House, who provides them with food against hunger and with security against fear (of danger) . » S. CVI. 3 4.

(g) « It is not permitted to the Sun to catch up the Moon, nor can the Night overstrip the Day : each (just) swims along in (its own) orbit (according to law) S. XXXVI. 40.

All these verses tell us that both man andEarth are created by God for certain purposes (mainly in connection with the practice of the responsibility of man's succession of God on the

DR. ZEIDAN HASSAN ZEIDAN

THE PHILOSOPHY OF PLANT LIFE IN QURAN

This essay presents a particular insight of an Islamic tradition — namely the friendly attitude of the holy Quran towards plants and trees which are depicted as the the most important factor in fighting drought and desertification. The essay, in other words, accounts for the way in which Islam directs people to preserve the ecological balance.

It is my contention that although the Quran touches upon the problem of drought and desertification and suggests preservation of plant's life as a (Scientific) solution to this problem people often ignore this . The essay is, thus, an endeavour to show that we can defend our Earth against such disasters simply if we follow the teachings of Islam .

It is important to start by casting some light on the Quranic views about creation , and the relation between man and his environment.

By and large , the holy Quran tries to make it obvious that both Earth and man are (i) created by God, (ii) they are created for certain purposes and that (iii) they are balanced. Let us have a look at the following verses from the Quran :

(a) « We created not the heavens, the earth, and all between them, merely for fun ». S. XLIV. 38.

« On Stewardship of Creation and the Fate of the Earth »

The Philosophy of Plant Life in The Quran

Zeidan Hassan Zeidan

University of Khartoum, Khartoum, Sudan

مجلة الدراسات الشرقية

مجلة فكرية نصف سنوية تُعنى بالدراسات الشرقية في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة تصدر عن جمعية خريجي أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦ بالشئون الاجتماعية .

المراسلات باسم : د. السباعى محمد السباعى
قسم اللغات الشرقيه ـ كلية الأداب
جامعة القاهرة
بريد الأورمان ـ جيزة ـ مصر

الاشتراك السنوى : جنيهات مصرية أو مايعادلها

مجلة
الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية
تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير:
الأستاذ الدكتور/ السباعي محمد السباعي

العدد الثامن
١٩٨٨

مجلة

الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية
تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

١٩٨٨

العـــدد الثامن

مجلة الدراسات الشرقية
(مجلة علمية محكمة)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يحيى الخشاب

بقلم تلميذه السباعي محمد السباعي

عزيزي القارىء :

هذا هو العدد الثامن من مجلة الدراسات الشرقية ، أقدمه لك ، وكان مقررا ان يكون عددا تذكاريا نقدمه نحن ابناء الدراسات الشرقية الى استاذنا الأستاذ الدكتور يحيى الخشاب بمناسبة عيد ميلاده الثمانين .

ولكن شاءت ارادة الله العلي القدير ، ان يصدر هذا العدد بعد انتقاله الى جوار ربه ، حيث الحياة الباقية والخلود .

هو واحد من رواد الدراسات الشرقية في مصر والعالم العربى والاسلامى . حمل الراية ومعه المرحوم الأستاذ الدكتور إبراهيم أمين الشواربى عن استاذهما المغفور له الأستاذ الدكتور عبد الوهاب عزام مؤسس هذه الدراسات في مصر والعالم العربى .

شرفت بالجلوس مجلس التلميذ من المرحوم الأستاذ الدكتور الخشاب ، فكان حديثه ضوءا ينير الطريق وصمته دروسا ، وتوجيهاته تحديدا لمسارات ينبغى على طالب العلم ان يسلكها ، وسلوكه منارا يقود السالكين الى الطريق القويم .

كان الأب الحنون ، العطوف على أبنائه وبناته ، الحريص على تدعيم القيم الدينية . المهتم بمبادىء الأخلاق ، ولم يكن ذلك بالأمر الغريب فقد نشأ رحمه الله فى اسرة دينية ، وفى بيئة اشتغلت بتجارة الكتب والنشر منذ آماد بعيدة .

من هو ؟

هو : يحيى بن محمد بن عمر بن حسين بن اسماعيل بن أحمد الخشاب أسرة من صعيد مصر من بلدة اسمها صنبو مركز ديروط ينتمى من ناحية امه الى الشيخ عبد الرحمن قطب النواوى الذى تدرج فى المناصب الدينية حيث عمل قاضيا للقضاة فترة طويلة ثم مفتيا للديار المصرية ثم شيخا للإسلام . والشيخ أيضا من صعيد مصر فهو من نواى مركز ملوى .

ولد الطفل يحيى فى المنزل رقم ٥٩ شـارع التبانة الدرب الأحمر ، بالقاهرة فى الثانى من شهر نوفمبر عام تسع وتسعمائة وألف من الميلاد ١٩٠٩/١١/٢ فهو قاهرى النشـأة .

درس فى مدرسة العقادين ثم فى المدرسـة الالهامية ثم فى الجامعـة المصرية فى كليتى الآداب والحقوق معا .

حصـل على الشـهادة الابتدائية عام ١٩٢٣ ، ثم على الكفاءة فى عام ١٩٢٥ ، ثم على البكالوريا عام ١٩٢٧ .

ليسانس الآداب ١٩٣١ ، فليسانس الحقـوق ١٩٣٣ فماجسـتير الآداب ١٩٣٣ فى اللغة العربية واللغات الشرقية ـ عنوان الرسالة ناصر خسرو ورحلته الى مصر .

اشتغل بالمحاماة منذ ١٩٣٣ حتى ١٩٣٥ ثم عين معيدا بكلية الآداب وكان أول معيـد يعين بالكلية من خريجيها ثم سـافر فى منحة صيفية ألى تركيـا ١٩٣٥ ثم فى بعثة الى فرنسـا ١٩٣٦ استمرت حتى ١٩٤٠ حيث حصل على دكتوراه الدولة .

الوظائف التى تقلدهـا :

معيـد من ١٩٣٥/١١/١ حتى ١٩٤٠
مدرس من ١٩٤٠/٤/٢٠ حتى ١٩٤٧
استاذ مساعد ١٩٤٧ حتى ١٩٥٠
أسـتاذ من ١٩٥٠ حتى بلوغ المعاش عام ١٩٦٩ مفأستاذا غير متفرغ ثم أسـتاذا متفرغا حتى انتقاله الى جـوار ربه . عين عميـدا لكليـة الآداب ١٩٥٤
خلال رحلة تلك عين مديرا للادارة الثقافية بجامعة الدول العربية من ١٩٦٠ حتى ١٩٦٥
مديرا لمعهد الدراسات العربية العالية ١٩٦٤ ، ١٩٦٥
استاذا زائرا بجامعة لوس أنجلوس ١٩٦٥
أستاذا زائرا بجامعتى بغداد والبصرة ١٩٦٧
عضو لجنة فحص الانتاج العلمى لهيئة التدريس بجامعـة كراتشى (الدراسـات الاسـلامية) ومقرر لجنة فحص الانتاج العلمى للدراسـات الشرقية بجامعات مصر

المؤتمـرات :

١ ـ مؤتمر المستشرقين بروكسل ١٩٣٨
٢ ـ مؤتمر المستشرقين ميونخ ١٩٥٧
٣ ـ مؤتمر المستشرقين بنيودلهى ١٩٦٤
٤ ـ المؤتمر العام لليونسكو باريس سنوات ١٩٦٠ ، ١٩٦٢ ، ١٩٦٤

٥ ـ مؤتمر التعريب الرباط ١٩٦٢/١٩٦٣
٦ ـ الاحتفال بذكرى طاغور بنيودلهى ١٩٦٢ ثم بغاندى ١٩٦٩
٧ ـ مؤتمر وزراء التربية والتعليم بافريقيا اديس ابابا ١٩٦٢
٨ ـ مؤتمر وزراء التربية والتعليم العرب بغداد ١٩٦٤
٩ ـ المؤتمر الدولى طهران ١٩٦٥
١٠ ـ مؤتمر حرية الثقافة طهران ١٩٥٧
١١ ـ مؤتمر اقبال كراتشى .
عضو اللجنة الدولية للمكتبات والوثائق والارشيف (اليونسكو) .
عضو اللجنة الدولية لدراسة قانون مؤتمر المستشرقين وتنظيمه .
هذه محاولة لبيان التدرج الوظيفى والمؤتمرات التى حضرها والوظائف التى شغلها .
أما ما خلفه من بحوث ومقالات وكتب فهى على النحو التالى :

(أ) الترجمة عن الفرنسية :

١ ـ ايران فى عهد الساسانيين ١٩٥٠
واعيدت طباعته اكثر من مرة .

(ب) عن الفارسية :

١ ـ سفرنانه (ناصر خسرو ـ لجنة الترجمة ـ ١٩٤٥) .
٢ ـ جهار مقاله نظامى عروضى سمرقندى بالاشتراك مع أ. د. عبد الوهاب عزام ـ ١٩٤٠
٣ ـ كتاب تنسر ـ مطبعة بنك مصر ـ ١٩٥٤
٤ ـ تاريخ البيهقى ـ بالاشتراك مع المرحوم ـ صادق نشئات الانجلو ١٩٥٦
٥ ـ بيان الأديان ـ أبو المعالى ـ ١٩٥٩

(ب) النشر :

١ ـ خوان الاخوان ـ المعهد الفرنسى ـ ١٩٤٠
٢ ـ آداب المتعلمين : الطوسى مجلة معهد المخطوطات ١٩٥٨
٣ ـ المصطلحات الفارسية والعربية : للخوارزمى ـ مجلة الجمعية التاريخية ١٩٦٠
٤ ـ أصحاب المذاهب والفرق : للخوارزمى ـ مجلة الجمعية التاريخية ـ ١٩٦٠

(ج) الابحاث :

١ ـ نظام الملك وكتابة السياسة ، بالانجليزية مؤتمر المستشرقين ميونخ ٥٧ ـ نشر فى مجلة معهد الدراسات الاسلامية .

٢ ـ السلاجقة والغزنويون ـ مقدمة للترجمة العربية للبيهقي ـ ١٩٥٦

٣ ـ الطوسي وموقفه من المغول ـ بالانجليزية والفرنسية مؤتمر المستشرقين ـ نيودلهي ـ ١٩٦٤

٤ ـ زرادشت ـ فصل في كتاب هداة الانسانية ـ ١٩٥٦

٥ ـ الاجماع والسنة في الحضارة الاسلامية بالعربية والانجليزية بحث القي في مؤتمر المستشرقين أن آربر ـ ١٩٦٧ قراه نيابة عن سيادته الأستاذ حوراني .

٦ ـ سفرنامه (تراث الانسانية) ١٩٦٥

٧ ـ الشاهنامه (تراث الانسانية) ١٩٦٦

٨ ـ محمد اقبال ، القي في مؤتمر محمد اقبال في كراتشي ـ ١٩٦٦

(د) المراجعة والاشراف :

١ ـ شرفنامه ـ البدلسي عن الفارسية ـ ١٩٥٨

٢ ـ تراث فارس ـ عن الانجليزية ـ ١٩٦٠

٣ ـ العرب والملاحة في المحيط الهندي ـ فرانكلين ـ ١٩٥٩ ـ عن الانجليزية .

٤ ـ أسرار التوحيد في مقامات ابي سعيد عن الفارسية ـ ١٩٦٧

٥ ـ تاريخ بخارى ـ عن الانجليزية ـ ١٩٦٧ .

٦ ـ رشيد الدين (جامع التواريخ) ظهر جزءان ـ ١٩٦٣ ، ١٩٦٥

٧ ـ تراث العالم القدم بالاشتراك ـ ١٩٦٦

٨ ـ موسى بن نصير عن التركية ـ عبد الحق حامد ـ ١٩٦٤

٩ ـ تاريخ ايران القديم ـ ترجمة د. محمد نور الدين ود. السباعى محمد السباعي ـ ١٩٧٨

(هـ) التاليف :

١ ـ بالفرنسية

٢ ـ الكرد وكردستان ـ ١٩٥٨

٣ ـ حكايات فارسية طبع مرتين ـ ١٩٤٥ ، ١٩٥٩ ـ دار القلم .

٤ ـ تاريخ الأدب الفارسي في القرن ١٩ لجنة الترجمة ـ ١٩٤٨

٥ ـ اسلام الفرس (مدخل في تراث فارس) ١٩٦٠ .

وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ يقول : اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له أو صدقة جارية .

وقد خلف أستاذنا رحمة الله عليه ما يخلد ذكره ويوصل عمله جزاه الله خير الجزاء فقد صدق فيه قول الرسول الكريم ، تغمده الله بواسع رحمته ولتنزل عليه شآبيب الرحمة انه نعم المولى ونعم النصير

السباعى محمد السباعى

فهرس

الصفحة

القسم العربى :

القسم الافرنجى :

الوطن فى الشـــعر الأندلسى

من حيث التغنى به والحنين اليه

د٠ محمد حسن ابراهيم العمرى

الوطن فى الشــعر الأندلسى
من حيث التغنى به والحنين اليه

د• محمد حسن ابراهيم العمرى

الأندلس جنــة غناء ، ولحن عذب ونغم مطرب ، وقصــة مثيرة ، مفعمة بالذكريات الحالمة والحوادث المؤلمة التى آلت الى نهــاية مأساوية • كتب العرب المسلمون فصولها الأولى بأحرف من نور الحضــارة القائمة على الايمان والعلم والمعرفة ، اتم الأســبان كتابة فصولها الأخيرة ، بمداد من دماء المســلمين التى أريقت على مذابح التفتيش الصليبية ، اشــباعا لنوازع التعصب المقيت تدلل على همجية يحزى لذكرها اليوم أسلافهم •

يالها من قصــة « درامية » تبعث فى نفس قارئها لأول وهلة فرحا وبشرا ، ومرحا وسرورا • فتحلق به فوق أرضها ليرى فيهــا ما لا يراه الحالم المستغرق فى نشوة أحلامه السعيدة ، ثم تهبط به فجأة لتريه واقعا آلت اليه ، يستحيل على المرء أن يتخيل حدوثه حتى فى عالم الرؤى والأحلام • ان القارىء يحس فى فصولها الأولى بنشــوة لذيذة وزهو عجيب ، لمــا يراه قد تحقق على أيدى أسلافنا ، وسرعان ما يفضى به الأمر الى مرارة عميقة وأسى لا حدود له ، لمــا يراه يجرى على أيدى الاسبان الملطخة بالدماء لا سيما آخر مشهد من مشاهد المــأساة الدامية ، حيث تسـلموا مفاتيح غرناطة ، وأجلوا عنها أهلها ، قبل أن يجف مداد المعــاهدة التى أبرموها معهم ، ليكون ذلك الوداع الأخير الذى لا لقاء بعده ، وقد ساد الصمت ، وأخرس الذل ألسنتهم ، واجرى الحزن أعينهم ، ثم اسدل الســتار ، مؤذنا بنهاية أعظم قصة من قصص الحضــارة الانسانية فى حين انطلق صوت نسائى امتزجت نعومته بالدموع قائلا :

ابك مثل النســاء ملكــا مضاعا
لم تحافظ عليــه مثل الرجـــال

انه قدر ذو ثلاث شعب ، قدر الاندلس ، وقدر اهلها ، وقد تحققا عام ١٤٩٢ م ، وقدرنا فى تأسينا عليهم ، وفى عجزنا ـ الشبيه بعجزهم ـ عن دفع ما لحق بنا ، او ما يلحق بنا اليوم أو ما سيلحق بنا فى غدنا على ايدى يهود وقوى الشر والعدوان ٠

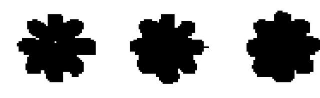
فتح العرب الأندلس ، وكانوا المشعل الذى بدد ظلمتها الموحشة ، بنتاج عقولهم وبديع مدنيتهم وبرائع حضارتهم ، وعكفوا جاهدين على بنائها وتعميرها ، فجعلوا منها جنة وارفة الظلال ، تجرى من تحتها الأنهار ، خضرتها تملأ العيون وتبهجها ، والنسيم مثقل بالأرج ، والأسماع تهفو بلذة ونشوة الى زقزقة طيورها ، وخرير انهارها وتساقط شلالاتها ، وحفيف أوراق أشجارها ، انها دعوة الى السعادة تلقوها حيثما ذهبوا وأينما حلوا ٠ اما اذا اقبل الليل ، وما ادراك ماليلهم ، ليلهم لا ينام ، بددوا سجوه بالعزف على آلاتهم ، وبالضرب على دفوفهم ، وأسماعهم مشدودة الى المغنين والمغنيات ، وابصارهم ترمق الجوارى وترشق الراقصات ، وايديهم تمتد الى الكؤوس ، فاذا رايتهم حسبتهم أيقاظا وهم رقود ٠

ان نظرتهم تلك الى الحياة جعلتهم يبالغون فى طلب المتعة ، ويغرقون فى ذلك النعيم والترف ، حتى لأن جانبهم ، وضعفت شوكتهم ، وانفرط عقد وحدتهم ، فضاعوا وضيعوا ، وما حق لهم ٠ وجدير بالذكر انهم سجلوا لأنفسهم وعليها كل ما كان لهم وعليهم فى اشعارهم ، اذ تغنوا بتلك البلاد بمدنها وقراها ، وبسهولها وجبالها وببحرها وسمائها ، وبنعيمها وخيراتها ، فى شباب عهدهم وربيع مجدهم ، وذابوا حنينا اليها فى حالة بعدهم عنها ٠

ولما بدات حياتهم بالتحول ، ومالت الى التقلب ، شعروا بالخوف والخطر ، فكان شعرهم النذير الذى تنبأ بهبوب العاصفة ، وبحلول الكارثة ، ثم استمرت احوالهم فى تدهور الى ان كان الضياع ، ضياعهم

وضياع بلادهم ، فافل مجدهم ، وتشتت شملهم وكان شعرهم رثاء ينزف دما ، وندبا يقطر أسى ، بكوا فيه انفسهم وبلدهم السليب ومدنهم المغتصبة ، والمصاب الجلل ، بحرقة والم ، ولات حين مندم ٠

وبيانا لذلك جعلت البحث قسمين : التغنى بالوطن والحنين اليه ٠



التغنى بالأندلس

هل اتاك حديث الأندلس ؟ وهل قرات اشعارهم ؟ واطربتك الحانهم ، ترى ماذا يقولون فيها عن وطنهم ؟ والى حد تعلقوا به ، ولماذا هاموا فيه ؟ ٠

الانسان مفطور على حب وطنه ، والتعلق بمسقط راسه ، اذ يولد ذلك الحب بميلاده وينمو بنموه ، ويشب بشبابه ، بغض النظر عن ذلك الوطن ، فقد يكون احيانا بلدا خصيبا واحيانا قفرا جديبا ، معتدل المناخ لطيفه ، أو جافا أو حارا ، أو باردا ، او متقلبا ، ومهما كان فان الانسان يجد نفسه مشدودا اليه ، لا يقوى على فراقه ، ولو ابدل به خيرا منه ٠ وربما كان الحنين الى الوطن ، الموضوع البكر الذى نطق به الشعراء من جنود الفتح الوافدين ، فعبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك الذى انتزع قرطبة من يوسف الفهرى سنة ١٣٨ هـ ، قال متشوقا الى ربوع الشام التى فارقها قبل وقت قصير ، مخلفا فيها فؤاده واحبته ، وقد اعتذر عن فراقه لوطنه بالقدر الذى لا يدفع : (جذوة المقتبس ١٩٦٦ ص ٩) ، (الصلة ١٩٦٦ / ١ ص ٢٠٩) ٠

أيها الراكب الميمم أرضى
اقر من بعض السلام لبعض
ان جسمى كما علمت بأرض
وفؤادى ومالكيه بأرض

قـــدر البيـن بيننـــا فافترقنـــا
وطوى البيـن عن جفونى غمضـا
وقد قضى اللـه بالفـــراق علينـــا
فعسى باجتماعنا ســـوف يقضى

وبمرور الأيام ، خلف هؤلاء الوافدين الى الأندلس خلف ولدوا فيها ، وتربوا فى ربوعها فصارت وطنهم وقبلة قلوبهم ، وقد تعددت الأسباب التى جعلت حبهم لوطنهم حبا كاد ان يكون فريدا ، وليس القصد ابانة تلك الأسباب وتقصيها ، وانما القصد الوقوف على الأشعار التى جسمت جغرافية الأندلس نتيجة لها ، والتى يمكن ان نسميها بجغرافية الشعر الأندلسيـة .

غادر ابن خفاجة الى العدوة ، فلم يحتمل آلام البعد ، فبرحه الشـوق ، وبراه الحنين الى الأندلس ، كيف لا والأندلس عنده جلاء بصره ، ومنزع شـوقه وجنته فى دنياه ، فهى ان نفحته بصباها وعليل نسيمها ، فجرت فيه كوامن الشـوق ودفعته الى التغنى بها ، وهى فى نظره حسناء فاتنة لا صبر عنها لمن يراها (النفح ١٩٦٨ / ٤ ص ٢٠) و (الذخيرة ١٩٧٩ قسم ٣ مجلد ٢ ص ٦٢٣) .

ان للجنـة بالأندلـس
مجتلـى حسن وريا نفس
فسنا صبحتها من شنب
ودجـى ليلتها من لعـس .

فــاذا ما هبت الريـح صبـا
صحت واشـــوقى الى الأندلـس

ان حب ابن خفاجة لوطنه الأندلس [illegible] يبدو [illegible] من صحبه طيلة أيام حياته ، فهو حب [illegible] فى نفسه ان ارتحل عنه لأمر ،

او كان فى سفر ومما يزيد هذا الحب استعارا واشتعالا ، ترجيع الحمائم ، او هبوب النسائم ، فلا يملك الا أن ينفجر بالبكاء فتهمى عينيه بالدموع ، فيضعف صبره ، وتضطرب انفاسه : (الديوان ص ٢٦٠)

أجبت وقد نادى الغرام فاسمعا
عشية غنانى الحمام فرجعا
فقلت ولى دمع ترقرق فانهمى
يسيل وصبر قد وهى فتضعضعا
الا هل الى ارض الجزيرة اوبة
فاسكن انفاسا واهدأ مضجعا

ثم نراه يعلن تعلقه بوطنه [illegible] ومرابعه، كما نراه يقلب وجهه فى السماء لعله يرى [illegible] بارقة [illegible] ، اذا البرق من صوب الوطن لاح من دواعى الكآبة ، [illegible] بالنفس [illegible] وقد اضرم شوقها

وان تنأ من دار الى حبيبة
وحسبك مصطافا وناهيك مربعا
فقد تركتنى بين جفن جفا الكرى
وجنب تقلى لا يلائم مضجعا
اقلب طرفى فى السماء لعلنى
اشيم سنا برق هناك تطلعا

ان ابن خفاجة عبر باللفظ الموجز « للجنة » عن معان ممدودة ، تتسع كلما فكرنا بها اذ لا سبيل الى الاحاطة بالمعانى التى يوحى بها هذا اللفظ ويبدو أن كثيرا من شعراء الاندلس قد فطنوا الى لفظ « الجنة » وما يصحبه من ظلال تتولد باستمرار النظر فيها ، متأثرين

فى ذلك بالأسلوب القرآنى الذى يحتمل كل ما يستجد من تفاسير لألفاظه ، والتى تبقى فى نهاية الأمر اكبر واوسع من تلك التفاسير .

ان مصادر الأدب الأندلسى زاخرة بمثل هـذه الألحان العذبة والأنغام الشجية والأصوات الرخيمة ، التى تصور عمق شغف الأندلسيين بوطنهم ، واحسب ذلك لما وجدوه فيه من نعيم ونهر ، جعلهم يتغنون بهذا الوطن وبتلك المدن ، وبهاتيك الديار ، يتغنون بجمالها الخلاب ، وبسحرها الفتان ، وبمعالمها الرائعة ، وبحضارتهم الزاهرة ، كيف لا ، وقد فتحها آباؤهم بسيوفهم ، وحموها بأسنة رماحهم ، وفدوها بأرواحهم ، بعد أن قطعوا اليها الفيافى والقفار ، وركبوا من اجلها البحار والمخاطر والأهوال ، لهذا وذاك كانت الأندلس جنة ابن خفاجة المفضلة ، التى تغنى لها وبها ، مصرا على نعتها بهذا الوصف الجميل الحالم ، فحيثما توجه واجهته عيون نضاخة ، وسواق جارية ، وانهـار متدفقة ، وغدران رقراقه ، واشـجار باسقة ، وظلال وارفة ، وقطوف دانية ، فهى ملتقى الطير ، ومهب النسائم ومتنزه العشـاق ، فهى عنده مفضلة على الجنة الآجلة :
(النفح ١٩٦٨ / ١ ص ٦٨٠)

يا اهـل اندلـس للـه دركمـو
ماء وظـل وانهـار واشـجار
ماجنة الخلـد الا فى دياركمـو
ولو تخيرت هـذى كنت اختـار
لا تحسبوا فى غد ان تدخلوا سقرا
فليس تدخل بعد الجنـة النار

لم يكن هـذا الشعور ، العميق مقصورا على ابن خفاجة ، ولكنه شـعور عمر قلوب القوم ، وحرك نفوسهم ، ونبه قرائحهم ، والهب وجدانهم ، فاشعارهم تصـدر عنه ، وفيها منه قدر مشـترك بينهم . ان ابن سـفر المرينى يرى فى الأندلس نعيما وسرورا ، وبهجة وحبورا ،

فماؤها لجين ، وتربتها مسك ، وحصباؤها در ، ورياضها خز ، تداعبها نسائم السحر ، المضخة بالعبق وانداؤها ماء الورد . لقد تفردت بمحاسن لا تحصى ، واحاطت بها البحار ، وجرت في ربوعها الأنهار ، باسمة الزهر ، رنانة الطير ، انها نعيم العيون ومسراء القلوب ، تستوقف من يمر بها ، وغيرها من الأرض صحراء لا تغرى احدا بالبقاء بها ، فهو يقول :
(النفح ١٩٦٨ / ١ ص ٢٠٩)

في أرض اندلس تلتذ نعماء
ولا يفارق فيها القلب سراء
وليس في غيرها بالعيش منتفع
ولا تقوم بحق الأنس صهباء
وأين يعدل عن أرض تحض بها
على المدامة امواة وأفياء
وكيف لا يبهج الأبصار رؤيتها
وكل روض بها في الوشى صنعاء
انهارها فضة والمسك تربتها
والخز روضتها ، والدر حصباء
وللهواء بها لطف يرق به
من لا يرق ، وتبدو منه أهواء
ليس النسيم الذى يهفو بها سحرا
ولا انتثار لآلى الطل انداء
وانما أرج الند استثار بها
في ماء ورد فطابت منه ارجاء
وأين يبلغ منها ما اصنفه
وكيف يحوى الذى حازته احصاء
قد ميزت من جهات الأرض حين بدت
فريدة وتولى ميزها الماء

وجدا بها اذ تبدت وهي حسناء

دارت عليها نطاقا ابحر خفقت

لذاك يبسم فيها الزهر من طرب

والطير يشدو وللأغصان اصغاء

فيها خلعت عذاري ما بها عوض

فهي الرياض وكل الأرض صحراء

([illegible] ص ٢٠٢)

* * *

والأندلس عند شاعر آخر [illegible] وانداء وظلال وارفات ، ترضى جميع الأذواق والأهواء ، وتبدو ديارها المحاطة بالخضرة من كل جانب للناظر كالكواكب في السماء حيث قال : (النفط ١٩٦٨/١ ص ٢٢٦)

[illegible] جمعت بها

من كل ما ضمت لها الأهواء

فكأنما تلك الديار كواكب

وكأنما تلك البقاع سماء

[illegible] قطر جدول في جنة

ولعت بها الأفياء والانداء

والأندلس عند ابن حزم ياقوتة لا يعدلها جوهر : (اندلسيات المجى ص ١٣)

وياجوهر الصين سحقا فقد

غنيت بياقوتة الأندلس

وهي عند شاعر [illegible] من طيور تملأ الجو شدوا ، وجنان ظليلة [illegible] عن ثراء وترف وذوق رفيع : (المصدر السابق ص ٢٤٧)

حبـــذا أندلـــس من بلـــــد
لم تزل تنتج لى كل سـرور
طـائر شـادٍ وظـل وارف
ومياه سـائحات وقصور

وهي عند شاعر ذات جبين فريد، وربيع دائم، ونسيم عليل، طلها فوق الورود درر، تخللت رياضها أنهارها وامتزج خريرها بتجاوب أطيارها، ونسائمها بأرج أزهارها فهو بها معجب، وبعبيرها زاهٍ، وقد أنهل أبياته معجبا بها كما قد بداها، فهي الوطر والوطن معا:

يا حسن أندلس وما جمعت بها
فيها من الأوطار والأوطان
تلك الجزيرة لست أنسى حسنها
بتعاقب الأخيار والأزمان
نسج الربيع نباتها من سندس
موشية ببدائع الألوان
وغدا النسيم بها عليلا هائما
بربوعها وتلاطم البحران
ياحسنها والطل ينثر فوقها
دررا على الورد والريحان
وسواقي الأنهار قد
بشقائق النعمان
وتجاوبت فيها شوادي طيرها
والتفت الأغصان بالأغصان
ما زرتها إلا وحياني بها
حدق البهار وأنمل السوسان
من بعدها ما أعجبتني بلدة
مع ما خلت به من البلدان

ان هـذه الصورة الجميلة الرائعة لبلاد الأندلس لم تكن وهمية من اختراع الشـعراء ولكنها صـورة حقيقية جعلت المؤرخين يعجبون بهـا ويؤكدونها ، ، فابن سـعيد قارون بين مدن الأندلس وبين مدن مراكش والجزائر وتونس ومصر والشـام من دمشق الى حلب ، فقال : « لم أر ما يشبه رونق الأندلس فى مياهها واشجارها الا مدينة فاس بالمغـرب الأقصى ، ومدينة دمشق بالشـام ، وفى حماة مسحة أندلسية » (انفح ١٩٦٨ / ١ ص ٢٠٩) وقال ابن الخطيب : « خص الله تعالى بلاد الأندلس .... بما حرمه الكثير من الأقطار مما سواها » (المصدر السابق ص ١٢٦) ويقول فى موضع آخر ص ٢٠٥ « وميزان وصف الأندلس انها جزيرة قد احدقت بها البحار ، فأكثرت فيها الخصب والعمارة من كل جهة ، فمتى سافرت من مدينة الى مدينة ، لا تكاد تنقطع من العمارة ما بين قرى ومياه ومزارع ، والصحارى فيه معدومة ، ومما اختصت به أن قراها فى نهـاية من الجمال لتصنع أهلها فى أوضاعها وتبييضها لئلا تنبو العيون عنها ، فهى كمال قال الوزير ابن الحمارة فيها :

لاحت قراها بين خضرة أيكهـــا

كالـــدر بين زبرجـــد مكنـــون

وكما اعجب المؤرخون بجمال الأندلس عامة ومدحوها ، وهام بهـا الشـعراء وتغنوا بهـا ، فانهم قد اعجبوا بمدنها الجميلة وما امتازت به من مناخ وموقع ووفرة مياه وعظمة بناء ، وجمال حدائق ، وروعة قصور وكثرة علماء ، وخصب أرضها وعديد خيراتها ، وغير ذلك من أمور .

لقد رسم الشعراء الأندلسيون بالكلمات لمدنها لوحات فنية رائعـة حية مشخصة ، اتصفت بجمال نسقها وعديد الوانها ووضوح أجزائها وخفة ظلالها ، وهي لوحات قد تكون مطابقة للواقع احيانا ، أو مخالفة له بما فيهـا من اضافات استدعاها الخيال الحالم ، وهم عند هـذه الزيارات يعملون على تبريرها او تعليلها تعليلا لا يخلو من طرافة ، فكما وصفوا

الأندلس بجنة الدنيا فقد قالوا مثل ذلك في مدنها ، وتضاءلت في أعينهم سائر البدان والمدن ، بل ما تلك الا صداقا لمدينة من مدنهم ، هي في أعينهم عروس حسناء تمهر بالغالي والنفيس ، جاء في « أزهار الرياض ١ ص ٥٥ » و « غرناطه منتهى الآمال ووسطى قلادة الأمصار » وهي كما جاء وصفها في الاحاطة على لسان أحدهم :

غرناطة مالها نظير
ما مصر ؟ ما الشام ؟ ما العراق ؟
ما هي الا العروس تجلى
وتلك من جملة الصداق

وقال ابن الخطيب « مررت يوما مع شيخنا أبي البركات ببعض ممالك غرناطة ، فانشد من نظمه :

غرناطة ما مثلها حضرة
الماء والبهجة والخضرة

واستجازني رحمه الله تعالى فقلت :

سكانها قد اسكنوا جنة
فهم يلقون بها نضرة

« أزهار الرياض ١ ص ٢٧٢ »

لقد جمعت غرناطة معالم الحسن ، بل هي جنة ، علت وجوه اهلها نضرة أما ابن الخطيب فقد رأى في غرناطة مثال الجمال البشرى الفتان ، فهي وقد أحاطت بها الرياض وجه جميل زانه عذاراه ، وواديها وقد أقيمت ، عليه الجسور معصم فتاة زين بسوار : « نهاية الأندلس ص ٢٤ »

بلد تحف به الرياض كأنه
وجه جميل والرياض عذاراه
وكأنما واديه معصم غادة
ومن الجسور المحكمات سواره

ويبدو أن غرناطة كانت شديدة البرودة شتاء ، تسقط عليها الثلوج ، وفي ذلك قال أبو بكر بن محمد بن شبرين السبتى : « النفح ١ ص ١٧٧ »

رعى الله من غرناطة متبوا
يسر حزينا أو يجير طريدا
تبرم منها صاحبى عندما رأى
مسارحها بالثلج عدن جليدا

وفيها يقول ابن جبير : (ملامح الشعر الأندلسى ض ٢٧١)

يادمشق الغرب هاتيك
لقد زدت عليها
تحتك الأنهار تجرى
وهى تنصب عليها

ولا يقف الأمر عند تفضيلهم لمدنهم على مدن الأمصار الأخرى ، ولكنهم راحوا يتنافسون بالتغنى بتلك المدن فيما بينهم حتى أدمنوا حبها والتعلق بها ، كل على طريقته فى تفضيل مدينته على غيرها . فهذا أبو الفضل جعفر بن شرف القيروانى يتغنى ببرجة ، وهى مدينة تقع غربى المرية على وادى عذراء ، وقد سميت بهجة لبهجة منظرها ، اذ توشحت بالأزهار واحاطت بها الأشجار من كل جانب ، حتى عدت جنة تسر الناظرين وتفتنهم : (النفح / ١ ص ١٥١)

رياض تعشقها سندس
توشت معاطفها بالزهر
مدامعها فوق خدى ربى
لها نضرة فتنت من نظر
وكل مكان بها جنة
وكل طريق اليها سقر

وجنة مثل برجة حسنا وبهجة ، تستحق الزيارة ، بل زيارتها حجة وزيارة سواها عمرة والفارق بينها وبين غيرها كالفارق بين الحجة والعمرة:

حط الرحال ببرجة
وارتد لنفسك بهجه
في قلعة كسلاج
ودوحة مثل لجه
فحصنها لك أمن
وروضها لك فرجه
كل البلاد سواها
كعمرة وهي حجة

ان ابن خفاجة يرى في شقر جنة ظلالها وارفة وقطوفها دانية وانهارها تحتها جارية :

بين شقر وملتقى نهريها
حيث القت بنا الأماني عصاها
عيشة اقبلت يشهى جناها
وارف ظلها لذيذ كراها
ما لعيني تبكي عليها وقلبي
يتمنى سواده لوفداها

ويكاد أن يكون وصف الأندلسيين لبلادهم بالجنة عاملاً مشتركاً بينهم ؛ فهذا ابن الخطيب يقول في بليونش ، وهي قرية اتخذوها مصيفاً لهم وفيها منية العبا وجنة الحافة : (ازهار الرياض ٢/ ص ٣٤)

بليونش اسنى الأماكن رفعة
والجبل ارض الله قطرا شانا
هى جنة الدنيا التي من حلها
نال الرضى والروح والريحانا

قالوا القـــرود بها فقلت فضـيلة
حيوانهـــا قد قارب الانســـانا

وبذلك وصفها القاضى عياض أيضا :

بليـــونش جنـــــة ولكـــن
طريقهـــا يقطـــع النياطـــا
كجنـــة الخلـــد لا يراهـــا
الا الـــذى جـــاوز الصراطـــا

ووصفها ابو الحجاج المنصفى بما وصفت به الجنة « فيها ما لاعين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » ·

بليـــونش شـــكلها بديــــع
أفرغ فـــى قالب الجمـــــال
فيهـــا الـــذى ما رأتـــه عينـــى
يـــوما ولم يختطـــر ببالـــى
طريقهـــا كالصـــدود ولكـــن
تعقبـــه لـــذة للوصـــال

ويبدو أن جبلها « جبل موسى » العظيم وأوديتها الكثيرة وعيون المـاء المتفجرة فى نواحيها ، وأشجارها المتنوعة وثمارها التى لا تحصى ، قد اكسبتها منظرا خلابا جعلها مثال الجمال ، وقد أشـار القـاضى أبو عبد الله محمد بن أبى عبد الرحمن الكميلى الى وعورة مســالكها وصعوبتها ، والى جبلها الشامخ المنيف بقوله(٣٥) :

بليـــونش كلهـــا عـــذاب
فالمشى فى ســبلها عقـــاب
يكنفهـــا شـــامخ منيـــف
كأنـــه فوقهـــا عقـــاب

كما اشار المنصفى الى جبلها بقوله :

وطود مومى لها تاج على الرأس

ثم نراه يدعو الى التمتع بنضرة زهرها وبحسن جمالها وبتدفق مائهـا :

انظر الى نضرة زهـــر الربــا
كأنــه وشى عـــلى كاعـــب
ومتــع الطـــرف ببليونـــــش
ومائهـــا المنبـــعث الســــاكب
تشــاركت والحســن فى وصــفها
تشــارك العين مـع الحـــاجب

وفيها قال ابن مرانة : (ص ٣٧) .

انظر الى بهجــــة بليونــش
وحســـن ذلك المنظـــر اللامـــع
تحكى الثريا عنــدما أسرجــت
بليــة الختمــة فــى الجامــع

وتغنى ابو الحسن بن نزار (المصدر السابق ص ١٤٩) بوادى الاشـات ، تلك المدينة المحاطة بالأنهار ، المزدانة بالبساتين الوارفـة الظلال ، فلا لفح ولا هجير بل نسيم وخرير :

وادى الأشـــات يهيج وجدى كلمـا
اذكرت ما قضت بك النعمــــاء
للــه ظلك والهجـــير مســـلط
قـــد بردت لفحـــاته الأنـــداء
والشمس ترغب أن تفـوز بلحظـة
منـــه ، فتطرفه طرفها الأفيــاء

والنهر يبسم بالحباب كأنه
سلخ نضته حية رقشاء

ان تتبع هذه الظاهرة فى الشعر الأندلسى تقودنا الى ما تتصف به كل مدينة وتتميز به ، فقد تتصف مدينة بطيب مناخها ، او بعذوبة مائها ، أو بخصوبة ارضها ، او بجمال موقعها ، او بكثرة اشجارها وثمارها وورودها ، أو بعلو جبالها وصعوبة مسلكها ، الى غير تلك المزايا والصفات . فمدينة شقورة مرقاة ممتنعة عالية تناطح السحب وجبلها ينبت الورد الزكى ، وفيه قال الوزير ابن عمار : (المغرب / ٢ ص ٦٥) .

عال كأن الجن اذ مردت
جعلته مرقاة الى السحب

أما ابن اللبانة فقد رسم لجزيرة ميورقة ومدينتها الحسنة المشهورة بساقيتها الجارية على الدوا ، صورة الفهاء من اشنات تخيرها بروية ، فاستعار لها من الحمامة طوقها ، ومن الطاووس حلة ريشه ذات الألوان الزاهية والنسق الجميل ، ثم اشار الى ساحات دورها التى تشبه الكؤوس ، والى الأنهار التى جعل ماءها مدامة ، وكأنها أراد منا أن نطعم ماءها ونأنس ببهائها لنراه كما يراه من أخذته نشوة الثمل :

بلد اعارته الحمامة طوقها
وكساه حلة ريشه الطاووس
فكأنما الأنهار فيها مدامة
وكأن ساحات الديار كؤوس

ان الدارس لهذا الشعر يلمح عند كل شاعر حرصه على رسم صورة لمدينة فريدة الحسن والجمال .

ففى الفاظ ابن اللبانة « الحمامة ، طوقها ، حلة ، الطاووس ، الأنهار ، مدامة كؤوس » ايحاءات تثير فى النفس تخيلا رائعا عجيب ففتح آفاق التخيل امامنا لادراك المعانى المحدودة التى اشار اليها بلفظ الجمال فريد المثال .

وتغنى أبو شعبان الغزى فى مدينة بسطة الواقعة قرب وادى الآشات ، موجز محدود ، وما ذاك الا لبراعته فى رسم هذه الصورة الجميلة الموحية : (المغرب / ٢ ص ٧٧) .

سقى الله صوب الغيث أناف بسطة
ففيها انبساط النفس والعين والقلب

وربما نجد نوضيحا لذلك فى قول الأديب أبى الحسن على بن محمد بن شفيع البسطى « لو طبعت على الزهد لحملنى حسن بلادى على المجون والتعشق والراحات » : (صفة الأندلس ص ٤٥) .

ولمدينة طليطلة لوحة رسمها الشاعر عيسى بن وكيل (المغرب/٢ ص ٩ ، النفح / ١ ص ١٧٠) لا يستطيع أى شخص أن يستحضر معالم حسنها ومفاتن روائعها من خلال ما قاله عنها ، فنضرتها ونعيمها غير محدودين ، بل أن زينتها منسوبة الى الله ، ومعنى هذا فانه لا أزين منها ولا أحسن ولا أبهى ولا أجمل ولا انضر ، صنع الله الذى أتقن كل شىء خلقه :

زادت طليطلة على ما حدثوا
بلد عليه نضرة ونعيم
الله زينه فوشح خصره
نهر المجرة والغصون نجوم

ونجد بعض الشعراء يتحدثون عن بلادهم حديثا لا يخلو من ظرافة ،

مثل ابن صارة فى ذكره لجبل شلير المعروف بجبل الثلج ، حيث يرى بسبب ارتفاعه الشاهق من اكثر بلاد الأندلس ومن بلاد المغرب والثلج يكسوه صيفا وشتاء ، مما يجعل برودته غير محتملة ، لذا ود ابن صارة أن يفر منه ولو الى جهنم : (صفة الأندلس ص ١١٢) .

يحل لنا ترك الصلاة بأرضكم
وشرب الحميا وهو شىء محرم
فرارا الى ارض الجحيم فانها
أحن علينا من شليرو ارحم
فان كنت ربى مدخلى فى جهنم
ففى مثل هذا اليوم طابت جهنم

ان شدة البرودة فى جبل شلير تجعل الوضوء أمرا صعبة وقاسيا على النفس ، فأراد أن يكون ذلك عذره فى ترك الصلاة وعذره فى شرب الخمر على حرمتها من اجل الاستدفاء بها ، وكأنما يريد ان يقول ان الضرورات تبيح المحظورات ، وذلك استخفاف مرده نزعة التطرف عند الأندلسيين فى كثير من أمور حياتهم .

ووصف خلف بن فرج الليبرى المعروف بالسميسر الشاعر بلنسية بمحاسنها وعيوبها ذاكرا جمال جناتها وقذارة بركها ، وكأنما أراد من ذلك أن يكون صادقا مع نفسه فى تصوير ما يراه على الحقيقة : (أخبار وتراجم اندلسية ١٩٦٣ ص ٢٨) .

بلنسية بلدة جنة
وفيها عيوب متى تختبر
فخارجها زهر كله
وداخلها برك من قذر

وكانت بلنسية مشهورة بمنازهها كالرصافة ومنية إبن أبى عامر ،

وقـد « خصها الله بأحسـن مكان ، وحفها بالأنهار والجنان ، فلا ترى الا مياها تتفرع ، ولا تسـمع الا اطيارا تسجع ، ولا تستنشـق الا ازهارا تنفح ، وما اجلت لحظا بها فى شىء الا قلت هـذا املح ، وجـوها صـقيل ابدا ... وهواؤها حسـن ... وحيث خرجت من جهاتها لا تلقى الا منازه ومسـارح ومن ابدعها واشهرها الرصـافة ، ومنية ابن ابى عامر » (المغرب / ٢ ص ٢٩٧) ان مدينة بهذا الجمال لجديرة بان يتوجه اليها الشـعراء متغنين باسمها ، مفتونين بروعتها ، فهذا ابن الزقاق البلنسى يترنم طربا بذكرها : (النفح ١٩٦٨ / ١ ص ١٨٠) .

بلنسـية اذا فكرت فيهـا
وفى آياتهـا اسـنى البـلاد
واعظم شـاهدى منهـا عليهـا
وان جمـالها للعـين بـادى
كسـاها ربها ديبـاج حسـن
لهـا علمـان من بحـر ووادى

وقال فيها مروان بن عبد الله بن عبد العزيز ، وكان ملكا عليها :

كـأن بلنسـية كاعـب
وملبسـها سـندس اخضـر
اذا جئتهـا سـترت نفسـها
باكمامهـا فهـى لا تظهـر

ويبدو أن كثرة أشجارها ووفرة مياهها على كثرة البعوض فيها ، مما جعل بعض الشـعراء يذكرون ذلك من خلال حديثهم عنها ، ومنهم شرف ابو جعفر بن مسـعدة الغرناطى الذى قال :

هى الفردوس فى الدنيا جمـالا
لسـاكنها وكارهـا البعـوض

وقال شاعر آخر :

وضاقت بلنسية بى
وذاد عنى غموضى
رقص البراغيث فيها
على غناء البعوض

ومع ذلك فلبلنسية بهاؤها وجمالها الذى لا سبيل الى انكاره ، بل هى جنة حفت ببعض المكاره .. ومن جميل ما قيل فيها ، قول ابو المطرف ابن عميرة : (صفة الأندلس ص ٥٢) .

ما كان ذاك القطر الا جنة
للحسن تجرى تحته أنهاره
طابت بطيب بهاره آصاله
وتعطرت بنسيمه اشجاره

أما رصافتها فقد ذكرها الرصافى بقوله :

ولا كالرصافة من منزل
سقته السحائب صوب الولى

وتغنى ابن زيدون ببلنسية ذات الجمال الخلاب والحسن الفتان : (البيئة الأندلسية ص ١٧٠) .

راحت فصح بها السقيم
ريح معطرة النسيم
مقبولة هبت قبولا
فهى تعبق فى الشميم
افضيض مسك ام
بلنسية لرياها نميم

بلـــــــد حبيب افقــــــــه
لفتى يحـــــل بـه كريـــــم

وقال فيها ابو الحسن بن حريق (صفة الأندلس ص ٥٥) .

بلنســـية نهاية كل حســــــن
حديث صح فى شرق وغـرب
فان قالوا محـل غـلاء سـعر
ومسـقط ديمتى طعـن وضـرب
فقـل هى جنـة حفت رباهـا
بمكروهـين من خـوف وحـرب

وكان هذا بعـد نكبتها سنة ٤٩٥ هـ حيث أحرقها الروم ، وقـد اشـار الى ذلك ابو عبد الله ابن عياش بقوله :

بلنسـية بينى عن القلب سلوة
فانك روض لا احن لزهـــرك
وكيـف يحب المرء دارا تقسمت
على صـــارمى جوع وفتنة مشرك

اما صورتها الرائعة فقـد رسمها شاعرها ابن غالب ابو عبد الله الرصـافى البلنسى رسـما ينم عن احساس مرهف وشعور عميق :

خليلى ما للبيـد قـد عبقت نشرا
وما لرؤوس الركب قد رنحت سكرا
هل المسـك مفتوحا بمدرجة الصبا
ام القوم اجروا من بلنسية ذكـرا
بلنســية تلك الزبرجـدة التـى
تسـيل عليها كل لؤلؤة نهـــرا
كأن عروســا ابدع الله حسـنها
فصير من شرخ الشـباب لها عمرا

ان مجرد ذكر بلنسية يشيع حيث ذكرت نشرا ، ويفغم عطرا ، تميل لها الأعناق طربا وسكرا ، انها زبرجردة ، بل عروس أبدع الله حسنها ، فلا أحسن منها ولا ابهى ولا اجمل ، كيف لا ومبدع حسنها الله بديع كل حسن وجمال :

وقرطبة من اشهر مدن الأندلس ، ومن معالمها الفريدة الجامع المشهور والقنطرة المعروفة بالجسر الذى لا يعرف فى الدنيا مثله كما قال ابن حيان . أما الحجارى فقال فى « المسهب » بأنها « قبة الاسلام ومجتمع اعلام الأنام ، بها استقر سرير الخلافة المروانية .. وهى من الأندلس بمنزلة الرأس من الجسد ، ونهرها من احسن الأنهار ، مكتنف بديباج المروج مطرز بالأزهار تصدح فى جنباته الأطيار ، وتنعر النواعير ويبسم النوار وقرطاها الزاهرة والزهراء ، حاضرتا الملك وافقا النعماء والسراء » (النفح ١ / ص ١٥٣) وفيها قال أبو محمد بن عطية المحاربى :

بأربع فاقت الأقطار قرطبة
منهن قنطرة الوادى وجامعها
هاتان ثنتان والزهراء ثالثة
والعلم اعظم شىء وهو رابعها

ومن متنزهات قرطبة منية الزبير بن عمر الملثم والى قرطبة ، وقد أخبر ابن سعيد بأن جده خرج اليها مع أبى بكر بن بقى الشاعر المشهور وأشجار اللوز قد نورت فقال : (النفح ١ ص ٤٧٦) .

سطر من اللوز فى البستان قابلنى
مازاد شىء على شىء ولا نقصا
كأنما كل غصن كم جارية
اذا النسيم ثنى اعطافه رقصا

ومن متنزهات قرطبة فحص السرادق ، وفيه يقول للشريف الأصم القرطبى : (المصدر السابق ص ٤٧٥) .

الا فدعوا ذكـر العزيب وبارق
ولا تساموا من ذكر فحص السرادق
مجر ذيول السـكر من كل مترف
ومجرى الكؤوس المترعات السوابق
قصرت عليه اللحظ ما دمت حاضرا
وفكرى فى غيب لمرآة شـائقى
أيا طيب أيام تقضت بروضـة
على لمح غدران وشـم حدائق
اذا غردت فيهـا حمائم روحهـا
تخيلتهـا الكتـاب بين المهـارق
وما باختيار الطرف فارقت حسنها
ولكن بكيد من زمان منافـق

فذكر فحص السرادق يمحو ذكر غيره من الأماكن لجماله الذى جعله مزارا يقصـده المـاجنون ، انه مكان تعلقته العيون ، بل روضة رنانة الطير ، فواحة العطر .

ويوم لنـا بالسد لو رد عيشـه
بعيشـة أيام الزمـان رددتـاه
على مثـله منزه تبتغى المـنى
فلله ما أحـلى وأبدع مـرآه

ومنها حور مؤمل ، ذلك الروض المعطار ، ملتقى العشاق ، ومهبط الأطيار ، نسائمه تعبق بالقرنفل والريحان ، اجتمع فيه الوزير أبو جعفر أحمد سـعيد بحفصة الركونية ، وفيه قال :

رعى الله ليلا لم يرح بمذمم
عشية وارانا بحبور مؤمل
وقد خفقت من نحو نجد اريجة
اذا نفحت بريا القرنفل
وغرد قمرى على الروح وانثنى
قضيب من الريحان من فوق جدول
يرى الروض مسرورا بما قد بدا لنا
عناق وضم وارتشاف مقبل

(النفح ٤ / ص ١٧٧)

ومن تلك المتنزهات المنبر ، وقد ذكره أبو الحسن المرينى مقرونا بالسد فقال : (النفح ١ ص ٤٧٦) .

لله عصر لنا تقضى
بالسد والمنبر البهيج
أرى ادكارى اليه فرضا
وشوقه دائما يهيج

وتغنى ابن عمار بقصورها العامرة ومنها قصر الدمشق : (النفح / ١ ص ٦٧١) .

كل قصر بعد الدمشق يذم
فيه طاب الجنى وفاح المشم
منظر رائق وماء نمير
وثرى عاطر وقصر أشم

وكان لغرناطة متنزهات من أشرفها نجد ، وقد قال أبو الحسن سهيل بن مالك : (المغرب ٢ / ص ١٠٥) .

كل وجـــد سمعتم دون وجـدى
لأصـــيل يفوت طرفى بنجـــد
حيث جررت ذيل كل مجـــون
بين حـــور تميس فيـــه ورنـد
وســـــواق كانهـــن ســـــيوف
جردت فى الرياض من كل غمد

انه شـعور مفعم بالفرح والسرور ، تدفق مغنيا للجمال الباعث على التفاؤل وحب الحيـاة وقد تمثل ذلك فى اقبالهم على ملذاتها بشغف ، ينهبونها نهبا ، وربما جمعوا بينها فى آن واحد فى مجالس غصت بالقيان والغلمان والكؤوس والحسان .

وقد حرصـوا على جعل تلك المجالس فى احضان الطبيعة الخضراء الحالمـة ، فى الرياض والبساتين والحدائق والمتنزهات استكمالا للذة والمتعة . وقـد يظن المرء احيانا ان الشـعراء يبالغون فى ذلك استكمالا للصور التى يحرصون على جعلها شـاعرية ، ولكن حقيقة الأمر غير ذلك ، وانما هو واقـع صـنعوه وعاشـوه كما أرادوا ، فى حين يحسبه الناس انه ضرب من نسج الخيال .

روى صاحب النفح (١ ص ١٧٨) عن ابن سعيد انه صحب والده الى « نارجة » فرأوا أهلها فى بطن الوادى وقد ضربوا خيامهم ، وهم بين شـارب ومغن وطرب فسـألوا بم يعرف ذلك الموضع ، فقالوا : الطراز ، فقال والده : اسم طابق مسماه ، وقال لابنه اجز :

بنـــارجة حيث الطـــراز المنمنم
فقلت : أقم فـــوق نهـر ثغـــره يتبســـم
فقال : وسـمعك نحـوالها تفـــات فانهـــا

فقلت : لما أبصرت من بهجة تترنم
فقال : أيا جنة الفردوس لست بآدم
فقلت : فلا يك حظي من جناك التندم
فقال : يعز علينا أن تزورك مثلما
فقلت : يزور خيال من سليمى مسلم
فقال : فلو أنني أعطى الخيار لما عدت
فقلت : محلك لي عين بمرآك تنعم
فقال : فأحسب هذا آخر العهد بيننا
فقلت : وقد يلحظ الرحمن شوقي فيرحم
فقال : سلام سلام لايزال مرددا
فقلت : عليك ولهما زالت بك السحب تسجم

ان من دواعي التعلق بهذه الديار خضرتها المطرزة بالورود الزاهرة وبالأشجار المثمرة حيث يتجلى ثغر النهر باسما ، وتصغى الأسماع للهاتفات ترنما ، فكأنهما في جنة الفردوس ، فيتمنيان البقاء فيها ، ويرجوان الا يخرجا أو يخرجا منها ، ولو كان لهما الخيرة لما تحولا عنها ، انها نعيم فاض على أهلها ، فهم فيه غارقون ، وبه عمار جولهم لاهون ، لشغلهم الشرب والغناء والطرب .

ولو تحولنا من بارجة الى بطليوس الواقعة على ضفة نهرها الكبير المسمى الغور وهي في بسيط من الأرض الخضراء ، وفيها يقول الوزير أبو عمرو بن القلاس : (النفح ١ / ص ١٨٦) .

بطليوس لا أنساك ما اتصل البعد
فلله غور في جنابك أو نجد

ولله دوحـــات تحفك بينهـــا
تفجر واديهـا كمـا شـــق البرد

ويبدو أن جمال الطبيعة كان عاملا من عوامل اللهو والمجـون ، فجمال الطبيعـة وكثرة الجوارى والاماء ، وانتشـار الغناء والموسيقا ، ومعاقرة الخمر والأنبذة ، بالاضافة الى سعة الحرية التى تمتع بها الرجال والنسـاء على حـد سواء ، والترخص او التسـامح الذى امتاز به الأندلسـيون ، مما جعلهم صادقين كل الصـدق مع أنفسهم فيما يفعلون ، مجاهرين بأفعالهم دونما حاجة الى التستر ، وربما فسر ذلك عندهم أشـعار الفقهاء الذين نظموا الأشـعار فى الغزل والخمر والمجون دونما شـــعور بالحرج .

لذا ارتبط حب الشعراء للأندلس بجمـــال طبيعتها أحيـــانا ، أو بسويعات السرور التى تمتعوا بها فى أحضان الطبيعة الخلابة وهم يطعمون شهى الطعام ويعلون ســـائغ الشراب ويطربون لترجيـــع العزف والغناء ، وممن صـــوروا بعض تلك الجوانب اللاهيـة من حيـــاتهم ابو عمرو بن غيات الذى تغنى بالجانة وهى احدى متفرجات مدينة شريش المحاطة بكروم التين والزيتون :(المغرب / ١ ص ٣٠٢) .

باكر الجانة مـــع روح الجنـــان
واصطبح فيهـا على نقـــر المثـــان
حبـــذاها من عروس تجتـــلى
فى برود لم يحكهـــن البنـــان
رقمتها الشـــمس فى راد الضحى
وكان الطـل اسـلاك الجمـــان
جنـــة زيدت لأمـــر الفـــا
وسلوني انني رب المعـــان
هى فال للذى قـــد عـــودت
معشر العشـاق من الف الحســـان

انها دعوة للاصطباح فى مرج السندسية الذى يتخلله نهر لك حيث تقع الجانة بل روح الجنان .

وفى رية او مالقة ومعناها عند الاسبان سلطانة ، المشهورة باشجار العنب والتين واللوز يجرى تحتها الوادى الربيعى اللجينى الرقراق ، وهى مدينة برية بحرية فى غاية الجمال ، مشهورة بالخمر وصناعة الزجاج والفخار المذهب ، فى هذه المدينة الفاتنة يدعونا سعيد لنعرج على واديها ، للشرب والاستمتاع : (المغرب / ص ١٢٣) .

بوادى رية عرج فانى
رأيت الحسن عنه لا يميل
وهات الخمر صرفا دون مزج
بحيث الما والظل الظليل
غدا متقسما فى كل وجه
كما سلت على خز نصول
تجول لواحظى مادمت فيه
بحيث ترى مذانبه تجول

ويبدو أن منظر مالقة « رية » ببياض ابراجها فى خضرة شجرها وجمال نسقها ، تجعل زائرها يشعر بما شعر به ابن سعيد من نعيم ، وقد صور الكاتب أبو العباس الشلبى ذاك الجمال أبدع تصوير :

نظرت لما لقة مبرة
وقد زينوا أرضها بالبروج
فقلت سماء بدت زهرها
تضاهى بروج السما والبروج

ان سحر واديها ، كان من عوامل الالهام عند من رآها من الشعراء فأبو الحسين ابن مسلمة الذى افتتن بخرير مائة ، وصفاء لجينه ، وبخضرة

ضفتيه ، يقول فيه من موشحة له فيه داعيا الى خلع العذار ، وشرب الخمر : (المغرب ١ ص ٤٢٤) :

بوادى ريـــــــــــة اخلع عـذار التصابى
أمـــــا تـــراه مفـــــرع
مثــــل الصـــباح المرصـــع
بالروض عـــــــــاد مجـــزع
ســـــــقاه ريــــــه من صو ماء السحاب
عليــــه حث المـــــــــدامة

حق لاهل الأندلس أن يتغنوا بهذا الجمال الطبيعى الاخاذ ، الدى لا يتوقف اثره فى النفس على الشعور بالاعجاب ، بل يتعداه الى اطالة الفكر ، ثم الى الحيرة والدهشة ، فاندرش كما روى ابن سعيد عن المسهب قطعة من جنات النعيم ، ذات ثغر بسام وخد رفيم ، وفيها يروى ابن سعيد عن والده قوله : (المغرب ٢ ص ٢٣٥) :

خـــلنى فى نهـــــر انـــدرش
كى أروى عنـــــــــده عطش
مدينـــــة معصـــــم نضـــــر
فى بســـــيط بالـــرياض وشى
عنـــدما أبصــــرت بهجتـــــه
حـــرت من فكـــر ومن دهش

ونجد عند بعض الشعراء تعليلا لتعلقهم باوطانهم دون غيرها ، انه تعلق اتخذ طابع العشق ، تماما كما يحب الناس بعضهم بعضا ، فلكل امرىء نظرته ومذهبه وفلسفته فى اختيار من يعشقه ، لا ينشغل بغيره عنه وكأنه لا يرى غيره ، ولا يسمع فيه عذلا وكأنه اصم . ان ابـــا الحسن على بن الفضل قد غادر وطنه اشبيليه الى غرناطة ، ولم يستطع

أن يتسلى بحسن غرناطة العجيب الذى يعترف به عن حضن اشبيلية الحبيبة الى قلبه ، وفى ذلك قال : (المغرب ٢ ص ٢٨٧) :

تنسمت المقـــام بغرناطة
والحســن حــالى بـدا تنطق
ومـا أنكرت مقلتى حسـنها
ولكنهـا غيرهـــا تعشـق

انه نذر حبه لأول وطن فهو لا يتحول عنه ولا يتسلى بغيره ، انه حب صادق وفى عميق . انها طبيعة الانسان ان يرتبط بالمكان الذى يولد فيه ، كيف لا وقد نما جسمه بمائه وتغذى بخيراته التى اصبحت جزءا من دمه ولحمه وكيانه ، لذا فان مصاب الانسان بوطنه لا يعدله مصاب وبعده عنه لا يعدله فراق ، فاينما حل وفى اى مكان اقام ، لا يشعر بنعمة القرار وقد عبر عن ذلك الاعمى التطيلى المولود فى المدور ، والذى اضطرته الحياة الى مواصلة الاسفار الى قرطبة واشبيلية وغرناطة ماسواها من البلدان ، فهو فى اشبيلية يمل المقام وتسول له نفسه بان يفارقها ، وهو يشعر بكلم لا يندمل بسبب بعده عن وطنه : (المغرب ٢ ص ٤٥٢) :

مللت حمص وملتنى فلو نطقت
كمـا نطقت تلاحينـا على قـدر
وسـولت لى نفسى أن افارقهـا
والمـاء فى المزن اصفى منـه فى الغدر
أمـا اشتقت منى الأيـام فى وطنى
حتى تضايق فيما عن من وطرى

وقد يحسب قارىء الأدب الأندلسى أن اشعارهم متماثلة وان سبب تماثل هذه الاشعار هو التقليد ، وما ظنه بالحقيقة ، فالتماثل يرجع الى اشتراك

اقاليم الأندلس بوفرة الميـاه وخصب الأرض وكثافة الأشجار وتنوعها ، وهذه فى مجموعها توحى بجنات تجرى من تحتها الأنهار ، لا عند الشعراء فحسب ، بل عند عامة الناس وخاصتهم ، وفى ذلك قال بعض العلماء :
« ان النصارى حرموا جنة الآخرة فاعطاهم الله جنة الدنيا بستانا متصلا من البحر المحيط بالأندلس الى خليج القسطنطينية » (النفح ١ ص ١٣٧):

فنظرا لجمال الأندلس ولخيراته الوفيرة ولنعمه الممدودة ، كان الشعراء ان يجمعوا على وصفها بالجنة ، هذا بالاضافة الى كونهم عربا مسلمين او مستعربين مسلمين ، يفهمون العربية فهما صحيحا ، ويعرفون ما يوحيه اليهم لفظ الجنة فى القرآن الكريم من معان ممدودة ، وصور متخيلة شاهدة فريدة ، فاخذوه اقتباسا ، واجمعوا على استعماله اعجابا فابن حمد يس لم يجد غير الجنة وصفا لمرقسطة ، تلك المدينة البيضاء المحاطة بالبساتين المحفوظة باربعة انهار (المغرب ٢ ص ٤٣٤) :

فان كنت اخرجت من جنـــة
فانى احـــــدث اخبرهـــــا

أما الأمير عبد الله بن هود فقال وقد اخرجه بنوعمه منها :

ان بنت عن سرقسطـــــة
فـبرغم انفى لا اختيـــــارى
مـــا جـــال طرفى فى الســـما
ء وقـــد نأت عنـــها ديـــارى
الا وخلت قصـــــــــــورها
برياضهـــــا هـــذى الـــدرارى

ومن متنزهاتها الجلقين ووادى الزيتون ومن مصانع ابن هود قصر السرور ومجلس الذهب وفيهما قال المقتدر بن هود : (المصدر السابق ص ٤٣٥) :

قصـــر السرور ومجلس الذهب
بكمـا بلغت نهـــاية الطـــرب
لو لـــم يحـز ملكى خلافكمــا
كـانت لـــدى كفـــاية الأرب

ان الانسان يتعلق بوطنه ودياره بالفطرة بغض النظر عن خصائصه وصفاته ، فكيف اذا كان ذلك الوطن وقد تفرد بصفات وخصائص تحيله الى واحة وارفة الظلال ، دانية القطوف لطيفة الاجواء ، عذبة المياه، ارضها ، وخيراتها لا تنقطع ، ونظرا لكون الأندلس كذلك ، فقد شغفوا بها حبا ، وفتنوا بها افتتانا بعيدا ، سال على السنتهم شـــعرا بقى بعد ذهابهم نشيدا للوطن على شفاه الزمن .

ومن المدن الجميلة ذات المنارة البديعة أندرش ، وصفها صاحب الروض المعطار بقوله : « هى من أنزه البلدان » (صفة الأندلس ص ٣١) وفيها يقول ابو الحجاج بن عتبة الاشبيلى :

لله أندرش لقـــد حازت على
حسن تتيـــه بـــه على البـــلدان
النهـــر منســاب سرت خلجـانه
فى الروض بين ازاهر الكتـــان
فكانمـــا انســابت هنـــاك اراقم
قـــد عـدن راجعه عن الشـــعبان

ان الحسن والجمال يبعثان على الاعجاب ، والأعجاب يقود الى الاستغراق ، والاستغراق يؤدى الى التأمل والتخيل ، بهما تستحضر الصور الحية الشاهدة ، فاندرش ذات شعور نرجسى جعلها تتيه عجبا وخيلاء على سائر البلدان ، والنهر بفروعه وسواقيه منحدرات من الشعبان أراقم تسعى فى الرياض بين أزاهر الكتان .

ثمة ظاهرة اخرى نجدها عند بعض شعراء الأندلس ، من خلال حديثهم عن مواطنهم ، اذ راينا كيف جعل فريق منهم الأندلس فى اشعارهم وكانها خلقت كما شاءوا حسنا وجملا ، وفريق آخر تحدث عن الأندلس باسلوب واقعى ، او باسلوب اكثر دقة من اسلوب الفريق الأول الذى حجب جمال الأندلس عن عيونه ما فيها من مثالب ، تحدث عن الأندلس عامة او عن موطنه فيه خاصة ، داكرا معالم جمالة من ناحية ، وما فيه من عيوب ود لو كان بريئا منها من ناحية اخرى . بينما ذكر الفريق الأول من حسناته ماالحبه منها واعجبه فقط ، فقد يذكر الأنهار ، او الجنات او مجالس القصف ، او ما اشتهرت به من فاكهة احبها ، او عادة مال اليها . فالقاضى ابو محمد عبد الله بن سليمان بن حوط الله الانصارى الذى ولى قضاء مالقة ، تغنى بها مشيرا الى شهرة تينها : (صفة الاندلس ص ١٧٩) :

مالقـــه حييت ياتينهـــــــا
الفلك من اجـــلك ياتينهــــــا
نهى طبيبى عنـــــــك فى علتى
ما لطبيبى عن حيـــاتى نهـــا

ان تينها عنده حياته ، وطبيبه اذ نهاه عنه شفاء له من علة ألمت به ، كانما نهاه عن حياته . ؟

اما السميسر فقد كان من الفريق الثانى ، اذا اشـــار فى معرض حديثه عن المرية الى نظافتها وجمالها من وجهة نظر الأخرين ، والى قذارتها من وجهة نظره فقال : (الذخيرة قسم ١ مجلد ٢ ص ٨٨٥) :

قـــالـوا المريـــة فيهـــــا
نظـــافة قلـــت ايــــــه
كانهـــا طســت تبـــر
ويبصـــــق الـــــدم فيـــه

وكأنه كان مولعا بابداء تبرمه بها ، حيث انها مدينة تعتمد على التجارة ، وتجارتها تعتمد على هبوب الريح التى تجرى بها السفن ، فان سكنت ريحها ركدت تجارتها وافتقر اهلها :

بئس دار المريـــة اليـــوم دارا
ليس فيهـــا لســـاكن ما يحب
بلــــدة لاتمـــــار الا بريـــح
ربمـــا قـــد تهب أو لا تهب .

وليس غريبا ان يذكر السميسر مثل تلك العيوب او المظاهر التى لا تعجبه ، لاسيما وهو شاعر مطبوع على نقد مجتمعه نقدا لاذعا .

وطلب الى احد الشعراء وصف المرية فقال : (صفة جزيرة الاالأندلس ص ١٨٣) :

قـــالـــوا المريـــة صفهـــا
فقلـــت نـــط وشـــيخ
وقيـــل فيهـــا معـــاش
فقلـــت ان هـــب ريـــح

ويبدو ان للمرية اهمية كبيرة لكونها مركزا بحريا تجاريا عظيما ، مما جعل اهلها اكثر الأندلسيين مالا .

ونرى بعض الشعراء يذمون تلك المدن التى هام فيها بعضهم ، وما ذلك الا لأن حياتهم لم تكن فيها نعيما وحبورا ، وانما قاسوا من البؤس والفقر ما جعلهم يدعون عليها بالويل والثبور ومما لا شك فيـه ان الاملاق غربة نفسية يتخيل معها الفرد أنه غريب فى مجتمعه وفى بلده ، وهذا ما عبر عنه ابو عامر بن الأصيلى الذى طوف فى آفاق الأندلس

يطلب المال والثراء ، الا انه آب من تطوافه بفقره وبؤسه وانكسار نفسه التى امتلأت بالسخط : (الذخيرة قسم ٣ مجلد ١ ص ٨٦١) :

الى اين الفرار ولا فرار
ومى لى بالقرار ولا قرار
ارى الاوغاد يعتمرون دورا
ومالى فى بلاد الله دار
اباجة لا وقاك شرا
فاهلك اهل مفسدة شرار
اشلب لا جزاك الله خيرا
فلا خير لديك ولا خيار
اشنتمرية قبحت دارا
كؤوس المخزيات بها تدار
اشلطيش الا غرق وشيك
تموج على شراك به البحار
اونبسة تعبدتك الغواى
ولا هطلت بساحتك القطار
البلة كنت صالحة ولكن
اتى ابن حليفة واتى الشنار
بلاد عريت من كل خير
فملبس اهلها مقت وعار
غلطت فزرتها فرأيت قوما
منازلهم وان عمرت قفار

وكثيرا ما تختص مدينة من المدن او بلد من البلدان بصفة من صفات المدح او الذم ، ومن ذلك وصف الحضرمى لأهل شريش بالنذالة ، وفيها يقول ابن رفاعة : (المغرب ١ ص ٣٠٦) .

شـــريش مــــــا هـــى الا
تصحيف شـــــــر يـــــين
فارحـــل فديتـــك عنهـــــا
ان كنـــت ممـــن تـــــدين
فقلمـــــا ســــاد فيهـــا
حـــــر ولا مـــن يعيـــن

انها بلدة لا يرضى بها حر وذو دين ، والحر يجفو الظلم والعبودية والجور ، وذو الدين يفر من الموبقات والمفاسد ، وتلك مثالب لا تحتمل .

لا غرابة أن تتكرر الدعوة عند شعراء الأندلس الى هجر مثل تلك المدن والبلدان التى يفتقد فيها الاحرار كرامتهم ، فهذا غانم بن الوليد الاشونى يدعو الى التحول عن تلك الديار الى حيث يحظى بالعيش الكريم (المغرب ١ ص ٣١٨) :

واذا الديـــار تنكرت حـــالاتهـــا
فـــدع الديـــار واســـرع التحويلا
ليس المقـام عليك حتمـــا واجبـا
فى بلـــدة تدع العزيز ذليـــلا
لا يرتضى حـــر بمنزل ذلـــة
لو لـم يجـــد فى الخافقين مقيلا

ومرت الأيام مر السحاب وهم يحسبون انهم فى الخلد مقيمون ، وفى نعيمهم مخلدون ثم اضطربت أمورهم باختلاف قلوبهم وتغير أنفسهم ، فضعفت شوكتهم وضاعت هيبتهم ، فابتلاهم الله ببلائين ، بلاء فى الداخل فرقهم فاقتتلوا ، وبلاء من الخارج اذ سلط عليهم النصارى ، فجاءهم العذاب من حولهم ومن تحت ارجلهم ، وسبحان الله الذى اذا أراد أن يهلك قرية أمر مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهم العذاب فبعد أن كانت الأندلس دولة الاسلام القوية أصبحت دويلات الاطماع الممزقة الاشلاء ،

ليس لها من مقومات الدول غير الألقاب والأسماء والمظاهر ، وهذه في مجموعها قشور جفت وتشققت وفسقت عن سوقها ، وما اغنت عنها من الله شيئا ، وكما صور الشعراء أندلس النعيم ، صوروا كذلك اندلس الشقاء الذى اتته النذر ، وصوروا فيما بعد اندلس الضياع ، وقد قال الحصرى الاعمى المرينى فى اندلس المظاهر والألقاب والاسماء ، أندلس الفرقة والخلافات : (الخريد، ٢ ص ٥٠) وتنسب الأبيات لابن رشيق كذلك :

مـمـا يبغضنى فى ارض اندلس
سـماع معتصـم فيهـا ومعتضد
اسـماء مملكـة فى غير موضعها
كالهر يحكى انتفاخـا صولة الأسـد

وقد صور ابو اسحاق بن ابراهيم الدباغ الاشبيلى بلاء الأندلس فقال (النفح ص ٤٦٤) :

وقـائلة اراك تطيـل فكـرا
كانك قـد وقفت لدى الحسـاب
فقلت لهـا افكر فى عقـاب
غـدا سـببا لمعركة العقـاب
فمـا فى أرض أندلس مقـام
وقـد دخـل البـلا من كل بـاب

وبهذا كانت نهاية عهد مجيد ، وبداية ضياع أكيد .

* * *

الحنين الى الوطن

الأشعار التى تقدمت دليل مبين على تعلق الأندلسى بوطنه وارتباطه به أرتباطا وثيقا نتج عنه التغنى بذكره ، والهيام بحسنه ، والافتتان

بجمال معالمه من بحار وانهار وجبال ووديان ، ورياض وإشجار وقصور وعمران ، وقد بينوا فى اشعارهم أسباب تعلقهم بالوطن ومن تلك الأسباب جماله الخلاب وحسنه الفتان وخضرته الدائمة وأنهاره الكثيرة ، ووديانه الجارية وشواطئه الممتدة الساحرة ، وسهوله الخضراء الخصبة ، وجباله الشاهقة التى يكتسى بعضها بالثلج طوال فصول السنة ، ولطف جوه واعتدال مناخه ، وطيب انتاجه ، بالاضافة الى تميز المجتمع الأندلسى بسمات لم يحظ بها مجتمع غيره ، جعلت حياته هانئة طيبة ، منها التسامح الدينى ، والحرية الواسعة المؤدية الى الترخص فى كثير من الأمور ، فالحرية هى التى دفعت الى اختلاط عناصر المجتمع المختلفة واندماجها فى حياتها اليومية ، وهى التى اخرجت المراة من بيتها لتشارك فى كثير من مجالات الحياة ، ونقصد بالمراة الحرة والأمة على حد سواء ، بينما كانت الحرية فى العصر العباسى مثلا أضيق نطاقا منها فى الأندلس ، لذا اقتصرت مشاركة المراة فى العصر العباسى على الاماء والجوارى دون الحرائر ، فكانت الصورة الخاصة بالمراة فى أشعار العباسيين هى صورة المراة الجارية ، بينما صور الشعر الأندلسى المراة الحرة والأمة جنبا الى جنب ، وذلك لمشاركتهما فى الحياة العامة التى اختلط فيها الرجال بالنساء .

اما التسامح فمرده الى الاسلام الذى لا يكره الناس على الايمان به من جهة ، مما سمح ببقاء سائر الأديان بوجودها جنبا الى جنب مع الاسلام ، ومما أدى الى التوسع فى ذلك التسامح النضوج الفكرى والنمو العقلى ، وانتشار العلم بين الناس حتى عم جميع الأوساط مما جعل أهل الأندلس متحضرين الى حد بعيد ، بعيدا عن العصبية الجاهلة ، ولا شك فى ان المكان الذى انتقل اليه العرب له كبير الأثر فى طبعهم بهذا الطابع المميز لهم عن غيرهم ، هذا بالاضافة الى كون الأندلس مركزا من أهم المراكز الحضارية والمدنية التى جعلت أوربا بأسرها تنظر اليها نظرة اعجاب واحترام وتقدير ، ومما عزز ذلك الشعر الحدود المفتوحة بينها وبين الأندلس التى حتمت مثل ذلك التواصل الذى فرض على اهل الأندلس

ذلك السلوك المنطقى السوى تجاه من جاوروهم وجاؤوهم يطلبون العلم على أيديهم ، هذا فضلا عن الاتصال لغايات اخرى كالسفارة والتجارة .

وهناك إتصال آخر فرض نفسه بحكم استمرار حالة الحرب بينهم وبين النصارى على حدود دولتهم ، والذى كان من نتائجه وقوع الكثيرين من العرب والنصارى اسرى لتلك الحروب ، وكان الأندلسيون فى تعاملهم مع اسراهم مسلمين ، يحفظون للأسير كرامته وانسانيته ، فتفردوا بذلك وارتفعوا كثيرا كثيرا فى عيون أسراهم الذين كانوا يتحدثون عن تلك المعاملة الحسنة عند عودتهم الى أهليهم ، وما ذلك الا مظهر من مظاهر انسانية الاسلام .

تلك بعض الأسباب التى جعلت للحياة فوق تلك الأرض طعما ولونا ونكهة ليست لغيرها ، وصيرت تلك الحياة متمثلة بمواطنها علقا نفيسا لا ترضى عنه بديلا كما لا ننسى عامل بعد الأندلس عن المشرق العربى الوطن الأول للفاتحين ، وكأن ذلك البعد قد عمل على جعلهم متمسكين بتلك البلاد ، حريصين عليها ، لا سيما وقد اختلطت بدمائهم التى سالت فوقها فتحا وجهادا ودفاعا عنها ، وعندما تكون الوسائل عظيمة فما ذلك الا لأن الغاية أعظم هكذا كانت الأندلس الوطن الذى لا بديل له ، بل كانت هى والحياة توأمين متصلين متلازمين وقد قسموا حبهم بينهما قسمين متساويين ، فحبهم للوطن يساوى حبهم للحياة ولم يكن بينهم من لا يحب الحياة ، لذا كانوا فى ذلك متساويين .

وكما شاءت حكمة الله ، فان الحياة شأنها التقلب والتحول ، وكأنما ذلك من سنن الكون ، فالنهار لا يدوم ، بل يعقبه الليل ، والليل ليس بسرمد ، وهكذا يولج الليل فى النهار ، ويولج النهار فى الليل ، وكذا شأن الانسان فهو فى أمسه طفل وفى يومه شاب وفى غده كهل ، وهو اليوم ينعم ببلده ، وغدا يشقى بعيدا عنه ، مهما كانت أسباب البعد طواعية

او كراهية دائمة مؤقتة ، وقد مثلت أشعار الأندلسيين في وطنهم حـــالة كونهم فيه ، ولهم مثل تلك الأشـعار التي تمثل بعدهم عنه واغترابهم لسبب من الأسباب وقد يكون البعد الذى صوروا آثاره على أنفسهم فى اشعارهم بعدا تجاوز الحدود الجغرافية لبلاد الأندلس وقد يكون بعدا تجاوز حدود البلد الذى يعيش فيه الشـاعر « موطنه » الى بلد مجاور له ضمن الوطن الكبير « الأندلس » •

ان هـذا البعد والاغتراب قد جعل الأندلسى يذوب شوقا الى وطنه ، وحنينا الى مسقط رأســه ووجدا الى مرابع صباه ، ومعاهد شـبابه ، وماذا فى الحياة اجمل من براءة الطفولة ، وأحلام الصبا ونضارة الشباب ؟ انهـا الوشائج التى ارتبط الانسان من أجلها بالأرض « الوطن » والوطن بالنسبة له مستنبت طفولته ومزرعة صباه ، وروضة شبابه ، وجنة رجولته ، حتي اذا ما انحنى ظهره وتقوس كاهله استظل بظله واحتمى بحماه الى أن يرجع فيه تارة أخرى •

ان الشـعور الحزين بالاغتراب سبب من أسباب تعاسة الانسـان وشقائه واحساسه بألم عميق يعتصره ، وقد يكون هـذا الشعور كامنا فى النفس ، مما يجعل آثاره أثقل من أن تطاق فيحاول المغترب أن يتخفف منه فنراه يبحث جاهدا عن سبب من الأسـباب ليجعله مفتاحا لنفثه ، وتنفيسا لكربه • فعبد الرحمن بن معاوية الوافد الى الأندلس لم يزل حنينه لوطنه فى المشرق ، بل ان شعوره بالاغتراب عنه سبب من أسباب انفجاره بالبكاء ، لرؤيته نخلة قد زرعت فى غير أرضها فنبتت فى غير تربتها ، وقد اعتاد أن يرى النخيل فى بلاد العراق ، فكان حاله حال تلك النخلة ، فهما غريبان عن وطنهما فى المشرق ، وغربتهما غربة قسرية لأسـباب لا يملكان دفعها ، وهكذا اثارت تلك النخلة كوامن ذكرياته : (ملامح الشعر الأندلسى ١٩٧٥ الدقاق ص ٢٤٢ ، الأدب الأندلسى ١٩٧١ ص ٩٣)

تبدت لنـا وسط الرصـافة نخلـة
تناءت بأرض الغرب عن بلد النخل

فقلت شبيهى بالتغرب والنوى
وطول التنائى عن بنى وعن أهلي
نشأت بارض إنت فيها غريبة
فمثلك فى الاقصاء والمنتأى مثلي
سقتك غوادى المزن فى المنتأى الذي
يسح ويستمرى السماكين بالوبل

وهو فى موضع آخر يبكى غربته وغربتها ، وهو فى بكائه يبادلها شعورا بشعور ، واشفاقا باشفاق :

يانخل انت غريبة مثلى
فى الغرب نائية عن الأصل
فابكى ، وهل تبكى مكممة
عجماء لم تطبع على ختل
لو انها تبكى اذا لبكت
ماء الفرات ومنبت النخل
لكنها خرست وادركها
بعض بنى العباس عن أهل

وكذلك حدث للرمادى عندما حل ضيفا على بنى أرقم بوادى آش ، حيث قدموا له طبق ورد فى فصل الشتاء فرأى الورد غريبا فى غير فصله ، فذكره ذلك باغترابه عن قرطبة ، فراح يقارن بينه وبين ذلك الورد لاغترابهما ، فاحساسهما بالغربة واحد ، والعاطفة بينهما مشتركة : (تاريخ الأدب الأندلسى . احسان عباس ١٩٧٤ ص ١٩٧)

ياخدود الورد فى اخجالها
قد علتها حمرة مكتسبة
اغتربنا ، أنت من بجانة

وأنا مغترب من قرطبـــــــة
واجتمعنــا عنـد اخـوان صفـا
يانســـوى إبوالسهم متهيبــــة
ان لتمى لك قدامهــــــم
ليس فيـــه فصـيلة مستغربة
لاجتمـــاع فى اغتراب بيننـا
قبـــل المغـــترب المغتربـــة

والموقف يتكرر عند ابن حمديس ، حيث أسقط حالته النفسية وعاطفته فى الحنين الى بلاده بسبب الاغتراب الذى يملأ نفسه بالقلق والاضطراب ، على زهر النيلوفر اذ رآه : (ملامح الشعر الأندلسى . الدقاق ١٩٧٥ ص ٢٤٣)

ونيلوفـر أوراقـــه مســـيره
تفتـــح فيمـا بينهن له زهـــر
هــو ابن بلادى كاغترابى اغترابه
كلانا عن الأوطان أزعجه الدهـــر

وهكذا كانت معالم طبيعة الأندلس الجميلة فى عيون الأندلسيين توحى لهم بمكانة بلادهم العزيزة فى نفوسهم ، مما يجعلهم أشد ارتباطا بها ، وحرصا عليها وتذكرا لها ، لذا فهم عند حديثهم عنها يعلؤن من شأنها ويفضلونها على غيرها ، بل هى فى نظرهم جنة ، وما أدراك ما الجنة ؟ فمهما أوتيت من قدرة على التخييل والتفكير فلن تستطيع أن ترسم للجنة صورة متكاملة مطابقة لحقيقتها ، وهكذا كانت أندلسهم فى أعينهم ، بل جنتهم .

والشوق عند الشعراء شوقان ، شوق الى الوطن الكبير « الأندلس » وشوق الى الوطن الصغير « موطن العيش فيه » وكلاهما عند الشعراء جارف لا يقاوم له فوح نفاذ ، وطعم لذيذ ، وملمس ناعم ، ونغم شجى .

غادر المقرى صاحب النفح الأندلس ، فقال متشوقا اليها :
(النفح / ج ١ ص ١٤)

قطر كان نسيمه
نفحات كافور ومسك
وكأن زهر رياضه
در هوى من نظم سلك

ونراه يعلل أسباب الشوق للأندلس عنده وعند غيره :

اضواؤه طبق المنى ، وهواؤه
يشتاقه الولهان فى الأسحار
والطبع معتدل فقل ما شئته
فى الظل والأزهار والأشجار

ويعزو الشوق فى موضع آخر اليه لأنه ظرف شبابه ، وربيع دهره ، وقد فرق بينهما الزمن الخؤون ، وهو اذ يشكوه ويسخط عليه :

به كان الشباب اللدن غضا
ودهرى كله زمن الربيع
ففرق بيننا زمن خؤون
له شغف بتفريق الجميع

وهو يكثر من شكوى الزمن المصحوبة بالتحسر والألم والمرارة والسخط ، لأنه فرق بينهما :

ولنا بهاتيك الديار مواسم
كانت تقام لطيبها الأسواق
فأباننا عنها الزمان بسرعة
وغدت تعللنا بها الأشواق

ثم يستطرد صاحب النفح فى حديثه فيقول : (وفى هذا الموطن تذوب القلوب الرقاق ، كما قال حائز قصب السبق بالاستحقاق ، الأديب الأندلسى الشهير بابن الزقاق :

وقفت على الربوع ولى حنين
لساكنهن ليس الى الربوع
ولو انى حننت الى مغانى
احبائى حننت الى ضلوعى

ثم يذكر المقرى حنينه المصحوب بفيض دموعه ، كلما خلا الى نفسه ، وتذكر محاسن أيامه : ص ١٧

احن اذا خلوت الى زمان
تقضى لى بافنية الربوع
واذكر طيب ايام تولت
لنا فتفيض من أسفه دموعى

اما دواعى صبابته ، ومذكيات وجده الى الوطن ، حيث خلف فيه احبابه ، فهى الذكرى المبكية لتلك الأرض الخضراء ، ارض الصبا والذكريات ، ترابها الكافور ، وماؤها الخمر وهواؤها العطر ، وتلك من محاسن الجنان ، انها بلاده ، بلاد أهله وأحبته ، ترك فى جنباتها قلبه وروحه ومناه وخواطره وماذا يملك المغترب غير السلام المغلف بشغاف قلبه ليهديه الى وطنه :

واربع احباب اذا ما ذكرتها
بكيت وقد يبكيك ما انت ذاكر
بطاح وأدواح يروقك حسنها
بكل خليج نمنمته الأزاهر
فما هو الا فضة فى زبرجد
تساقط فيه اللؤلؤ المتناثر

بحيث الصبا والترب والماء والهوى
عبير وكافور وراح وعاطر
وماجنة الدنيا سوى ما وصفته
وما ضم منه الحسن نجد وحاجر
بلادى التى أهلى بها وأحبتى
وقلبى وروحى والمنى والخواطر

لقد جمع كل ما تتوق اليه نفس الانسان وكل ما يتطلع الى تحقيقه فى الحياة فى هذا البيت الذى جعل بلاده حجر الأساس الذى تبنى عليه كل الآمال والطموحات التى يسعى اليها فى الحياة ، فاذا ما ذكرت البلاد تداعب بذكرها الخواطر والأفكار المتصلة بتلك الأمانى فى الحياة :

تذكرنى انجادها ووهادها
عهودا مضت لى وهى خضر نواضر
اذ العيش صاف والزمان مساعد
فلا العيش مملوك ولا الدهر جائر
بحيث ليالينا كغض شبابنا
وايامنا سلك ونحن جواهر
ليالى كانت للشبيبة دولة
بها ملك اللذات ناه وآمر
سلام على تلك العهود فانها
موارد أفراح تلتها مصادر

ان ذكر تلك البلاد مقرون بالشوق القادح والأسى اللافح ، الشوق الى عهود الصبا والأسى على فوات الشباب اللاهى العابث بين عيون الناعسات وقدود المائسات الناعمات ، وفى ذلك يقول محمد بن عمار الأندلسى : (النفح / ١ ص ١٩)

كسا الحيا برد الشباب فانها
بلاد بها عق الشباب تمائمي
ذكرت بها عهد الصبا فكانما
قدحت بنار الشوق بين الحيازم
ليالي لا الوى على رشد ناصح
عناني ولا لثنيه عن غي لائم
أنال سهادي من عيون نواعس
واجنى مرادي من غصون نواعم

اما النوى والبين عند ابن خاتمة فالام وبكاء رجعت اشواقه أنغاما حلوة شجية من خلال مناجاته لايامه بالحمى ، وقد وقف أمام طيف ذكرياتها التى تمر بخاطره وقفة خفض فيها لهما جناح الذل من الاجلال والكبار والخشوع ، وقد فاضت عيونه حسرة على الوطن والأحبة وأيام الشباب : (النفح / ١ ص ٢٤)

ايامنا بالحمى ما كان أحلاك
كم بت أرعاه اجلالا وأرعاك
لا تنكرى وقفتى ذلا بمغناك
يادار لولا أحبائى ولولاك
لما وقفت وقوف الهائم الباكى

لقد أوجعه البين وآلمته الذكرى ، حتى تفطرت كبده شوقا ووجدا فجار شاكيا :

ما للنوى بضروب البين توجعنا
اذا تذكرت دهرا كان يجمعنا
تفطرت كبدي شوقا لمرآك

وكذلك المقرى لم يستطع نسيان تلك المعاهد ، فاستمر قلقه ، واستعر

شوقه ، بعد ان كان عيشه فيها رغيدا ، وشمله مجتمعا : (النفح / ١ ص ٢٦) .

لم انس معهدها والشمل مجتمع
والعيش غض وروض الانس معطار
فها انا بعد بعد عنه فى قلق
وقد نبت به ارجاء واقطار

ثم نراه يضيق بالبعد عن البلاد ، اذ البعد مدعاة للحزن والبكاء اللذين لا ينتهيان (المصدر السابق ص ٣٠)

قلت لما طال النوى عن بلادى
ولأهل النوى جوى وعويل
هل أرى للفراق آخر عهد
ان عمر الفراق عمر طويل

ونظرا لامتداد النوى ، فقد لاذ بالصبر ، وتعلل بالرجاء ، وتمثل منشدا قول احد شعراء الأندلس (المصدر السابق ص ٣١) :

فعسى الليالى أن تمن بنظمنا
عقدا كما كنا عليه وأكملا
فلربما نثر الجمان تعمدا
ليعاد أحسن فى النظام وأجملا

ثم يضرع الى الله « فى تيسير العود الى أوطانه ، ليمحو ما جناه الدهر بغفرانه » :

اذا ظفرت من الدنيا بقربهم
فكل ذنب جناه الدهر مغفور

ومن الذين رحلوا عن الأندلس الى المغرب ابو المطرف بن عميرة ، وقد قال متشوقا اليها فى معرض مدحه لأمير افريقية ابى زكريا : (جزيرة الأندلس ص ١٠٤)

وعاد قلبى من شـوق اندلس
عبـدا شرفته وما فتـر
فاين منـا منازل عصفـت
ريـح عليهـا من العـدى صرصر
ودون شـقر ودون زرقتـه
ازرق يحـكى قناة واشـقر

ان جمال غرناطة وبهاءها ونضارتها ، لأمور توقع كل من يدخلها فى هواها ، والهوى يذكيه البعد والفراق ، فيتحول الى شوق عاصف وذلك ما عانى منه ابو الحاج يوسف بن سـعيد ، وفى ذلك يقـول : (نهاية الأندلس ص ٢٥)

اغرناطـة العليـاء بالله خبـرى
اللهـائم الباكـى اليك طريـق
وما شـاقنى الا نضـارة منظـر
وبهجـة واد للعيـون تـروق
تأمل اذا املت « حـوز مؤمل »
ومد من الحمـراء عليـك شقيق
واعلامه نجـد والسـبيكة قد علت
وللشـفق الأعلى تلوح بـروق
وقد سـل شـنيل فرندا مهنـدا
يضيء فوق در ذر فيـه عقيـق

ولأبى الحسن محمد بن ابى جعفر بن جبير بعد رحيله الى مصر ،

فى الحنين الى الوطن ، وغرناطة والحبيب ، وقد طال اغترابه ، وبرحته اشواقه : (المغرب ٢ ص ٣٨٤)

طول اغتراب وبرح شوق
لا صبر والله لى عليه
اليك اشكو الذى الاقى
يا خير من يشتكى اليه
ولى بغرناطة حبيب
قد غلق الرهن فى يديه
ودعته وهو بارتماض
يظهر لى بعض ما لديه

وكانه لا يجد لفظا اشد وقعا على النفس من ، غريب ، يصف به نفسه ، وما الم به من حزن وشجن ، وبكاء ودموع :

غريب تذكر أوطانه
فهيج بالذكر اشجانه
يحل جواه عقود العزاء
ويعقد بالنجم اجفانه
ويرسل للغرب من دمعه
غروبا لتسقى سكانه

ثم يرى الموت فى البعد عن الوطن فيقول :

لا تغترب عن وطن
واذكر تصاريف النوى
أما ترى الغصن اذا
ما فارق الأصل ذوى

أما نور الدين بن سعيد فقد طوف الآفاق ، عندما مر بمصر ، ورأى نيلها ، تذكر وطنه الأندلس ، ومسقط رأسه أشبيلية ، ونهرها الوادى الكبير ، فجرى الشوق على لسانه شعرا صور فيه معاناته القاسية ، وحسرته الدائمة ، بل رمى نفسه بالجهل لانها حسنت له الخروج من الوطن ، ثم قارن فيه بين مصر والمغرب « وطنه » وبين النيل والوادى الكبير نهر اشبيلية ، مقارنة اعلى فيها من شأن وطنه وموطنه : « فى ربوع الأندلس ١٩٨٧ : ص ٧١ » .

هــــذه مصر فأين المغــــربَ
مذنأى عنى فعينــى تســكب
فارقتـه النفس جهــلا ، انمـا
يعرف الشيء اذا مــا ذهــب
اين حمص ؟ اين ايامى بهــا
بعـدها لم الق شــيئا يعجب
اين حســن النيــل من نهر بهــا
كل انغـــام لديــه تطــرب
كم به من زورق قــد جلــه
قمر ســـاق وعـود يضــرب
ملعب للهـــو مــذ فارقتــــه
ماانثــانى نحـــو لهـــو ملعب

ثم يبدو حزنه فى قوله : (الأدب العربى فى الأندلس عقيق ١٩٧٦ ص ٢٧٥) .

سـوف اثنى راجعـــا لاغرنــى
بعـــدما جريت برق خلـــب

وكثيرا ما اضطرت الظروف الصعبة بعض الشعراء لترك أوطانهم ، مثل عبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك ابن سعيد الذى اختلف مع

اقاريه مما أوجب خروجه الى اقصى المشرق ، وفى رسالة بعث بها من بخارى ما لاقاه من الم الاغتراب ، وما عاناه من لواعج الشوق المبرح للوطن ولساكنيه ، وقد ابدى حسرته وندمه على فراقه : (المغرب ٢ / ص ١٧٢) .

اذا هبت رياح الغرب طارت
اليها مهجتى نحو التلاق
وأحسب من تركت به يلاقى
اذا هبت صباحا ما ألاقى
فياليت التفرق كان عدلا
فحمل ما نطيق من اشتياق
وليت العمر لم يبرح وصالا
ولم يحكم علينا بالفراق

ومن اغتربوا عن الأندلس أبو بكر محمد بن قاسم اشكهباط المعروف باشكنهاده ، الذى ارتحل الى العراق وحلب والشام ، وفى حلب هاجه الشوق ، وعذبه الحنين ، انه رهين غربتين ، غربة عن وطنه ، وغربة فى نفسه ، لا سيما وقد كان اغترابه عن وطنه بسبب تقلب دوله وتحول ملوكه ، لكنه وجد ان مركب الغربة وعر ، وان هجر الوطن صعب ، حيث لا سبيل الى السلوان ، لأنه ليس كوطنه بلد من البلدان : (المغرب ٢ ص ٣١) .

أين اقصى الغرب من ارض حلب
أمل فى الغرب موصول التعب
حن من شق الى اوطانه
من جفاه صبره لما اغترب
جال فى الأرض لجاجا حائرا
بين شوق وعناء ونصب

ثم نراه يتحول الى واعظ ينصح احبابه بعدم الاغتراب مهما كانت الاسباب ، بل ان البقاء بين الأهل فى الوطن تحت اسوا الظروف واقساها اشهى عنده من العسل :

يا احبائى اسمعوا بعض الذى
يتلقاه الطريد المغترب
وليكن زجرا لكم عن غربة
يرجع الراس لديها كالذنب
واصلوا طعنا وضربا دائما
هو عندى بين قومى كالضرب

حقا ان الوطن لا مثيل له ، فهو نعمة لا يشعر بها الانسان الا اذا افتقدها ، وصورته اذا رسمت فى الذاكرة فلا سبيل الى محوها او نسيانها فى حال من الأحوال ، وقد احسن ابو الطاهر الجيانى المشهور بابن ابى ركب فى تصوير ذلك بقوله : (النفح / ٤ ص ٣٢٣).

يقول الناس فى مثل
تذكر غائبا تره
فما لى لا ارى وطنى
ولا انسى تذكره

والتعلق بالوطن والشوق اليه من التعلق بساكنيه والشوق اليهم ، كما هو عند ابى الربيع سليمان بن مهران : (المغرب ٢ / ص ٤٤٢) .

خليلى ما للريح تاتى كانما
يخالطها عند الهبوب خلوق
ام الريح جاءت من بلاد احبتى
فاحسبها عرف الحبيب تسوق
سقى الله ارضا حلها الاغيد الذى

له بين احناء الضلوع حريق
اصار فؤادى فرقتين فعنده
فريق وعندى للسياق فريق

ان مرسية « موطن ابن حازم القرطاجي ، بل جنته التى هام بها وغنى لها ، وتشوق اليها ، انها فى نظره جنة الدنيا ، ونعيمها ، فهى موطن انسه ، ودار أفراحه ، وكل ما فيها يبعث على السرور ، مما جعلها مجلس انس وحبور : (الديوان ص ٣٦) .

بجنة الأرض همت ياصاح
فليس عنها الفؤاد بالصاح
تلك محل النهور مرسية
موطن أنسى ودار افراحى
مرسى كم ناعم وكم جذل
بين الرياحين فيك والراح

لا يملك من يفارق جنة كتلك غير شوق يتلظى في صدره ، وحنين ينزع به اليها ودمع مصحوب بالبكاء يذرفه عليها ، فهل تلك المعاناة لذاتها فقط ، ام لأنها ملعب صبابته ومعهد شبابه ، ومنزل أهله ، ومربع أحبابه ، وقد استودعها ماضيه وحياته وما ادراك ما الحياة ؟ انها الوسيلة والمطلب والغاية والمذهب كل يتشبث بها ويستزيد منها . فهاهو ذا أبو عبد الله بن عائشة يعانى الكثير الكثير ببعده عن شقر ، لا سيما وقد أسن واكتهل : (الخريدة / ج ٢ ص ٦٧٢ ، الذخيرة قسم ٢ مجلد ٢ ص ٨٩٠) .

ألا خليانى والأسى والقوافيا
أردد شجوا وأجهش باكيا

اوين شخصا للمسرة بائسدا
واندب رسما للشبيبة باليا

تولى الصبا الا توالى فكرة
قدحت بها زندا من الوجد واريا

وقد بان حلو العيش الا تعلة
تحدثنى عنها الأمانى خاليا

فيابرد ذاك الماء هل منك قطرة
فها انا استنشى غمامك ناشيا

وهيهات حالت دون حزوى وعهدها
ليال وايام تخال لياليا

فقال فى كبير عاده عائد الصبا
فاصبح مجتاحا وقد كان ساليا

فياراكبا مستعجل الخطو قاصدا
الا عج بشقر رائحا او غاديا

وقف حيث سال النهر ينساب ارقما
وهب نسيم الأيك ينفث راقيا

وقل لاثيلات هناك واجرع
سقيت اثيلات وحييت واديا

وليس ببدع أن تعديت فى الهوى
فحييت من اجل الحبيب المغانيا

ان شوقه وتحسره عليها هو من شوقه الى شبابه الدارس وسروره البائن وعيشه الكريم حيث كانت الظرف الذى جمعت فيه اسباب مسرته وهناءته وسعادته .

وكثيرا ما يذكر الشاعر اسباب شوقه ودواعى صبابته الى الوطن ، فابو عمرو بن مالك بن سدمير يتوقد الشوق فى حشاه ويشجيه

النسيم اذا هب ، والبرق ان خب والحمامة ان شدت والغمامة ان سكبت وفى ذلك يقول متشوقا الى شلب : (النفح ج ١ / ص ١٨٤) .

اشجاك النسيم حين يهب
أم سنى البرق اذ يخب ويخبو
أم هتوف على الأراكة تشدو
أم هتون من الغمامة سكب
كل هذاك للصبابة داع
اى صب دموعه لاتصب
انا لولا النسيم والبرق والورق
وصوب الغمام ما كنت اصبو
ذكرتنى شلبا وهيهات منى
بعد ما استحكم التباعد شنب

ومن الطريف ما حكاه الامام ابن بشكوال عن الشيخ ابى بكر بن سعادة « انه دخل مدينة طليطلة مع اخيه على الشيخ الأستاذ ابى بكر المخزومى ، قال : فسألنا من اين ؟ فقلنا : من قرطبة . فقال متى عهدكما بها ؟ فقلنا : الآن وصلنا منها ، فقال : اقربا الى اشم نسيم قرطبة ، فقربنا منه ، فشم راسى وقبله وقال لى : اكتب : (النفح ج ١ ص ١٥٥) .

اقرطبة الغراء هل لى اوبة
اليك ؟ وهل يدنو لنا ذلك العهد
سقى الجانب الغربى منك غمامة
وقعقع فى ساحات دوحاتك الرعد
لياليك اسحار وارضك روضة
وتربك فى استنشاقها عنبر ورد

ان أبا بكر المخزومى الأعمى قد شم راس ضيفه القادم من قرطبة لأنه وجد فيه ريحها ، فراح يناجيها متمنيا ان يؤوب اليها ، داعيا لها بالسقيا ، والمطر رمز الحياة والخصب والخير ، فقرطبة رياض تعبق تربتها فضلا عن جناتها بارج العنبر .

لم يكن هذا الشعور مقصورا على الأعمى المخزومى تجاه قرطبة ، فأبو عامر احمد بن الملك ابن شهيد ، يرى فى قرطبة عجوزا بخراء ، سهلة درداء ، فاقت غيرها بسماتها ، مما جعلها عنده ذات مكانه فريدة فى نفسه ، وجعله فى حزن دائم ، غراما بها وشوقا اليها : (الذخيرة ١/٢ ص ٢٠٨) .

عجوز لعمر الصبا فانية
لها فى الحشا صورة الغانية
زنت بالرجال على سنها
فياحبذا هى من زانية
تريك العقول على ضعفها
تدار كما دارت السانية
فقد عنيت بهواها الحلوم
فهى براحتها عانية
تقاصر عن طولها قونكة
وتبعد عن غنجها دانية
ترديت من حزن عيشى بها
غراما فيا طول أحزانية

وممن تشوقوا لقرطبة ، أبو عبد الله محمد بن مسلم : (البيئة الأندلسية . ص ١٦٥) .

سقى جديد من الأيام قرطبة
ماء الشباب وريق البارد الخصر

وقفا يمد الهوى فى روضه شرقا
من الغمام مع الآصال والبكر
كانه فيه والامساء يبسطه
رداء الفين قد صارا الى وطر
لليل فيه سواد يستهام به
كانه فى سواد العين والشفر
وللنهار سنا يحكى تبلجه
نور البصيرة مقرون مع البصر
كانما شمسها تحت الغمام سنا
وجه تنفس فى مرآته نضر
وصفحة النهر الفضى باسمة
فى روضها مثل خيط الفجر فى السحر

أما عند ابن زيدون فقرطبة رمز سعادته وحبه وماضيه وذكرياته ، اقترنت صورتها بصورة محبوبته التى أدمن حبها ، وظل وفيا لها طيلة حياته ، يصوغ فيها أجمل اشعاره مناجاة ذايت فيها نفسه :

اقرطبة الغراء هل فيك مطمع
وهل كبد حرى لبينك تنقع
وهل للياليك الحميدة مرجع
اذ الحسن مراى فيك واللهو مسمع
واذ كنف الدنيا لديك موطأ

وقد يتحول الزمن ويصبح الوطن ظلمة فى العيون ، يذل فيه أهله ويظلمون ، وينتابهم لذلك شعور بغربة نفسية مؤلمة ، يصاحبه احساس بالحيرة والقلق ، يجعل اره يفير فى هجر الوطن والتحول عنه

الى حيث العيش الكريم ، ومنهم من يحتمل ما يلقاه من ذل وهـوان يهونان ويصغران فى نظره امام ذل الاغتراب ، وذاك ما دفع السميسر الى القـول : (الذخيرة ١ / ٢ ص ٨٨٧) :

قالـوا اتسكن بليدة
نفس العزيز بها تهون
فاجبتهم يتأوه
كيف الخلاص بما يكون
غرناطة مثوي الجنين
يلذ ظلمته الجنين

ان الصورة التى جاء بها السميسر لرائعة حقا ، اذ جعل نفسه جنينا ، وغرناطة رحما ، وعلاقة الجنين بالرحم واهمية الرحم للجنين ، امور علمية دقيقة حددها الخالق حفظا للحياة ، لذا يتعلق الجنين بالرحم رغم ظلمته لأنه من تلك الظلمة يخرج للحياة ، فكيف اذا كانت علاقة الانسان بموطنه علاقة اساسها النفس والعين والقلب ، وفى ذلك سعادته وحبوره ، ان ذلك لا يعنى غير شيء واحد هو اكبار الوطن واجلاله وتقديسه ، وما الدعاء له بالاستسقاء الا الاستزادة من الخير له ؛ لان الماء رمز الحياة والخصب والخير ، قال شعبان الغزى والى بسطة متشوقا اليها : (المغرب ٢ / ص ٧٧) .

سقى الله صوب الغيث اكناف بسطة
ففيها انبساط النفس والعين والقلب

ودائما نجد ان البعد عن الوطن هو مبعث الشوق اللافح والحنين المدثر بالأسى ، والحزن لدى الشعراء الذين يحرصون على تبرير بعدهم عن الوطن بخطوب الدهر وتصاريف الزمن التى لا تدفع الا بلطف الله وقدرته ، لذا توجهوا اليه تعالى يسألونه اللطف فيما جرت به المقادير .

ان الأبيات التى قالها ابو ذر مصعب بن محمد بن مسعود الخشنى المعروف بابن ابى ركب ، بعد خروجه من جيان وقد تغلب عليها العدو : (صفة الأندلس ص ٧٢) .

أجيال انت الماء قد حيل دونه
وانى لظمآن اليك وصادى
ذكرتك اذ هبت شمال واذ بدا
لعينى من تلك المعالم بادى
متى ما أرد سيرا اليك تردنى
مخافة آساد هناك عوادى

وعندما انتهى به المطاف بعيدا عنها قال :

ايا نخلتى جيان بالله اسعدا
غريبا بكى من فقد أهل وجيران
يحن الى ظليكما وفؤاده
رهين باظعان حللن بجيان
يؤمل اقصى الغرب والشرق همه
ويذكر أوطانا تحن لاوطان
وما ذاك عن بغض ولا عن قلى لها
ولكن عدت عنها تصاريف أزمان
عسى من قضى بالبعد عنهم بلطفه
يسدد من حالى يصلح من شانى

اما الشوق عند ابن خفاجة الى جزيرة شقر المشهورة بكثرة اشجارها وثمارها وانهارها فشوق ذو منزعين ، منزع يستحضر به ماضيه فيها ، اذ كانت ملاعب انسه ومبعث السعادة فى نفسه ، ومنزع يبكى به بعده عنها ، ويندب أيامه فيها وشبابه فى ربوعها ، انها صورة

درامية رسمها ذكاء شاعر بمهارة وبراعة بدأها بصورة ضاحكة مستبشرة مرحة حالمة ينثنى بها طربا مع الغصون المائسه ، ثم اعقب هذه الصورة الجميلة بصورة تبعث على الأسى والحزن والندم اذ وقع الفراق وصار الى اغتراب ، فلا يعرف غير الندب والبكاء : (صفة الأندلس ص ١٠٣) .

بين شقر وملتقى نهريها
حيث القت بنا الأمانى عصاها
ويغنى المكاء فى شاطئيها
يستخف النهى فحلت حباها
عيشة اقبلت يشهى جناها
وارف ظلها لذيذ كراها
لعبت بالعقول الا قليلا
بين تأويبها وبين سراها
فانثنينا مع الغصون غصونا
مرحا فى بطاحها ورباها
ثم ولت كانها لم تكن تلبث
الا عشية او ضحاها
فاندب المرج والكنيسة فالشط
وقل آه يا معيد هواها
آه من غربة ترقرق بثا
آه من رحلة تطول نواها
آه من فرقة لغير تلاق
آه من دار لا يجيب صداها
لست أدرى ومدمع المزن رطب
ابكاها صبابة أم سفاها

فتعـــالى يا عين نبـــك عليهـــا
من حيـاة ان كان يغنى بكاهـــا
وشـــباب قـــد فـــات الا تناســـ
ـــيه ونفس لـــم يبـــق الا شجاها
ما لعينـــى تبـــكى عليهـــا وقلبى
شـــمنى ســـــواده لو فداهـــا

(واظن ان « شمنى » تصحيف ل يتمنى وبها يستقيم الوزن والمعنى) .

وفيها يقول ايضا وقد دعا لها بالسقيا : (المغرب ٢ ص ٣٦٣)

ســـقيا لهـــا من بطاح أنس
ودوح حســـــن بهـــــا مطـــل
فمـــا ترى غير وجـــــه نهـــر
أطـــل فيـــه عـــذار ظـــل

وقال أبو المطرف ابن عميرة يتشوق اليها والى أهله فيها : (صفة الأندلس ص ١٠٤)

فقـــد حازنـــا نأى عن الأهـــل بعدما
نأينـــا عن الأوطان فهى بلا قـــع
نرى غربة حتى تنزل غريبـــه
لقـــد صنع البين الذى هو صانع
وكيف بشـــقر او بزرقة مائـــه
وفيـــه لشـــقر او لزرق شـوارع

ونراه وقد حل بافريقيا يذوب شوقا الى الأندلس عامة والى شقر خاصـــة :

وعـــاد قلبى من شـــوق اندلس
عبـــدا شـــرفته وما فتـــر
فاين منــــا منـــازل عصفت
ريـــح عليهــا من العـــدى صرير
ودون شـــقر ودون زرقتـــــه
أزرق يحكى قنـــاه واشـــقر

ان الشوق فى صدورهم كالنار الكامنة تحت الرماد ، أو فى الزناد ، فاذا ما عرض لهم داع من دواعى الصبابة والوجد ، كهبوب النسائم ، أو كتألق البرق ، انقدح ذلك الشوق وتأجج نارا تصلاها أنفسهم وتفيض لهـا عيونهم ، وهذا ما حدث لمحمد بن محمد أثناء رحيله للمشرق ، اذ هاجه الشوق الى رندة ، فراح يتذكر فيها أيام أنسه وأمانى نفسه : (الكتيبة الكامنة ص ٢٧٥)

تألـــق برق العـــلا واستنارا
فأصـــبح اذ لاح فى القلب نارا
وذكرنى أنس وقت مضـــــــى
برنـــدة حيث الجـــلال استنارا
وكانت لنفســـى منى فى حمـــاها
طـــوالا فاضحت لديـــها قصارا
فأجريت دمـــع العيـــون اشـتياقا
ففاضت لأجـــل فراقى بحـــارا
وقالت لى النفس : من لم يجـد
نصيرا يســوى الدمع قل انتصارا
قطعت المنى عنـــدها لمحـــة
وودعتهـــا وامتطت القفـــارا

وفى حالة الرحيل عن الوطن لظروف لا تحتملها النفس الأبية ، فرارا

من ظلم ، أو خوفا من بطش كما حصل لأبى بكر بن عيسى الدانى بعد أن افسد ابو الحسن بن الأستاذ ما بينه وبين المتوكل عمر بن محمد ، اذ هرب من بطليوس ، فندم على فراقها ندم آدم على الجنة فقابل متشوقا اليها والندم يعصر نفسه عليها : (الذخيرة ٣)٢ ص ٦٧٣ ، بغية الملتمس ١٩٦٧ ص ١١٠)

رضى المتوكل فارقته
فلم يرضنى بعده العالم
وكانت بطليوس لى جنة
فجئت بما جاءه آدم

وكان ابو عامر الأصيلى قد حدث له ما حدث للدانى فأخذ معناه ، وبعض الفاظه نادما على خروجه من المرية :

جنان ابن معن تجنبته
فلم يرضنى بعده العالم
وكانت مريته جنتى
فجئت بما جاءه آدم

ومثل هذا ما قاله أحد شعراء الدولة العامرية ، ندما على خروجه من قرطبة :

عوضت من قرطبة يابرة
تلك لعمرى كرة خاسرة
كآدم حين عصى ربه
عوض بالدنيا من الآخرة

وبطليوس لا سبيل لنسيانها عند ابن الفلاس رغم البعد : (المغرب ١ ص ٣٦٣) :

بطليوس لا انســاك ما اتصـل البعد
فلله غـور من جنـابك أو نهــــد
ولله دوحـــات يحفــك بينهـــا
تفجر واديها كمـــا شقق البرد

ولم يستطع ابن الحداد اخفاء شوقه واسفه على المرية ، لأن انفاسه تظهر شوقه وتبدى أسفه

أخفى اشياقى وما أطويه من أسف
على المرية والانفاس تظهـــــره

والى بلنسية قال الرصافى البلنسى متشوقا وكان فى مالقة :

يا عذبة المـــاء والظل أنعمى طفلا
حييت مســـية ميـــادة القصب
ماذا على ظلك الألمـــانى وقد قلصت
أفيـــاؤه لو صـفا يومـــا لمغترب

وتذكر أبو بكر بن بقى الشاعر المشهور أيامه بمنية النربير بن عمر الملثم والى قرطبة ، فتنهد وفكر فقال : (النفح ١ ص ٤٧٢)

ســقى الله بستان الزبير ودام فى
مجاريه سيل النهر ما غنت الورق
هو الموضــع الزاهى على كل موضع
أما ظله ضــاف أما ماؤه دفـــق
اهيم بـــه فى حـــالة القرب والنـــوى
وحـق لـــه منى التذكر والعشــــق
ومن ذلك النهر الخفوق فــؤاده
بقلبى ما غيبت عن وجهـه خفــق

كما يتذكر عبيد الله بن يحيى منية نصر قرب قرطبة المعروفة بأرجاء الحناء فيقول : (صفة الأندلس ص ١٨)

لعـــل زمانى يستجد بوصـــلها
يجـــدد عهد الملك فى منيـة النصر
فكم صدفت عنهـا الخطوب واحرزت
جنـــان المصلى دون صاقلة الفجر
جفاها البلا اذ وصل الملك ربعهـا
وتم بهـا قصر يضاهى سنى البـــدر
قريب المـدى رحب المحل تحفه
رياض ونهر تحت عقرته يجـــرى

ويعرف الركن الشرقى من منية النصر بالركين ، وهو يقع على النهر ، تحف به أشجار الزيتون ، وبين الركين وبين النهر موضع يقصده النبيذيون والظرفاء لبرودة ظله ، وفيه يقول محمد بن شخيص على لسان ابن الحمالة اذ كان غائبا فى القسطنطينية ، مشوقا اليـه بل الى ساعات لهوه فيه :

اقر منى السلام على الركين وقل له
مذغبت لم ارتح لظـــل نســـيم
ســقيا لظللك بالعشى وبالضحى
ولبرد مـــائك فى اجترام ســـموم

اما سرقسطة عند ابن حمد يس فجنة لا سبيل الى نسيانها ولا مبرر للكف عن الحديث عنها : (المغرب ٢ ص ٤٣٤)

فان كنت اخرجت من جنـــة
فـــانى احـــدث اخبـــارها

ولجمال سرقسطة آثر بالغ فى تعلق الشعراء بها ، اذ امتازت ببيوتها

البيضاء وبغوطتها الخضراء وقد احاط بها اربعة انهار أشهرها نهـــر جلق . وفيها يقول الأمير عبد الله بن هود الذى أخرجه بنوعمه منهـا :

ان بنت عن سرقســـطنة
فبرغم أنفـــى لا اختيــارى
ما جـــال طرفى فى الســـما
ء وقـد نأت عنهـا ديارى
الا وخلت قصــــــورها
برياضها هـــذى الـــدارى

ولم يبك احد من الشعراء بعده عن سرقسطة كبكاء ابى عامر بن الأصيل حين اغترب عنها حيث بكى أمواهها العذبة ، وقومها الكرام ، بعد أن حل ببلدة لا تكبر أصحاب العقول فذاق فيها الذل وتجرعه ألوانا ، فمن أذى يلقاه وطوى يعانى منه ، واغتراب يقدح الشوق فى جوانحه ويثير الحنين فى نفسه فاذا به قد براه النوى وانضاه البعد وعذبه الاحساس بالغربة حتى صار يحسب كل صيحة عليه أو همزة موجهة اليه : (الذخيرة ٣/٢ ص ٨٥٩)

على سرقسطـــة ابكى دمــــــا
وأمواجهــــا العـــذبة المحبيـــه
وقـــوم كـــرام فواحســــــرة
على الجميـــع منهم أو التثنيـــة
واصبحت فى بلــــدة أهلهـــا
ســباع لأهــل النهى مؤذيــــه
فكم كأس ذل تجرعتهــــــا
ولــم أبــدها وهى لى مخزية
وكم ليـــلة بيتهـــا طاويـــا
ونفسى عن الكشــف مسـتحييه

عسى الله يعقبنـــا صحبـــــة

فمن عنـــدة الـــداء والأدويـــة

لا اظن ان مرضه غير غربته وان صحته وبرءه غير عودته وأوبته : ولقد كان الأصيلى طوافا فى الآفاق طلبا للكنية ، ومن ذلك ذهابه الى قلمرية (وهى من عمل الطاغية اذفونش) الا انه لم يجد مطلبه ، ولم يحقق مأربه ، فندم على ذهابه واغترابه بعد أن انقطعت أسباب عودته وإيابه ، فقال وقد شرق بالشوق الى إهله وموطنه : (الذخيرة ٣)٢ ص ٨٦٠)

قلقت وحـــق بأن يقلقـــــا

مصـــون غـــدا غرضـــا للشـــقا

حللت بـــلادا كستنى بهـــــا

يـــد الليث من سـقم يلمقـــا

وردت قلمـــرية طامعـــــا

فلـــم الف بـــرا ولا مرفقـــا

ورمت الرجوع ومن لى بـــه

وقـــد غلق البـــاب من غلقـــا

اذا الشـــوق مـــر على خاطرى

شرقت وحـــق بـــأن اشرقـــا

احبابنـــا هـــل لنـــا رجعـــة

وهـــل لى بكم ابـــدا ملتقى

توركت بحـــر الأســـى بعـــدكم

وانى لأحـــذر ان أغرقـــا

وصرت وان كنت ذا همـــة

وحزم بايـــدى النصـــارى لقى

تلون دهـــرى باحـــداثه

على فشـــبهته عقعقـــا

ومن تشوقوا الى اشبيليه ابو المعالى ادريس بن يحيى بن يوسف الواعظ الاشبيلى الذى اغترب عنها واعظا للناس وداعيا الى الوحـــدة لمواجهة الاخطار ، وقد تنقل من بلد الى بلد حتى صار الى بلنسية ، وقد عصف به الشوق فقال وهو فى صحن مسجدها : (التاريخ الاندلسى . الحجى ١٩٨٣ ص ٣٤٨)

انـــا فـــى الغربـــة ابكـــى
مـــا بكت عـــين غريـــب
لـــم اكن يـــوم خروجـــى
من بـــــلادى بمصيـــــب
عجبـــــا لـــى ولتركـــــى
وطنـــــا فيـــــه حبيبـــــى

وغاب ابو عمران الفليشى ، موسى بن محمد بن بهيج الكفيف والفليشى نسبه الى فليش ، وهى قرية من قرى لرقة بشرق الأندلس ، فقال فى موشح يتشوق الى اهله ووطنه : (اخبار وتراجم اندلسية ١٩٦٣ ص ٤٣)

يـــــا منجمينـــــــــا
هـــل لغريب ســــبيل
نحـــــو الظاعنينــــا
فالقلـب منـــه عليـــل
لا يلقـــى معينــــــا
الا دموعـــا تســــيل
ويجريهـــــــا هتونـــا
من جفنـــه وبديــــل
حكى نـــوح المستهـــام
مـــــا بـــه من غـــرام

نوحـــا كنـــوح الحمـــام
علـــى ذرى الآكـــــام
غـــدا يجـــرى بانسجام
دمعيـــا كصبـــوب الغمـام
يشـــكو لكـــل الأنـــام
مـــا بالحشـــا من كـلام

لا أظن أنه لجأ الى المنجمين طالبا منهم اخباره عما اذا كان سيعود الى وطنه وأهله بعد غربته ، الا بعد أن فقد الأمل فى عودته ، وشارف على اليأس رجوعه ، والانسان يضعف فى حالة يأسه ، فيتشبث بأوهى الأسباب فى معالجته لنفسه ، وذاك سر لجوئه الى المنجمين الموصوفين بالكذب وان صـدقوا ، فهو عليل مستهام يبكى غربته ويشـكو بعـده بحـرقة وألم .

وقال نور الدين بن سـعيد يتشوق الى اشبيلية « حمص الأندلس » عروس بلاد الأندلس ومدينة الأدب واللهو والطرب . (انظر النفح ج ١ ص ٢٠٨) فهو عند تذكره لها يفقد الصبر وينفجر بالبكـاء وكان منيته قد دنت وأجله قد حان ، فالبعد عنده الموت ومما يزيد فى عذابه تلك الذكريات الجميلة التى تذكره بأيام لذاته الطيبة حيث النسيم يفوح بالعطـر ، والرياض تزينها الانداء ، ومياه حمص لعذوبتها كالصهباء ، وقد عمر المكان والزمان بالسرور والاهواء : (النفح ج ١ ص ٦٩٣)

أن الخليـــج وغنـــت الورقـــاء
هـــل برحـا اذا هاجت البرحاء
لولا تشوق أرض حمص ما جـرى
دمعى ولا شمتت بى الأعـــداء
لم اســـتطع كتما له فكانـنى
ما كان لى كتم ولا اخفـــاء

بلد متى يخطــر له ذكر هفا
قلبــى وخان تصــبر وعــزاء
من بعـــده ما الصباح يشرق نوره
عنــدى ولا تتبــدل الظلمــــاء
ان الفــراق هــو المنيـة انمـا
اهــل النـوى ماتوا وهم أحيـاء
لولا تذكـــر لـذة طابت لنــــا
بذرا الجـزيرة حيث طاب هــواء
وجرى النسـيم على الخليج معطرا
وتبددت فى الدوحة الأنـــــداء
ما كابدت نفسى اليم تفكـــر
الوى به عن جفنى الاغفـــــاء
يانهـــر حمص لاعدتك مســـرة
ماء يســيل لديك أم صهبـــاء
كل النفوس تهش فيك كأنمــــا
جمعت عليك شتاتها الأهـــواء
ودى اليــك مع الزمان مجـــدد
ما ان يحــول تذكر وعنـــاء
ولو اننى لم أحى ذكــرا للذى
اوليتــه ما كان فى حيــــاء
ما كنت أطمع فى الحيـاة لو اننى
ايقنت ان لا يسترد لقـــــــاء
غيرى اذا ما بان حان وانمـــــا
ابقى حيـاتى حين بنت رجـــاء

والموطن عنـد أبى محمـد بن عبـدون اليابرى واحد شـــعراء المتوكل بن الافطس يثير الشوق فى نفسه الى أيام صبابته وليالى انسه

المفعمة بالمرح وطيش الشباب ، المرتبطة بذلك المكان ، وذلك ما جعله يتمنى لها السقيا بالحيا رمز الخصب والخير والحياة : (المغرب ١ / ص ٣٧٥)

سقاها الحيا من معان فساح
فكم لى بها من معان فصاح
وحلى أكاليل تلك الربا
ووشى معاطف تلك البطاح
فما أنس لا أنس عهدى بها
وجرى فيها ذيول المراح
ونومى على حبرات الرياض
يجاذب بردى مر الرياح
بحيث لم أعط النهى طاعة
ولم أصغ فيها الى لحى لاح
وليل كرجعة طرف المريب
لم ادر له شفقا من صباح

وهكذا ارتبطت نفس الأندلسى بالمكان والزمان ، وانعكس ذلك الارتباط على أحاسيسهم ومشاعرهم ، فجاءت ذكرياتهم حالمة جميلة تداعبها النسائم العليلة ، وتلونها الأصال الوردية وتشيع فى اردانها الرياض عبق عطرها وفوح نشرها وتزينها بلجين الندى ، لهذا فان الذكريات تجرى فى نفوسهم مجرى أحلام اليقظة من واقع يعيشونه بمكانه وزمانه الى حلم كان فى حقيقته واقعاً جميلا ولى زمنه وتبدل مكانه وبقى أثره فى النفوس مخلدا ، لعل خير من يمثل هذه الحقيقة ابن زيدون الذى مزج فى لوحاته الفنية الرائعة ، جمال المحبوبة بجمال الموطن ، وذلك عندما بعث الى ولادة باقة من أشواقة زكت فى أرض الزهراء ، ليس كوردها ورد ، ولا كنشرها فوح او عبق ، وقد غلفها بأساه ، وكتبها بعبراته : (المغرب ١ / ص ١٨١)

أنى ذكـــرتك بالزهراء مشـــتقا
والأفق طلق ووجه الأرض قد راقـا
وللنســـيم اعتــلال فى آصائلـــه
كانمـــا رق لى فاعتـل اشـــفاقا
والروض عن مائه الفضى مبتســم
كمـا شققت عن اللبـات اطواقـــا
يوم كايام لذات لنــــا انصرمت
بتنا لها حين نام الدهر سراقـــا
نلهو بما يستميل العين من زهر
جال الندى فيه حتى مال أعناقـــا
كان اعينـــه اذ عاينت ارقـــى
بكت لـمـا بى فجال الدمع رقراقـــا
ورد تألق فى ضاحى منابتـــه
فازداد منه الضحى فى العين اشراقا
كل يهيج لنـــا ذكرى تشـــوقنا
اليك لم يعد عنه الصـبر ان ضاقا

لقد فجر اغتراب ابن زيدون عن قرطبـة موطن محبوبته وموطن ذكرياته كوامن شوقه ولواعج حنينة اليهما معـا ، فكان اغترابه نعمة فى ثوب نقمة ، اثرت شاعريته ، وجددت معانيه ورققت افاظه حتى جاءت وفيها ذوب قلبه وشفافية روحه وصرام جوانحه ، فراح يستسقى لها الغيث حرصا منه على استدامة حياتها وخضرتها وبهائها وجمالها امتاعا للمحبوبة واكراما لها بما يليق بها من حسن وبهاء ونضار يستنبته لها فى ربوع الوطن الجميل ، وبذا كان حنينه وشوقه للمحبوبة والوطن مزيجا فريدا : (الأدب الأندلسى . الشكعة ١٩٨٣ م ص ١٩٨) .

سقى الغيث أطـلال الأحبـــة بالحمى
وحاك عليهـــا ثوب وشى منمنمـــا

واطلع فيها للازاهير انجما
فكم رفلت فيها الخرائد كالدمى
اذ العيش غض والزمان غلام
سقى جنبات القصر صوب الغمائم
وغنى على الأغصان ورق الحمائم
بقرطبة الغراء دار الأكارم
بلاد بها شق الشباب تمائمى
وانجبنى قوم هناك كرام

* * *

فقل لزمان قد تولى نعيمه
ورثت على مر الليالى رسومه
وكم رق فيه بالعشى نسيمه
عليك من الصب المشوق سلام

وله أيضا فى الشوق الى قرطبة واهله فيها ، وللحبيبة التى افتقد بهجة الحياة لفقدها :

هل تذكرون غريبا عاده شجن
من ذكركم وجفا أجفانه الوسن
يخفى لواعجه والشوق يفضحه
فقد تساوى لديه السر والعلن
ياويلتاه : ايبقى فى جوانحه
فؤاده ، وهو بالاطلال مرتهن ؟
وأرق العين والظلماء عاكفة
ورقاء قد شفها ، اذ شفنى حزن
فبت اشكو وتشكو فوق أيكتها
وبات يهفو ارتياحا بيننا الغصن

ياهل أجالس أقواما أحبهم ؟
كنا وكانوا على عهد فقد ظعنوا
أو تحفظون عهودا لا أضيعها
ان الكرام بحفظ العهد تمتحن
ان كان عادكم عيد فرب فتى . .
بالشوق قد عاد من ذكركم حزن
وأفردته الليالى من أحبته
فبات ينشدها ، مما جنى الزمن
« بم التعلل ؟ لا أهل ولا وطن
ولا نديم ، ولا كأس ولا سكن »

انها غربة وشجن وذكرى وسهر ، وشكوى وضجر ، وقد زاد الصورة جمالا ، وايحاء وظلال تضمينه بيت المتنبى « بم التعلل » فاضاف بذلك معاناته ، وآلامة واشجانه الى آلامه واشجانه ، وأكسبه تؤكيدا لمعانيه ، وعمقا فى احساسه بما يعانيه ، ولعل ذلك هو الذى جعل هذه الأبيات « من أشجى مقطوعاته فى مناجاة حبيبته والشوق الى موطنه » (فى الأدب الأندلسى . الركابى ص ٢٢٣) .

ان حب قرطبة بمن فيها هو حب ابن زيدون الخالد فى قلبه الملازم له فى حله وترحاله ، بل كأنما كان ذلك زاده فى سفره وسجنه واغترابه يلجأ اليه ان عصفت به الهموم ، أو أيأسته الخطوب ، فيغدو سلسلة من الذكريات تجمع محاسن الوطن وأطايب الأزمان ، وعاشقين ينعمان بالوصل ويجدان فى مورد لهوهما مغتسلا باردا وشرابا سائغا فيه شفاء للمحبين

وكان حسان بن مالك بن أبى عبدة من أئمة اللغة والأدب ، قد جمع فى احدى مدائحه للمنصور بن أبى عامر بين الشوق للوطن والدعاء بالسقيا له ، وبين الحنين للأهل الذى قدح لواعجه فى فؤاده نوح الحمام

الذى ذكره بمن يهواه وبأولاده الصغار الذين يشبهون الفراخ التى لا تقوى على السعى وكسب العيش : (بغية الملتمس ١٩٦٧ ص ٢٧٠)

سقى بلدا أهلى به وأقاربى
غوادى أثقال الحيا وروائح
وهبت عليهم بالعشى وبالضحى
نواسم من برد الظلال فوائح
تذكرتهم والنأى قد حال دونهم
ولم انس لكن أوقد القلب لافح
ومن شجانى هاتف فوق أيكة
ينوح ولم أعلم بما هو نائح
فقلت اتئد يكفيك أنى نازح
وأن الذى أهواه عنى نازح
ولى صبية مثل الفراخ بقفرة مضى
حاضناها فاطحتها الطوائح
اذا عصفت ريح أقامت رؤوسها
فلم تلقها الا طيور بوارح
فمن لصغار بعد فقد أبيهم
سوى سانح فى الدهر ان عن سانح

أما محمد بن رزق القرطبى فقد قرن تعلقه بالوطن بتعلقه بالمحبوب أو بعبارة أخرى فان تعلقه بالمحبوب هو الذى جعله يتعلق بموطنه ويكل قادم منه ليسائله عمن براه حبه ، وملأ حياته بالأسى بفراقه : (بغية الملتمس ١٩٦٧ ص ٧٦)

اذا قفلت من نحو أرضك رفقة
تلقنت من أقصى مسالكها الركبا

أسـائلهم عمن براني بحبـه
وصـير قلبي للأسى بعده نهبـا
فان بشروني من ايابك بالمـنى
ذعرت لأحزاني بما زعموا معربـا
وان أيأسـوني من ايابك عاجلا
تضاعف حزني ثم ناديت يارب
واني لاستهدي الرياح سـلامكم
اذا ما نسـيم من بلادكم هبـا
سأبكي على وصل كأن لم أفز به
وعيش كأني كنت اقطعه وثبـا

وللمعتمد بن عباد حنين مفعم بالأسى الى شلب والى قصر الشراجيب والى من كان ينعم بوصلها ، ذكره فى مخاطبته لابى بكر بن عمار : (بغية الملتمس ١٩٦٧ ص ١١٨)

الا حي أوطاني بشلب أبا بكر
وسلهن هل عهد الوصال كما ادري
وسلم على قصر الشراجيب من فتى
له أبدا شـوق الى ذلك القصـر
وكم ليلة قد بت أنعم جنحهـا
بمخصـبة الأرداف مجدبة الخصر

وحدث ابن رشيق الكاتب أبو العباس عن رجل دخل مجلسهم فى تدمير ، وانشـدهم بعض شعره ، ومنه فى الشـوق والحنين الى اهله ووطنه : (بغية الملتمس ١٩٦٧ ص ١٧٩)

ياخليـلي من دون كل خليـل
لا تلمني على البكا والعويـل

ان لى مهجة يكنفها الشـــوق
وعينـــا قد وكلت بالهمـــول
كلمـــا غردت هتوف العشـــايا
والضحى هيجت كمين غليلـــى
ذات فرخين فى ذرى أثـــلاث
هدلات غضف الذوائب ميـــل
لم يغيبا عن عينها وهى تبكـى
حـــذر البين والفراق المديـــن
أنا أولى لغربتى وانتزاجـــى
واشتياقى منهـــا بطول العويـــل
حـــل أهلى بالأبطحين وأصبحت
مع الشمس عنـــد وقت الأفـــول

وكان ابن دراج القسطلى كثير الاغتراب عن وطنه طلبا للغنى ، وذلك لكثرة عياله وقلة ماله ، مما جعله يلهج فى غربته بذكر وطنه واهله وكان كذلك أولاده يغتربون طلبا للرزق ، وقد صور ابن دراج معاناتهم بسبب اغترابهم كما صور شوقهم الى موطنهم ووالديهم والوحشة التى خلفوها ببعدهم : (الأدب الأندلسى . أحمد هيكل ١٩٧١ ص ٣٢٢)

فى أهل دار كالكواكب والنـــوى
بعـــد النوى فلك بهـــم دوار
كانوا جمالا للزمان فأصـــبحوا
وهم عليـــه بالتغـــرب عـــار
تنبو الديـــار بهم وتلك ديارهم
غرض المصـــائب ما بها ديـــار
قد اقفروا وطن الأنيس وأنســـت
بهـــم مغـــاوز بالفـــلا وقفـــار

يتأوهون اذا رمت أوهامهـــــم
دارا لســاكنها بها اســـتقرار
ويهيجهـــم عـــين لهن مرابضــ
ويشـــوقهم طير لهــا أوكـــار

وقد أشار الى تشردهم فى الأرض بعيدا عن موطنهم :

وحدت بهــم صقعات روع شردت
أوطانهـــم فى الأرض كل مشرد

أما اذا كان اعتراب المرء عن وطنه خارجا عن ارادته وسبيله الوحيد الى نجاته من خطر يلاحقه أو عقاب يوشك ان ينزل به فان حنينه يكون قويا وشــوقه شديدا لبعده عن الوطن والأهل والأحبة والأقارب والأصدقاء ولفقدانه الأمن والاستقرار ، والشعور بالعزة والكرامة فهو بعد مصابه فى ذلك كله يشعر بالخوف والاضطراب والقلق والذل والحرمان ، فتزداد لوعته وتعظم مصيبته ، وتنقلب حياته فتؤدى الى انقلاب فى نفسه ومزاجه ، فيغدو مهيض الجناح مكسور الخاطر ، مهموم النفس ، فاذا نظر الى الكون من حوله أسقط عليه حالته النفسية البائسة اليائسة فيراه مسود الجوانب قاتم الألوان فيتعمق شـــعوره بالألم واحساسه بالمصيبة حتى لا يكاد يقوى على حمل ما حمل فيهرب بنفسه من نفسه الى ذكريات المــاضى الجميل ، ماضى الأمن والاستقرار والسكن والوصل واللذات والمتع مستحضرا جميع معالمه مما يحمله على الابتسام والدمع فى عينيه ، يبتسم لاطياف المــاضى وذكرياته وهى تمر فى مخيلته ويشرق بالدمع لحقيقة واقعــة المر المؤلم الذميم وهكــذا تمتلىء نفسه حسرة على ماضيه وألمــا مما يعانى منه ويلاقيه ، كيف لا وقد صادف ذلك حلول عيد الأضحى ، وقد كانت كل أيامه أعيادا فيما مضى : (الذخيرة ق ١ م ١ ص ٤٢٣)

خليــلى لا فطر يسر ولا أضحـــى
فما حال من أمسى مشوقا كمن اضحى

لئن شاقنى شرق العقاب فلم أزل
أخص بمخصوص الهوى ذلك السفحا
وما انفك جوفى الرصافة مشعرى
دواعى بث تعقب الأسف البرحا
ويهتاج قصر الفارسى صبابة
لقلبى لا تالو زناد الأسى قدحا
وليس ذميما عهد مجلس ناصح
فأقبل فى فرط الولوع به نصحا
كأنى لم اشهد لدى عين شهدة
نزال عتاب كان آخره الفتحا
وقائع جانيها التجنى فان مشى
سفير خضوع بيننا اكد الصلحا
وأيام وصل بالعقيق اقتضيتها
فان لا يكن ميعاده العيد فالفصحا
معاهد لذات واوطان صبوة
اجلت المعلى فى الأمانى بها قدحا
الا هل الى الزهراء أوبة نازح
تقضت مبانيها مدامعة نزحا
مقاصر ملك اشرقت جنباتها
فخلنا العشاء الجوت اثناءها صبحا
محل ارتياح يذكر الخلد طيبه
اذا عز ان يصدى الفتى فيه أو يضحى
هناك الجمام الزرق تندى حفافها
ظلال عهدت الدهر فيها فتى سمحا
تعوضت من شدو القيان خلالها
صدى فلوات قد أطار الكرى ضبحا

ولو لم يكن ابن زيدون قد ذهب به الاغتراب هذا المذهب من الحنين والشوق الى وطنه واحبته وأهله ، لكان أمره غريبا يستحق عليه اللوم ولا سيما وهو القائل : « غير أن الوطن محبوب ، والمنشأ مألوف،والبيب يحن الى وطنه حنين النجيب الىعطنه والكريم لا يجفو ارضا بها قوابله ولا ينسى بلدا فيه مراضعه « المرجع السابق ص ٣٤٣ » ٠

نعم لم يكن ابن زيدون قادرا على نسيان قرطبة موطن مناه ومعهد صباه ، بل لعله كان يجد فى ترديد ذكرها ، عزاء على غربته وبلسما يداويه من كربته : (الذخيرة ق ١ م ص ٤٢٢) ٠

على دارة الشرقى منى تحية
زكت وعلى وادى العقيق سلام
ولها زال روض بالرصافة ضاحك
بأرجائها يبكى عليه غمام
معاهد لهو لم تزل فى ظلالها
تدار علينا للسرور مدام
زمان رياض العيش خضر نواعم
ترف وامواه النعيم جمام
فان بان منى عهدها فبلوعة
يشب لها بين الضلوع ضرام
ومن اجلها ادعو لقرطبة المنى
بسقيا ضعيف الطل وهو رهام
فما لحقت تلك الليالى ملامة
ولا ذم من ذاك الحبيب ذمام

انه حب للوطن جارف صادق ، واعجاب بمعالم فتنته الساحرة ومظاهر جمالة الباهرة جعله شديد الولاء له ٠

اما ابن عمار وقد تنكرت له الأيام فنفاه المعتضد عن شلب « مسقط راسه » فكان حنينه اليها ممزوجا بالحسرة وشوقه مضطرما

بالوجد ، (البيئة الأندلسية ص ١٧٢ ، الأدب العربى فى الأندلس عتيق ١٩٧٦ ص ٢٧٨) .

اشـــلب ولا تنساب عبرة مشـفق
وحمص ولا تعتاد زفرة نـــــادم
كســـاها الحيا برد الشباب فانها
بلاد بها عـــق الشـباب تمائمى
تذكرنى عهـــد الصـــبا فكأنهـــا
قدحت لنـــار الشــوق بين الحيازم

ان حسرته على فراق شلب وبعده عن اشبيلية تظهر فى دموعه وتبدو ومن زفراته التى ينفثها وآهاته التى يبديها ، وما ذلك الا لحب عظيم لهما ، ولحزن عميق على فراقهما كيف لا وشلب منبت صباه واشبيلية مقر نعمته ، ومربع ذكرياته :

وليـل لنـــا بالسد بين معاطـف
من النهر ينســـاب انســياب الأراقم
بحيث اتخذنا الروض جارا تزورنا
هداياه فى ارض الرياح النواســـم

ان حب الوطن عند الأندلسى يضفى عليه شــعورا بالســعادة لا حد له فاذا ما قدح البعد شــوقه ، صار الى ما يشبه الأحلام من دكراه فيطير به حنينه الى ربوعه فيطوف بجنانه ، ويحج الى معاهده ، وهو لم يبرح مكانه ، ولا يدلنا على أن حديث الشـــاعر ليس فى حقيقته الا حلمـــا من احلام اليقظة غشيه بانقداح شــوقه وحنينه الا ما يذكره على سبيل الدعاء للوطن بالسقيا أو نحوه فهذا ابو حفص بن برد الأصغر فى شوقه الى الرصافة يهيم فى جمالها فتهلأ الســعادة نفسه : (البيئة الأندلسية ص ١٦٦) .

سـقى جوف الرصافة مسـتهل
تؤلف شـمله أيدى الريـاح
محـل ما مشيت اليـه الا
مشى فى ابتهاجـى وارتياحـى
كأن ترنم الأطيـار فيـه
أغان فـوق أوتـار فصـاح
كأن تثنى الأشـجار فيـه
عـذارى قد شربن سـلاف راح
كأن الجدول المنسـاب نصـل
صقيل المتن هـز الى الكفـاح
كأن رياضـه أبراد وشـى
تعطف فـوق أعطـاف مـلاح

ان ظاهرة الدعاء بالسقيا للوطن عند الأندلسى لدليـل على شـدة الوفاء له والولاء اليـه والتعلق به ، بل ان الأندلسى ليـدع قلبه فى وطنه ان لم يسـتطع حمل وطنه فى قلبـه ، فحنينه اليـه هو حنين الى نفسـه ، ولهذا نجدهم يذوبون فى حنينهم اليـه صبابة ووجدا فيستـقون له ابقاء على نضارته واستدامة لخيره ووفاء له وولاء وحبا ، ويتمنون على الأيام أن يرجعوا الى ربوعه لينعموا بلقـاء الأحبة ، هـذا عبد الله بن محمد السـيد البطليوسى يذيبه الشـوق ويؤلمـه البعـد الذى حال بينه وبين مسـقط راسـه : (دولة الاسلام ، عصر المرابطين ص ٤٦٩) .

سـقى عهدهم بالخيف عهد غمائم
ينازعها مزن من الدمـع هتـان
أحبابنا هـل ذلك العهـد راجـع
وهـل لى عنكم آخر الدهر سلوان

ولى مقلة عبرى وبين جوانحى
فؤاد الى لقياكم الدهر حنان
تنكرت الدنيا لنا بعد بعدكم
وحلت بنا من معضل الخطب الوان

ولابن زمرك موشح فى الشوق الى غرناطة المتفردة بحسنها ؛ فهى ذات مناظر تبهر النظر وقد احدقت بها الرياض والجنان وخلعت عليها مطارف النور والزهر لا سيما جنة العريف مثال الجمال (أزهار الرياض ج ٢ ص ١٧٨) ٠

غرناطة منزل الحبيب
وقربها السؤل والوطر
تبهر بالمنظر العجيب
فلا عدا ربعها المطر
عروسة تاجها السبيكة
وزهرها الحلى والحلل
لم ترض من عزها شريكة
بحسنها يضرب المثل
كرسيها جنة العريف
مرآتها صفحة الغدير
وجوهر الطل فى شنوف
تحكمه صنعة القدير
والأنس فيها على صنوف
فمن هديل ومن هدير
كم خرق الزهر من جيوب
وكلل القضب بالدرر
فالغصن كالكاعب اللعوب
والطير تشدو بلا وتر

وله فيها من موشح آخر قوله :

نســـيم غرناطـــــة عليــــل
لكنـــــه يبرىء العليـــــــل

* * *

الخلاصــــة

ان الشــعر الوطنى عنــد الأندلسيين يكشف لنــا جوانب عــدة بعيــدة الأثر فى الحياة الأندلسـية وأولى تلك الجوانب هى صــورة الأندلس،وصورة الأندلس فى حقيقة الأمر صورتان : حقيقية كما هى فى واقعها وشــاعرية كما أحس بها الشعراء وليس كبير فرق بين الصورتين وذلك لما اتصفت به بلاد الأندلس من جمال فتان ربما يصعب تخيله على غير شاعر فنان والى جانب ذلك فالوطن رمز الاســتقرار والسكن والأمن والطمأنينة والعزة والعيش الكريم ، وهو عنــد كل انســان مســقط راســه ، ومنبت طفولته وصباه ، وملعب فتوته وشــبابه ولهوه وحبه وموطن اهله وأحبته ، ومصدر رزقه ، وهو أولا وأخيرا مقره فى حياته ومونه . لهذه الأسباب مجتمعة تغنى الأندلسى بموطنه ووطنه وافتتن بمعالم جماله واســقط عليــه حالته النفســية الموحيــة بالســعادة . فالوطن مثله ضاحك مسرور يملأ الفرح جوانبه ، وتعم الســعادة أرجاءه ، وفى حالة بعده عن الوطن لسبب من الأسباب نراه يذوب شــوقا وحنينا الى ربوعه ، وأهله وأحبته ، الى معاهــد صباه وشــبابه ، ومراتع لهوه ومجونه ، يتحسر على ماضيه ، تضحكه الذكريات وتبكيــه ، فيبــدو لنــا وقــد اجتمع المــاضى المشرق والحاضر المظلم ، مما يتسبب فى اضطراب نفســه ، وعذاب قلبــه المفعم بألم البعــد وحلاوة المــاضى ، مما يجعله فى تمزق نفسى ، فتفيض جوانب نفســه بالحسرة والمرارة فلا يجــد غير الشكوى وذرف الدموع ســبيلا لتنفيس كربه ونفث همومــه . وفى هذه الحالة نجــده يســقط حالته

النفسية على معالم الموطن والوطن ، فالسماء تبكي لبكائه والنسيم عليل لعلته والشفق مصفر اشفاقا عليه ، والحمائم تنوح لاغترابه وبعده ٠

أما الجانب الثانى الذى يصوره الشعر الوطنى عند الأندلسيين فهو صورة الأندلسى نفسه وهى صورة تدل على تحرره من القيود وميله الى التسامح بل الى الترخص فى كثير من الأمور فهو محب للهو والطرب والمجون ، يطلب الجمال ويحرص على التمتع به سواء اكان الجمال فى الطبيعة الأندلسية المكسوة بالخضرة الممتدة الرياض والجنان ، الغنية بالأنهار والأودية والسواقى والغدران ، ذات المدن الجميلة والمعالم الرائعة ، والمتنزهات الظليلة والأرض الخصبة والشواطىء الساحرة ، أو فى النساء الجميلات والجوارى الفاتنات المائلات المميلات أو فى الغلمان والغلاميات ٠٠ وقد ساعد على ذلك استمرار الحروب مع النصارى وكثرة السبايا وانتشار أسواق النخاسة التى كان يديرها تجار يهود ٠ وفى كثير من الأحيان نجد الأندلسى حريصا على استكمال سعادته بالجمع بين النساء أو الغلمان والخمر فى احضان الطبيعة الساحرة الجمال ، على ضفاف الأنهار والوديان الجارية تحت جناتها وفى جنبات رياضها ومتنزهاتها أو حول بركة تمج تماثيلها المياه من افواهها فى حدائق القصور ، ولهذا نجد أن صورة الأندلسى تتميز بالاناقة والنظافة فى مظهرة وملبسة ومسكنه وأثاثه ومأكله ومشربه فهو لطيف دمث خفيف الظل يميل الى الدعابة والظرف غير عابىء بقيود العادات والتقاليد بل ان آثار هذا الجانب فى نفسية الأندلسى ابعد من ذلك بكثير فهى الى جانب اثرها فى تلوين سلوكه اذ صقلت نفسه ورفقت طبعه ، وهذبت ذوقه فقد عملت على الانة جانبه بما طلبه من ملذات ومتع متحررا من كل شيء مما جعله يركن الى الدعة وحب الحياة ويحرص على متاع الدنيا وذلك ما اغرى القوم بالاقتتال فيما بينهم وصغارهم بالانشغال بملذاتهم مما عجل بنهايتهم وقد اثر ذلك فى فقدانهم الخشونة والصلابة والقوة التى

تتطلبها الرجولة الموكولة اليها الدفاع عن المحارم والأوطان ، مما تسبب فى فقدانهم لمهابتهم من عيون الأعداء فأطمعهم ذلك فيهم ودفعهم الى تأسيس ما يسمى بحركة الاسترداد التى نجحت فيها بعد فى التنكيل بالأندلسيين وطردهم من تلك الديار ٠

كما كشف شعرهم الوطنى عن سمات فنية ظهرت فيه منها : دوران الفاظ الطبيعة الجميلة على السنة الشعراء مما اكسب شعرهم طعما فريدا ولونا متميزا ونكهة خاصة ليست لشعر وطنى فى أدبنا العربى ولقد امتازت تلك الألفاظ بجزالتها ووضوحها وشفافيتها ، وخلوها من التعقيد والغريب فهى الفاظ حضارية رقيقة بعيدة عن خشونة البداوة وجفاف الصحراء ، تشير الى رفاهية حياتهم ونعومتها وأثر ذلك على نفوسهم ، من جهة ، والى مظهر من مظاهر التمدن فى الأندلس ٠

ونظرا لجمال الطبيعة وخصوبتها وتعدد مظاهر زينتها فقد حرص الأندلسى على طلب الزينة لاشعاره وهى تتفاوت بين شاعر وآخر وبين عصر وعصر ، وهى زينة مقبولة لا مغالاة فيها ٠

كما اتسم شعرهم بالميل الى التشخيص والتجسيد اذ نفخوا روح الحياة فى كثير من الأشياء التى اتوا على ذكرها ووصفها ، بل أسقطوا عليها حالتهم النفسية من سعادة وشقاء وفرح وحزن واستقرار واضطراب وأمن وخوف ، وضحك وبكاء ٠

ثمة ظاهرة أخرى وهى كثرة الشعراء الذين تغنوا بالوطن الى جانب عمق حبهم له وافتتانهم به اعجابا بمعالمه واجلالا لمكانته ، مما جعل حبهم يكاد أن يكون فريدا فى نفوسهم ولقد ظهر ذلك فى تفضيلهم للأندلس على سائر البلدان بل ذهبوا الى أكثر من ذلك عندما وصفوها بالجنة وفضلوها عليها ٠ وكما فضلوا الوطن على غيره فقد راحوا يتفاضلون كل بموطنه فهذا يفخر بقرطبة ويفضلها على غيرها ،

وذلك بغرناطة ، وثالث باشبيلية ، ورابع ببلنسية وهكذا فان لشعرهم الوطنى فائدة جغرافية بل يكاد أن يكون معجما جغرافيا فيه أسـماء مدنهم وقراهم ومتنزهاتهم وقصورهم ، هذا الى جانب فائدة تاريخيـة تتضمن ما تعرض له الوطن من المحن والاضطرابات والكوارث والفتن سواء على أيدى أهله أو على أيدى اعدائه . وهذا ما يظهر جليـا فى بحث قادم افردته له تحت عنوان « رثاء الوطن فى الشعر الأندلسى » .

* * *

ثبت المراجع

١ ـ الأدب الأندلسى ـ د • أحمد هيكل ـ دار المعارف بمصر ـ ط ١ ـ ١٩٧١ م •

٢ ـ الأدب الأندلسى ـ د • مصطفى الشكعة ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٨٣ م •

٣ ـ الأدب العربى فى الأندلس ـ د • عبد العزيز عتيق ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٧٦ م •

٤ ـ أندلسيات ـ د • عبد الرحمن على الحجى ـ ١٩٦٩ م ـ دار الارشاد للطباعة والنشر والتوزيع •

٥ ـ أخبار وتراجم أندلسية ـ تحقيق د • احسان عباس ـ ط ١ ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ ١٩٦٣ م •

٦ ـ أزهار الرياض المقرى •

٧ ـ بغية الملتمس ـ الضبى ـ دار الكتاب العربى ـ ١٩٦٧ م •

٨ ـ البيئة الأندلسية وأثرها فى الشعر ـ د • سعد اسماعيل شلبى ـ دار نهضة مصر •

٩ ـ التاريخ الأندلسى ـ د • عبد الرحمن الحجى ـ دار الاعتصام ـ القاهرة ـ ١٩٨٣ م •

١٠ ـ جـذوة المقتبس ـ الحميدى ـ الدار المصرية للتـأليف والترجمة ـ ١٩٦٦ م •

١١ ـ خريدة القصر ـ العماد الاصفهانى ـ تحقيق عمر الدسوقى وعلى عبد العظيم ـ دار نهضة مصر •

١٢ ـ ديوان ابن حازم القرطاجى ٠

١٣ ـ ديوان ابن جفاجة ـ تحقيق د ٠ سيد مصطفى غازى ـ منشأة المعارف بالاسكندرية ـ ١٩٦٠ م

١٤ ـ دولة الاسلام فى الأندلس عصر المرابطين والموحدين ـ محمد عبد الله عنان ـ ط ١ ـ مطبعة لجنة التأليف والنشر ـ ١٩٦٤ م ٠

١٥ ـ الذخيرة فى محاسن الجزيرة ـ ابن بسام ـ تحقيق د٠ احسان عباس ـ ج ٢١ ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ ١٩٧٩ م ٠

١٦ ـ صفة جزيرة الأندلس ـ منتخبة من كتاب الروض المعطار ـ لافى بروفنصال ٠

١٧ ـ فى الأدب الأندلسى ـ د ٠ جودت الركابى ـ ط ٤ ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٦٠ م ٠

١٨ ـ فى ربوع الأندلس ـ د٠ عيسى الناعورى ـ الدار العربية للكتاب ـ لبييا ـ تونس ـ ١٩٧٨ م ٠

١٩ ـ كتاب الصلة ـ ابن بشكوال ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ ١٩٦٦ م ٠

٢٠ ـ الكتيبة الكامنة ـ لسان الدين الخطيب ـ تحقيق احسان عباس ـ دار الثقافة ـ بيروت ٠

٢١ ـ المغرب فى حلى المغرب ـ ط ٢ ـ تحقيق شوقى ضيف ـ دار المعارف بمصر ـ ١٩٥٥

٢٢ ـ ملامح الشعر الأندلسى ـ د ٠ عمر الدقاق ـ دار الشرق ـ بيروت ـ ١٩٧٥

٢٣ ـ نفح الطيب المقرى ـ تحقيق د ٠ احسان عباس ـ دار صادر ـ بيروت ـ ١٩٦٨

دراســات فى
الاســلام فى ايــران

بقــلم

الدكتورة ناديــة حســنى صــقر

استاذ التاريخ الاســلامى المساعد
رئيس قسم التاريخ والحضارة الاسلامية
وكيــل كليــة الدراســات العربيــة
جامعــة المنيــا

انتشار الاسلام في ايران
في فتح بلاد فارس

سقطت الامبراطورية الساسانية ٣١ هـ ـ ٦٥١ م وخضعت ايران كلها تقريبا حتى نهر جيحون (الناحية الشمالية الشرقية) للحكم العربى عدا مناطق بلخ والغور ، وزابلستان ومناطق شط بحر الخزر اي وطبرستان وجيلان فقد حافظت تلك المناطق على استقلالها وقاومت مقاومة مستميتة ثم استسلمت بعد ذلك ، استسلمت بلخ عام ٨٩ هـ . وأما بلاد الديلم والغور وكابل فلم تخضع للسيطرة العربية حتى نهاية القرن الهجرى الأول (١) .

تقدم المسلمون فى حركة الفتح الاسلامى الى الجبهة الشرقية فى خلافه أبى بكر ومن بعده عمر رضى الله عنهما . حين تقدموا للمرة الأولى للمرة الأولى بقيادة خالد وسعد ، لم يكونوا فاتحين عسكريين وحسب ، وانما كانت الدعوة الى الاسلام تغلب على حركة الفتوح . لذلك نقلت الينا انباء الفتح الأولى ، الأخبار الطوال عما كان يدور بين الفاتحين الداعين الى الاسلام ، وبين سكان المنطقة . ولا تزال لخبار وفود القائد الاسلامى سعد بن أبى وقاص الى كل من رستم قائد الفرس ، ويزدجرد آخر اكاسرة بنى ساسان ، وأحاديث رجالات المسلمين اليهم وما ذكروا من أمر الدعوة الى الاسلام والتبشير به ، يملأ صفحات مصادر التاريخ الاسلامى . ولا شك أنه كانت هناك مقاومة لقيها الفاتحون لما حملوا من عقيدة أو عرضوا من دين .

وكان يساير هذه الحروب ويواكبها اسلام عدد من الفرس اما خلاصا من هذا القلق الديني (٢) أو رغبة فى المساواة بالمسلمين الفاتحين .

---

(١) بطروشوفسكى : الترجمة العربية : ترجمة الدكتور السباعى محمد السباعى ، الاسلام فى ايران ، ص ٧٦

(٢) اربرى : الترجمة العربية : د. يحيى الخشاب وآخرون ، تراث فارس ، ص ٣ ـ ١٧

ولقد كان المسلمون الأول موضع الاهتمام والرعاية خاصة فى العهود الأولى وكانوا يأخذون العطاء • فقد فرض عمر الخليفة الثانى لكل منهم ألفين ، ولعدد أقل فى الف وخمسمائة ، ويذكر البلاذرى ما يؤكد ذلك (٣) •

ولا شك انه كانت هناك مرحلة زمنية بين الفتح السياسى والفتح الدينى فلم تتسع حركة انتشار الاسلام يوم الفتح ، انما تأخرت عنه وكان أوسع انتشار لها زمن عمر بن عبد العزيز (٤) فلم يجبر الفاتحون السكان الايرانيين على اعتناق دينهم فالقاعدة أنه لا اكراه فى الدين ، وعلى ذلك فقد تركوا لهم الحرية الدينية بعد عرض الاسلام عليهم •

تمكن كثير من سكان المدن والدهاقين من توقيع اتفاقيات وعهود مع القادة العرب ودخلوا فى طاعتهم وتعهدوا بدفع الخراج وقد أورد البلاذرى نصوص كثير من تلك الاتفاقيات والمعاهدات التى تضمنت تأكيد حرية ممارسة الطقوس الدينية وحرية العقيدة كما آمنت السكان على أموالهم وحرياتهم الشخصية ، وكان السكان يتعهدون فى مقابل ذلك بالاعتراف بسيطرة وأمرة العرب عليهم (٥) •

وقد اقبلت اعداد من الفرس فى بداية الفتح على اعتناق الاسلام كنتيجة للاضطهاد الذى عانته الطبقات المستضعفة فى ظل الحكم الساسانى (٦) دخل هؤلاء فى الاسلام وشاركوا فى معارك الفتح •

---

(٣) الطبرى : تاريخ الأمم والملوك ، جـ ٤ ص ٩٠ ، الطيب النجار الموالى فى العصر الأموى ص ٣٤ ، البلاذرى : فتوح البلدان ص ٥٠٧ .

(٤) نادية حسنى : سياسة عمر بن عبد العزيز ، ص ٢٦

(٥) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ، ص ٧٦ ـ الترجمة العربية السباعى محمد السباعى •

(٦) ارنولد : الدعوة الى الاسلام ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧

فكان فى جيش الأحنف فى بعض نواحى مرو الروذ خمسة آلاف من المسلمين أربعة آلاف من العرب والف من العجم (٧) .

اعتنق كثير من الفرس الاسلام تخلصا من الأوضاع السابقة فالاسلام يعتبر المسلمين سواسية بعيدا عن نظام الطبقات . ثم ان الاسلام ثبت دعائم الأسرة فقضى على النظام الفاسد الذى اقامه دين زردشت والذى جعل الزوجة فى حكم الرقيق . كما ان الاسلام سيحميهم من تلك الحروب التى لم تنقطع اكثر من اربعة قرون . لأنه دين سلام وهكذا يخلصهم الاسلام مما فرضه عليهم دين زردشت من القواعد الهدامة للأسرة والمجتمع (٨) .

كما ان بعض الطبقات التى كانت تمارس الحكم والادارة فى العهد الساسانى قد دخلوا الاسلام حين راوا انتصار العرب فى القادسية وما تلاها من مواقع عسكرية فراوا فى انضمامهم للعرب خير ضمان لاستمرار استمتاعهم بقدر من السلطان (٩) .

وقد ذكر الطبرى فى فتح السوس انه بعد هزيمة جلولاء اجتمع القادة والرؤساء وناقشوا هزيمة الفرس أمام العرب وراوا ان هزيمة العرب ومقاومة الفتح أمر مستحيل واتفقوا على الدخول فى هذا الدين فوجهوا شيرويه فى عشرة من الاساورة الى أبى موسى الأشعرى يأخذ شروطا على أن يدخلوا فى الاسلام ، ولما اختلفوا على الشروط كتب أبو موسى الى ابن عمر بن الخطاب فرد عليه بأن يعطيهم ما سألوه وأمره أن يلحقهم فى أفضل العطاء واكثر شىء اخذه العرب (١٠) .

---

(٧) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٤٠٧

(٨) أربرى : تراث فارس ص ٢٠ ـ ٢١ ، الترجمة العربية : د . يحيى الخشاب وآخرون .

(٩) الطبرى : الأمم والملوك ، جـ ٤ ، ص ٩٠

(١٠) الطبرى : الأمم والملوك ، جـ ٤ ، ص ٩٠

ويبدو أنه كان من هؤلاء من عاونوا المسلمين فى الادارة ، وكان منهم من أسماهم العرب بـ « النصحاء » الذين كانوا ينصحونهم كما كانوا عيونهم وعونهم وكانوا يمهدون ما بينهم وبين السكان من علاقات واشهر هؤلاء النصحاء سليم وحيان النبطى(١١) .

فاذا كان الأعاجم قد أقبلوا فى بادىء الأمر على الدخول فى الاسلام فانهم لم يفعلوا ذلك من أجل الاسلام نفسه بقدر ما فعلوه ابتغاء المزايا التى كان يمكنهم منها ، فهم قد اتخذوا الاسلام وسيلة للتقرب من الطبقة الحاكمة وللمشاركة فيما كان لها من مزايا ، اى انهم اتخذوه وسيلة لكى يستعربوا وينالوا ما كان للعرب من حقوق ثم سموا انفسهم باسماء عربية والحقوا بالقبائل العربية وهؤلاء هم الموالى . وقد استطاع بعض أهل الطموح منهم ان ينالوا حظوة عند العرب (١٢) . وقد عقد كثير من الدهاقين الأيرانيين فى فارس اتفاقيات استسلام مع العرب الفاتحين ليحافظوا على أراضيهم وقلاعهم وامتيازاتهم الاقطاعية (١٣) .

وباختصار كان انتشار الاسلام فى ايران بطيئا ، وفى بعض الطبقات دون البعض ، اللهم الا فى خلافة عمر بن عبد العزيز حين ازداد اقبال هؤلاء على الدخول فى الاسلام فقد كانت سياسة عمر بن عبد العزيز تقوم على تغليب الفكرة الاسلامية على كل ما عداها وكان شعاره ان الله بعث محمدا هاديا ولم يبعثه جابيا ، فنشطت الحركة الاسلامية على كل ما سواها فى عهده القصير ولكن بعد وفاته عادت السياسة الأموية (١٤) الى ما كانت عليه من قبل من اصرار بعض

(١١) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٧٠

(١٢) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٧٠

(١٣) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ٧٤ ، ص ٧٥ ، الترجمة العربية : د . السباعى محمد السباعى .

(١٤) محمد الطيب النجار : الموالى فى العصر الأموى ص ٥٢ وما بعدها .

الولاة والقواد على اخذ الجزية ممن أسلم حفاظا على ميزانية الدولة لتتمكن من النهوض بأعبائها المالية كما لم يكونوا مقيمين فى الديوان ولم تفرض لهم الاعطيات ، فكانت تلك السياسة ، سياسة التفرقة (١٥) بين العرب والموالى وبالا على انتشار الاسلام وفى ذلك يقول بطروشوفسكى « فى العصر الأموى ٤١ هـ - ١٣٢ هـ كان انتشار الاسلام وامتداد نفوذه بطيئا وضعيفا فى ايران (١٦) » كما يؤكد ان عددا كبيرا من الزرادشتيين كانوا يعيشون فى ايران فى القرن الرابع الهجرى .

ومما أسهم فى نشر الاسلام فى ايران ، هجرة القبائل العربية وسكناها واستقرارها فى تلك الاقاليم الشرقية . لقد كانت مقاومة الايرانيين العنيفة للفتوح الاسلامية ، ثم الانتفاضات التى (١٧) تعثرت فيها مما جعل القادة والولاة يقررون استقرار بعض القبائل العربية فى خراسان وغيرها من النواحى الايرانية للتمكين من الفتح الاسلامى . وقد شهدت المنطقة هجرة كثير من القبائل العربية واستقرارها . وكانت تلك سياسة مرسومة معتمدة تهدف الى نشر الاسلام وتعريب المنطقة .

وقد ذكر البلاذرى ما يؤكد ذلك قائلا : « ثم ولى زياد بن أبى سفيان ، الربيع ابن زياد الحارثى سنة احدى وخمسين خراسان وحول معه من أهل المصرين زهاء خمسين الفا بعيالاتهم وأسكنهم دون النهر (١٨) » .

---

(١٥) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٣٧١

(١٦) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ٧٩ ، الترجمة العربية : د . السباعى محمد السباعى .

(١٧) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ٧٣ ، الترجمة العربية : د . السباعى محمد السباعى .

(١٨) البلاذرى : فتوح البلدان ص ٥٠٧

هذا النص يؤكد ما ذهبنا اليه من ان هجرة القبائل العربية وسكناها كانت سياسة مرسومة لصبغ المنطقة بالصبغة العربية الاسلامية ، خاصة أن تلك القبائل العربية قد اندمجت في الوسط الذى عاشت فيه فكانوا يلبسون السراويل التى يرتديها اهل خراسان (١٩) كما كانوا يشربون النبيذ ويحتفلون بعيد النيروز والمهرجان . بل تحدثوا الفارسية (٢٠) التى انتشرت حتى أنها كانت فى الكوفة والبصرة لغة يتكلمها الناس فى السوق كما يتكلمون العربية .

هذه القبائل لم تكن تعيش فى نطاق ضيق او فى منطقة محددة انما كانت تنطلق فى مناطق كثيرة متسعة ولم تكن تلك القبائل فى عزلة عن الفرس انما كانت تشارك فى كافة مظاهر الحياة والوان النشاط ، وصارت لهم املاك وضياع فى القرى . ودخلت نساء الموالى الى بيوت العرب . فلابد ان تلك القبائل كانت تؤثر وتتاثر ، وعلى ذلك فوجود تلك القبائل كان مما يعين على انتشار الاسلام بدرجة ما الى جانب الدعوة . اى أن انتشار الاسلام فى ايران اعتمد على الدعوة الى جانب هجرة القبائل العربية(٢١) .

وان كانت هجرة القبائل العربية المتتالية من العراق الى خراسان قد زادت من قوة العنصر العربى فى بلاد العجم فان ذلك لم يصل الى الحد الذى يجعل اعداد العرب تتناسب مع اعداد العجم السكان الأصليين .

ففى أواخر القرن الأول الهجرى لم تتجاوز اعداد العرب فى تلك المناطق مائتى الف(٢٢) . ولو اخذنا برواية البلاذرى الذى ذكر انه

---

(١٩) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٦٨

(٢٠) المصدر السابق ص ٦٨ ٤

(٢١) بطروشوفسكي : الاسلام فى ايران ص ٧٦ — ٧٧ . الترجمة العربية د. السباعى محمد السباعى .

(٢٢) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٦٨ .

البلاذرى : جـ ٣ ص ٥٢٠ .

كانت فى خراسان وفى خلافة سليمان بن عبد الملك (٩٦ ـ ٩٩ هـ) يومذاك من مقاتلة البصرة أربعون الفا ، ومن مقاتلة الكوفة نحو سبعة آلاف لكان عـدد الجند العرب قريبا من خمسين الفا ، ولم يكن جميع العرب الموجودين ليزيد عن أربعة اضعاف هـذا الرقم . وهـذا ليس بعدد يتناسب مع سكان المنطقة الايرانيين .

ولو اضفنا الى ذلك ان الحروب لم تنقطع ، كانت تبيد كثيرا من العـرب فتتناقص اعدادهم ، ثم العداوات السـياسية بين العرب والتى استغرقتهم وبعثرت جهودهم بعد ان صاروا شيعا واحزابا متناحرة فى محيط يتربص بهم الدوائر فقد كان كثير من سـكان المناطق الداخلية قد حدودوا موقفهم من الدين الجـديد اذ صالحوا على الجزية وتربصـوا بالمسـلمين الفرص(٢٣) وذلك مثل ما حـدث فى اصطخر ، حين ثار الفرس وانقضوا على الحامية العربية وقتلوها رغم أنه تم توقيع اتفاقية استسلام مع العرب سـنة ٢٨ هـ .

فقلة اعداد العرب فى الهجرات الأولى أيام الفتح فى بادىء الأمر ثم انقطاع الهجرات بعد ذلك وتناقص اعداد العرب بسبب الانتفاضات والثورات ، والحروب لو وضعنا كل ذلك فى الاعتبار لأدركنا الى أى حد كانت صعوبة تلك الأقاليم الايرانية فالشـعور القومى والتقاليد الساسانية بما لها من عمق ورسوخ كانت عقبة أمام تعريب الهضبة الايرانية وادخالها فى الاسـلام .

ورغم أن اللغة العربية سيطرت وانتشرت فى ايران(٢٤) ، الا ان الحضـارة والثقافة الايرانية لم تمح من ايران بل اثرت فى العـرب . لم تمض مائة سـنة على الفتح العربى لايران حتى ظهرت ترجمـات باللغة العربية للعديد من المؤلفات الفارسية .

---

(٢٣) شكرى فيصل : المجتمعات الاسلامية ص ١٩٠ .

نزار الحديثى : العـراق فى التاريخ ص ٣١٩ . فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٧٤ ، بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ٧٣ .

ورغم ان بلاد الفرس صارت جزءا من دار الإسلام الا ان حركة التعريب فيها لم تكن ناجحة بسبب ما صادفها من عوائق، ولم يتحقق صبغها بالصبغة الإسلامية العربية كما تحقق فى الشام والعراق ومصر والمغرب. ولم يتم الاندماج بين الفرس والعرب بل ظل هناك انقسام موجود فى جميع نواحى الحياة الفكرية والاجتماعية وتبلور فى صورة نزاع بين التراثين العربى والفارسى ونمى واشتد فى القرن الثالث الهجرى فى صورة الحركة الشعوبية تلك الحركة التى تنطوى على وجود ايرانيين مناهضين للحكم العربى ، مقدسين للثقافة والحضارة الايرانية(٢٥) .

ويذهب بعض الباحثين الى ان اسلام من أسلم من الفرس لم يكن عن ايمان بالعقيدة بقدر ما كان لأسباب ودوافع اخرى(٢٦) . فبعد معركة نهاوند الفاصلة سنة ٢١ هـ والتى اطلق عليها فتح الفتوح لأنها أجهزت على قوة الفرس نهائيا(٢٧) ، كما تم بمقتضاها تحرير العراق العربى بحدوده الجغرافية والبشرية ، ففتحت بذلك ابواب الهضبة الايرانية امام الاسلام لينتشر فيها .

وهنا تداعى الفرس بعد الهزيمة استجابة لطلب الموبذ موبذان الذى بين لهم عجزهم عن مقاومة الجيوش العربية وانه يرى ان يظهروا دخولهم

---

(٢٤) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ٧٧ . الترجمة العربية د. السباعى محمد السباعى .

(٢٥) المصدر السابق ص ٧٨ .

(٢٦) بارتولد : الحضارة الاسلامية ص ٦٥ ، الطبيب النجار : الدولة الأموية ص ٢١٢ .

(٢٧) الدينورى : الاخبار الطوال ص ١٣٣ . الطبرى : الأمم والملوك جـ ٤ ص ١١٤ وما بعدها .

بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ٧٣ . الترجمة العربية د. السباعى محمد السباعى .

فى هـذا الدين وان يعيدوا تنظيم نشاطهم ويكون لهم شان معه فيما بعد ، وهكذا شكلت هـذه البداية دخول الفرس فى الاسـلام(٢٨) ٠

كانت المقاومة الفارسية فى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى قد اتضحت فى خراسان وولايات ايران الشمالية على هيئـة ثورات ضد العروبة والاسـلام وكان الفرس يهدفون الى اعادة تشكيل الأوضاع والنظم والروح الداخلية للثقـافة فى الدولة الاسـلامية على غرار النظم والقيم الساسانية التى كانت تمثل فى نظرهم ذروة الحكمـة السياسية(٢٩) ٠ ويمكن القول انه ظل لدى الفـرس تحد دينى فكرى اجتماعى للعـرب المسـلمين ٠ كما ان المؤثرات الساسانية التى كانت قد تسللت الى الفكر الاسـلامى ظلت غريبة على كيانه اذ ان بعض الاتجاهات الفكرية التى تنطوى عليها العناصر الايرانية كانت تتعارض والتعاليم الاسـلامية وقد ذكر الاصطخرى المتوفى فى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى انه وجـد فى بعض نواحى خراسـان « قوم يظهـرون الاسـلام وليسـوا بالمسـلمين »(٣٠) ٠

وهكذا كان امرا طبيعيا ان يقوم هؤلاء الفرس المسلمون بمحاربة السـيادة العربية ،مستندين الى الاسلام أى انهم سيضربون العروبة بالاسلام ومن خلاله وذلك حين يعتنقون بحماس بالغ مذهب التشـيع ٠ فنزعاتهم القوميـة ستدفعهم وستغلب عليهم تحت سـتار الدعوة لآل رسـول الله ﷺ(٣١) ويعبر احـد الباحثين المحـدثين عن تلك الحقيقـة قائلا : « وما حركات الموالى ومساندتهم للثورات العلوية الا مظهرا من مظاهر ضرب السلطان العربى والدين الاسلامى فقد ساندوا أول الأمر اية حركة

---

(٢٨) نزار الحديثى : العراق فى التاريخ ص ٣١٩ ٠

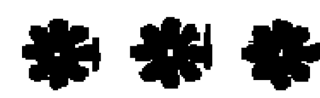
(٢٩) جب : دراسات فى حضارة الاسلام ص ٨٨ ٠

(٣٠) المسالك والممالك ص ١٥٣ (فى ذكر خراسان) ٠

(٣١) حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام جـ ٢ ص ١٤ ـ ١٥ ٠

يمكن الاعتماد عليها فى تحقيق أهدافهم(٣٢) انضموا الى جانب الخوارج منذ عهد على فقد كان فى طفوفهم عدد كبير منهم فى موقعة النهروان(٣٣) وانضموا الى عبد الله بن الزبير(٣٤) ثم انضموا بعد ذلك الى حركة المختار الثقفى ، وهذا يفسر لنا انتشار مذهب التشيع فى الهضبة الايرانية انتشارا واسعا منذ وقت مبكر ، ثم قاموا باسمه بالعمل الحاسم فى اسقاط الدولة العربية(٣٥) الأموية ٠

ويتحدث الاصطخرى يصف اقليم فارس قائلا : واما بيوت نيرانها فانها لا تخلو ناحية ولا مدينة بفارس ، الا القليل ، من بيوت النيران ، والمجوس اكثر ملل اهل الكتاب بها »(٣٦) ثم يتناول بالوصف مدنها ونواحيها بلدة ومن استعراضه هذا نجد ان اكثر من نصف مدنها ليس بها منبر(٣٧) أى ليس بها مسجد ٠ ويتناول اقليم الجبال قائلا : « فيها الخرمية وكان منها بابك وفى قراهم مساجد وهم يقراون القرآن غير انه يقال انهم لا يدينون فى الباطن بشىء الا الاباحة »(٣٨) ٠



التشيع ودور العناصر الايرانية فيه

نشأة حزب الشيعة :

كان فريق من الباحثين من رجال القرن التاسع عشر الميلادى يتعقدون ان الايرانيين أوجدوا مذهب التشيع فى الاسلام وأظهروه كمذهب دينى ٠ وان التشيع كان تعبيرا وتفسيرا للاسلام من وجهة النظر الايرانية أو كان

---

(٣٢) اليوزبكى : أهل الذمة فى العراق ص ٣١٠ ٠
(٣٤) المصدر السابق ٠
(٣٥) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٧٣ ٠
(٣٦) الاصطخرى : المسالك والممالك ص ٦٨ ٠
(٣٧) المصدر السابق ص ٦٧ ـ ٧١ ٠
(٣٨) المسالك والممالك ص ١٢٠ ٠

رد الفعل للروح الايرانية في مواجهة العرب (كارادوفو فى كتاب ـ دوزى) .

ومن الناحية التاريخية فان الفرضية القائلة بالمنشأ الايرانى للتشيع فرضية غير صحيحة . يؤكد بطروشوفسكى تلك الحقيقة .

ونحن نتفق مع بطروشوفسكى فى ذلك فمن المؤكد ان التشيع نشأ اولا بين العرب فى البيئة العربية ، وفى قلب الجزيرة العربية بل فى عاصمة الدولة الاسلامية الأولى فى المدينة المنورة . ومع أن الشيعة الأوائل كانوا جميعــا من العرب الا انه قد انضم اليهم والتحق بهم خلال العصر الأموى كثير من الموالى بخاصة فى العراق وايران ، وبذل الموالى جهدهم للتخلص من وضعهم الاجتماعى والاقتصادى الحقير بالنسبة للعرب وتبعيتهم الذليلة لهم حتى ينالوا حقوقهم كاملة مثلما كان للعرب ، وكان الشـيعة يبشرون بالوصـول الى هـذا الهدف(٣٩) .

اختلف الكتاب والباحثون العرب فى بدء التشيع لعلى بن ابى طالب فمنهم من يرى أن التشـيع كان بعد وفاة الرسـول ﷺ(٤٠) ، وذهب البعض الآخر الى أن الفكرة تكونت يوم مصرع عثمان بن عفان ، ورأى فريق ثالث ان التشيع قد ظهر زمن فتنة طلحة والزبير فى البصرة بالعراق ، وهناك فريق رابع من الشيعة الامامية يؤكدون ان بذرة التشيع كانت فى مكـة حين أمر الله تعـالى رسـوله أن ينذر عشـيرته الأقربين ، فجمع بنى هاشـم وأنذرهم ثم قال : « ايكم يؤازرنى ليكون أخى ووارثى ووزيرى وخليفتى فيكم من بعدى ؟ فلم يجبه أحد غير على بن ابى طالب ، فأعلن الرسول ﷺ انه أخوه ووارثه ووزيره وخليفته »(٤١) .

---

(٣٩) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ٩٣ . الترجمة العربية د. السباعى محمد السباعى .

(٤٠) احمد العبادى : فى التاريخ العباسى والفاطمى ص ٢١٩ .

(٤١) الخربوطلى : غروب الخلافة الاسـلامية ص ٣٩ نقـلا عن ابن هشـام .

ونميل الى الرأى القائل بان نواة حزب الشيعة نشأت عقب وفاة النبى ﷺ فقد رأى بعض الصحابة ان على بن ابى طالب أولى الناس بالخلافة باعتبـاره اقرب بنى هاشـم الى النبى ﷺ الى جانب سبقه الى الاسلام وجهاده فيه(٤٢) . غير ان اجتماع السقيفة انتهى باختيار ابى بكر الذى عهد الى عمر بن الخطاب من بعده . ثم اوصى عمر الى الستة أصحاب بالشـورى وانتهى الأمر بتولية عثمان رضى الله عنـه . فكان فوز عثمان دون على بن ابى طالب انتصارا لبنى امية على بنى هاشم . وبدأ منـذ ذلك الحين حكم بنى امية للدولة الاسـلامية وكانت خلافة على مرحلة انتقال بين الحكم الأموى المستتر وراء خلافة عثمان ، وبين الخلافة الأموية فى دمشق والتى اسسها معاوية بن ابى سفيان(٤٣) .

لذلك كان مقتل عثمان رضى الله عنه مما اثار بنى امية وعلى رأسهم معاوية بن ابى سفيان وضايقهم الى ابعد حد ممكن اذ خشوا ان تظل الخلافة والحكم والسـلطة فى يد بنى هاشم دونهم . وظل موقف معاوية من خلافة على المعارض باسم الثأر لعثمان حتى انتهى الأمر بقيام الدولة الأموية والبيعة لمعاوية سنة ٤١ هـ وهو عام الجماعة فجعلوا الخلافة التى تقوم على البيعة والشورى ملكا وراثيا .

والواقع ان العداء بين بنى هاشم وبنى امية ترجع جذوره الى العصر الجاهلى(٤٤) اذ تنافس البيتان القرشيان على الس يادة فى مكة على المناصب الكبرى من سقاية ورفادة وسدانة ، ثم كانت النبوة فى بنى هاشم فزادتهم ذلك مجدا وشرفا ، وتزعم ابو سفيان زعيم البيت الأموى لواء مناهضة الدعوة الاسـلامية ، ولم يعتنق الاسـلام الا عند الفتح . وقد حاول

---

(٤٢) الطبرى : الأمم والملوك . احداث سنة احدى عشر . ابن اعثم الكوفى ، الفتوح مجلد ١ ص ١٢ ــ ١٤ .

(٤٣) الخربوطلى : تاريخ العراق فى ظل الحكم الأموى ص ٩ .

(٤٤) أحمد العبادى : فى التاريخ العباسى والفاطمى ص ٢١٩ .

بنو امية ان يكون لهم من النفوذ ما يضمن لهم مكانة مرموقة فى الاسلام وهكذا سيقوم النزاع بين الحزب الاموى والحزب الهاشمى .

والشيعة يرون ان على بن ابى طالب وابناءه احق بالخلافة ممن سواهم(٤٥) ولا ينتهى بهم الأمر عند تلك الرؤية او ذلك الراى فقط انه يدفعهم ذلك للقيام بحركات ثورية يخرجون فيها على الدولة وتاريخهم بين وثبة واستعداد لأخرى . والخلفاء يراقبونهم ليل نهار ، وينكلون بهم اشد التنكيل فلا يرجع الشيعة عن مطلبهم ولا يغير الخلفاء سياستهم(٤٦) .

وفى خضم هذا النزاع الأموى الهاشمى انقسم العالم الاسلامى الى معسكرين شيعة ، وسنة . وكان لهذا الانشقاق حول مسالة ولاية الحكم أسوأ الأثر وأعظم الخطر فى تاريخ الدولة الاسلامية . ذلك لأن السبئيه استطاعوا النيل من الاسلام والمسلمين وحققو اغراضهم من خلال تلك الثغرة .

ظهر العداء بين الفريقين فى عهد عثمان ، وسعدت الشيعة لفترة قصيرة هى خلافة على وابنه الحسن ، وسرعان ما خابت امالهم بقيام الخلافة الأموية فاعتبروا عام الجماعة ، عام فرقة وقهر وغلبة والعام الذى تحولت فيه الامامة ملكا كسرويا والخلافة غصبا قيصريا(٤٧) .

وكرهت الشيعة معاوية فهم يرون انه لم ينتخب انتخابا عاما وان بيعته بعد صفين لم يشترك فيها اهل الحل والعقد من المسلمين بل انتخبه اهل الشام بعد صدور حكم الحكمين(٤٨) ، والواقع ان الحزب المناصر

---

(٤٥) حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام السياسى .
(٤٦) احمد امين : ضحى الاسلام ج ٣ ص ٢٧٧ .
(٤٧) الجاحظ : رسالة براية فى معاوية والأمويين ص ١٤ .
الخربوطلى : غروب الخلافة ص ٦٨ .
(٤٨) الشيخ محمد الخضرى : الأمم الاسلامية ج ٢ ، ص ١٥٣ .

لآل البيت قد شايع العلويين فى عهد الخلفاء ابى بكر وعمر وعثمان ايد حقهم فى الخلافة ملتزما الهدوء والسكينة ودون الدخول فى اى نزاع . الا انه بعد مقتل على صار الأمر غير ذلك اذ اخذ الحزب فى معارضة من تولى الحكم من غير العلويين • لقد ندد الشيعة بالخلفاء واعتبروهم مغتصبين للحكم •

- تطور حزب الشيعة (المخطط اليهودى) :

منذ ظهور الاسلام واليهودية تعاديه • لما كان لانتصار الدعوه الاسلامية وسيطرتها على شبه الجزيرة العربية واندحار الكفار والمشركين وارتفاع راية الاسلام واتساع دولته •

ورأى كل من اليهود فى شبه الجزيرة العربية والمجوس فى ايران أنه لا سبيل للقضاء على الاسلام ودولته ، ويئسوا من احراز نصر صريح عليه فى حربهم له وجها لوجه • فما كان أمامهم وهم الحاقدون عليه الا أن يكيدوا للاسلام كيدا ويمكروا به مكرا ، ادعوا الاسلام كذبا ودخلوا قلعته مع جنوده خلسة ، ادخلوا فى الاسلام ما ليس منه والصقوا برجالاته ما لم يكن فيهم ، أيدى خبيثة عملت على ايجاد الخلاف التوسيع شقته بين المسلمين •

وأول دس دسه اليهود فى الشريعة الاسلامية كان باسم الاسلام كى يسهل ايقاع المسلمين فى شراكهم • وكان يتزعم هؤلاء الماكرين الجاقدين على الاسلام عبد الله بن سبأ وهو يهودى من اليمن تظاهر هو واعوانه بالاسلام حتى يمكنهم طعنه من الداخل طعنه قاتلة • فخطط هو ويهود صنعاء خطة ذهب اثرها هو ورفاقه الى المدينة عاصمة الدولة زمن عثمان رضى الله عنه تظاهروا بحب على وتشيعوا مظهرين له الولاء وهو منهم براء • وتناول بطروشوفسكى عبد الله بن سبأ قائلا : « كان عبد الله ابن سبأ مؤسس التشيع وكان يدعو لآرائه وقد قرأ العديد من الكتب فى اليهودية والمسيحية والاسلام وكان يحب المناقشات الدينية • وكان يقول

ان لكل نبي وصي فكما اختار موسى هارون وصيا له فقد اختار محمد ﷺ وصيا له »(٤٩) .

وابن سبأ هو واضع فكرة رجعة النبى ﷺ ايضا . وقد بنى هـذه النظرية او الفكرة على بعض آيات القرآن . فكان يقول كما ان عيسى يجب ان يرجع ، فان محمد ﷺ لابد له من رجعة كذلك . حتى ان فلهوزن يقول ان أصل الرجعـة عند الشيعة الغلاة اقترن بأصل رجعـة او اعادة محمد ﷺ فى صورة على وحلول روح على فى الأئمة من بعده .

وكان عبد الله بن سبأ رأس الغلاة من الشيعة فلم يكتفى باعلان حقوق على بل اضفى عليه مقام الألوهية (٥٠) .

واخذت هذه الفئة تنشر بين المسلمين عقائد تنافى عقائد الاسلام(٥١) ولا تتفق مع هـذه الدعوة السـمحة في شيء . وان كانت هـذه الفرقة من بين ابنـاء المسلمين اسما ، الا انها تعمل على تدمير الاسلام والأضرار به والنيل منه . وقد تبرأ منهم علي في حياته وعذبهم (٥٢) ، وابغضهم بنوه من بعده وبمرور الزمن غابت تلك الحقيقة عن المسلمين . وبذلك نجحت اليهودية المـاكرة المتحالفة مع المجوسية فى ضرب العقائد الاسـلامية وافسـادها ببعض الأفكار اليهودية (٥٣) والمجوسية .

---

(٤٩) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ٨٥ . الترجمة العربية د. السباعى محمد السباعى .

(٥٠) الطبرى : الأمم والملوك حوادث سنة ٣٥ هـ .

(٥١) ابن قتيبة : المعارف ص ٦٢٢ ، ابن عبد ربه : العقد الفريد جـ ٢ ص ٤٠٤

(٥٢) المصدرين السابقين ، البغدادى : الفرق بين الفـرق ص ٢٣٣ .

(٥٣) احسان الهى ظهير : الشيعة والسنة ص ٣٠ .
ابو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية جـ ١ ص ٤٠ .

ويتنـاول البغدادى السبئية بقوله : السبئية اظهروا بدعتهم فى زمان على رضى الله عنه فقال بعضهم لعلى : « انت الاله فاحرق على قوما منهم ونفى ابن سـبأ الى ساباط المدائن وهذه الفرقة ليست من فرق المسـلمين لتسميتهم عليا الها » (٥٤) وهم بذلك انما ادخلوا مبدأ الحلول على الاسـلام (٥٥) « اى حلول روح الاله فى على » •

وعبد الله بن سـبأ اظهر الاسـلام واخذ يجوب العالم الاسـلامى ناشرا آراءه ومن اهم اقواله رجعة النبى ، فكان يقول العجب ممن يزعم ان عيسى يرجع ويكذب برجوع محمد (٥٦) ويؤكد احمد امين انه اخذ عن المزدكية •

ويرى جولد تسيهر ان فكرة الرجعة ليست من وضع الشيعة أو من عقائدهم التى اختصوا بهـا ويرجح أنها تسربت الى الاسـلام عن طريق المؤثرات اليهودية فعند اليهود والنصـارى أن النبى ايليـا قد رفع الى السماء وانه لابد ان يعود الى الأرض فى آخر الزمان لاقامة دعائم الحق والعـدل • وايليـا هو الأنموذج الأول لأئمة الشيعة المختفين الغائبين الذين سيعودون يوما كمهديين منقذين للعالم (٥٧) • وفى ذلك يقول بطروشوفسكى ان اصـل فكـرة الرجعة (رجعة الأنبياء) ظهر لأول مرة بين اليهود

---

(٥٤) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢١
الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٧٤
(٥٥) البغـدادى : الفرق بين الفـق ص ٢٥٥ • ابن خلـدون : المقـدمة ص ١٩٨
(٥٦) الطبرى : الأمم والملوك جـ ٤ ص ٣٤٠
الزركلى : الأعلام المجلـد الرابع ص ٨٨ ، احمد امين : فجـر الاسـلام ص ١١٠
(٥٧) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ٢١٥

اتبـاع «التوراة (الاعتقاد برجعة اليأس واخنوخ) ثم انتقل منها الى المسـيحية (٥٨) ٠

ومما يؤكد التحالف اليهودى المجوسى ضد الاسلام ان فكرة الرجعة هذه يقول بها ايضا الفرس فقد ظهرت عدة زندقات وبعد قمع الفتن التى اشعلت نيرانهـا هـذه العقائد ، علقت مثل هذه الأمال على عودة اصحابها فى المستقبل فاشياع « بهافريد » وهو احـد الذين حاولوا القيـام بثورة زرادشتية لمناهضة الاسـلام اعتقدوا بعد موته انه رفع الى السـماء وانه سـيرجع يوما للانتقام من اعـدائه ، ويمثل هـذا القول آمن اعـوان المقنع (٥٨) وهكـذا ٠

وذكر الطبرى أن عبد الله بن سـبأ لقى اباذر فى الشـام وحرضـه على معاوية بقوله المـال مال الله ، الا ان كل شىء لله ، ويريد به اجتماعه وادخاره دون المسلمين ثم اتى عبد الله بن سـبأ الى أبى الدرداء فلما سـمع هذا حديثه قال متسائلا : من انت ؟ أظنك والله يهوديا (٦٠) ٠

اخـذ ابن سـبأ يتنقل بين الأمصـار والبلدان الاسلامية محرضا على أمير المؤمنين عثمان رضى الله عنه هو وصحبه سـاعيا بالفتنة والفسـاد والاغراء على خليفة المسلمين ولقد اجمع المؤرخون ان عبد الله بن سبأ هـو الذى اشعل نار الفتنة والعصيان (٦١) ضد عثمان وولاته ليمزق وحدة

---

(٥٨) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ٨٧ ٠ الترجمة العربية د ٠ السـباعى محمد السباعى ٠

(٥٩) جولدتسيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ٢١٦

(٦٠) الطبرى : الأمم والملوك جـ ٥ ص ٩٠

(٦١) المصدر السـابق جـ ٤ ص ٣٤٠ على ابراهيم حسن : التاريخ الاسـلامى العـام ص ٢٥٢

احسـان الهى ظهير : الشيعة والسنة ص ٣١ ابو أهرة : تاريخ المذاهب الاسـلامية جـ ١ ص ٤١

المسلمين ويفرق جمعهم مستترا بستار التشيع لعلى وابنائه ع بحسب مخطط يهودى مجوسى • وقد صادفت دعوة ابن سبأ ضد عثمان (رض) خصبا في البصرة ولكن والى عثمان عليها عبد الله بن عامر طرده منها ، فرحل الى الكوفة وهناك ظهر استياء الناس من عثمان فطرد منها ايضا فسار الى الشام محرضا على عثمان وولاته ولقى ابا ذر الغفارى الذى كان من المعارضين لسياسة الخليفة واخيرا ذهب الى مصر (٦٢) ينشر دعوته وبثقت مسمومة وكان يتبادل الكتب والرسل واستغل سخط المصريين على عبد الله بن سعد بن ابى السرح والى عثمان عليهم فكان لابن سبأ الدور الأكبر في اشعال نار الفتنة التى قتل فيها عثمان رضى الله عنه • فكان يقول ان لكل نبى وصى وخليفة ، فوصى رسول الله وخليفته ليس الا على ؓ وان الأمة ظلمت عليا وغصبت حقه في الخلافة والولاية ويلزم الآن على الجميع مناصرته ومعاضدته وخلع طاعة عثمان وبيعته فتأثر به الكثيرون وخرجوا على الخليفة عثمان (٦٣) •

ويؤكد ابن حزم ان الشيعة اخذت من الفكر اليهودى وتأثرت به فيقول : « صار هؤلاء في سبيل اليهود القائلين ان الياس عليه السلام وفنحاس بن اليعازار ابن هارون عليه السلام احياء الى اليوم وسلك هذا السبيل بعض الصوفية فزعموا ان الخضر والياس عليهما السلام حيان الى اليوم (٦٤) •

ولما قتل على زعم ابن سبأ ان المقتول لم يكن عليا وانما كان شيطانا تصور في صورته وان عليا صعد الى السماء مثل عيسى بن مريم عليه السلام وانه سينزل الى الدنيا • وزعمت السبئية أن عليا في السحاب

---

(٦٢) ابن العربى : العواصم من القواصم ص ١١٥

(٦٣) احسان الهى : الشيعة والسنة ص ٢٤ ، « تاريخ شيعى » « روضة الصفا » جـ ٢ ، ص ٢٩٢

(٦٤) ابن حزم : الفصل في الملل والإهواء والنحل المجلد ٣ ص ١٨٠

وان الرعد صوته والبرق سوطه وهم حين يسمعون الرعد يقولون « عليك السلام يا امير المؤمنين » (٦٥) .

وعبد الله بن سبأ اول من أشهر القول بغرض امامة علي واظهر البراءة من أعدائه وكان يقول في علي ما كان يقوله وهو على يهوديته في يوشع بن نون بعد موسى ، لذلك قيل ان الرفض ماخوذ عن اليهودية ولما بلغه نعي علي كذب ذلك وقال : « لو جئتنا بدماغه في سبعين صرة وأقمت على قتله سبعين عدلا لعلمنا انه لم يمت ولم يقتل ولا يموت حتى يملك الأرض (٦٦) ويملأها عدلا كما ملئت جورا .

ومن المؤثرات اليهودية في عقائد الشيعة « الوصية » فقد نشر ابن سبأ في الناس انه وجد في التوراة ان لكل نبي وصي وان عليا وصي محمد (٦٧) وأنه خير الأوصياء كما ان محمد خير الأنبياء . وعقيدة الوصاية والولاية لم يأت بها القرآن ولا السنة الصحيحة الثابتة بل اختلقها اليهود من وصاية يوشة بن نون لموسى ونشروها بين المسلمين باسم وصاية علي لرسول الله صلى الله عليه وسلم وابن سبأ اول من اشهر القول بغرض امامة علي ويقول النوبختي ان عبد الله بن سبأ كان يهوديا فاسلم وكان يقول على يهوديته في يوشع بن نون ، بعد موسى عليه السلام بهذه المقالة فقال في اسلامه بعد وفاة النبي ﷺ بمثل ذلك (٦٨) . ويقول الشهرستاني هو اول من اظهر القول بالنص بامامة علي رضي

---

(٦٥) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢٣٣ وما بعدها .

(٦٦) النوبختي : فرق الشيعة ص ٤٣ وما بعدها ـ ابو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ج ١ ص ٤٢ ـ الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٧٤

(٦٧) الطبري : الامم والملوك ج ٤ ص ٣٤٠

(٦٨) النوبختي : فرق الشيعة ص ٤٤ وما بعدها .

الله عنه ومنه تشعبت أصناف الغلاة (٦٩) مما يؤكد العلاقة الوثيقة بين اليهودية والسبئية الرافضة .

والامام عندهم معصوم بل جعلوا ائمتهم فوق البشر وفوق الأنبياء والرسل ، بل آلهة يعلمون أعمار الناس واجالهم ولا تخفى عليهم خافية ، ويملكون الدنيا كلها ، ويغلبون على جميع الخلق ويرتعد الكون من هيبتهم وشدة بأسهم يدين لهم الملائكة كما دان لهم الأنبياء والرسل ولايضاحهم أحد (٧٠) . وقد ساق الباحث كثيرا من النصوص التى وردت فى بعض كتب الفقه والتفسير الشيعى مما يؤكد ويوضح مدى خروجهم على الفكر الاسلامى الصحيح . فيروى عن الكلينى كبير الشيعة ومحدثهم فى صحيحه « الكافى » تحت باب ان الأئمة اذا شاءوا ان يعلموا علموا « عن جعفر أنه قال ان الامام اذا شاء ان يعلم علم » اذ ذكر الباحث ان ذلك النص من كتاب الكافى فى الأصول ، كتاب الحجة ص ٢٥٨ جـ١ طبعة طهران (٧١) ولهم فى الامامة آراء متطرفة (٧٢) .

وعندهم ان الامامة ليست من المصالح العامة التى تفوض الى نظر الأمة ويتعين القائم بتعيينهم ، بل هى ركن الدين وقاعدة الاسلام ولا يجوز لنبى اغفالها ولا تفويضها الى الأمة بل يجب عليه تعيين الامام لهم ، ويكون معصوما من الكبائر والصغائر ، وان عليا رضى الله عنه هو الذى عينه صلوات الله عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم ولا يعرفها جهابذة السنة ، بل اكثرها موضوع

---

(٦٩) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ١٩٧٤

(٧٠) احسان الهى ظهير : الشيعة والسنة ص ٦٥ وما بعدها .

(٧١) المصدر السابق عن الكلينى : الكافى ، كتاب الحجة ص ٢٣٣ جـ ١ طبعة طهران .

(٧٢) المصدر السابق . ويرجع الى كتب الملل والنحل والمذاهب .

(٧٣) ابن خلدون : المقدمة ص ١٩٧.

أو مطعون فى طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة (٧٤) وتنقسم هذه النصوص عندهم الى جلى وخفى ، والجلى مثل قوله من كنت مولاه فعلى مولاه .

وروى صاحب العقد الفريد (٧٥) عن الشعبى أنه قال لمالك ابن معاوية أحذرك الأهواء المضلة وشرها الرافضة فانها يهود هذه الأمة يبغضون الاسلام كما يبغض اليهود النصرانية . ولم يدخلوه رغبة ولا رهبة من الله ولكن مقتا بأهل الاسلام وبغيا عليهم ، وقد احرقهم على بن ابى طالب ونفاهم الى البلدان منهم : عبد الله بن سبأ وعبد الله بن سباب ، نفاه الى الجازر (٧٦) ، وأبو الكروس .

واورد ابن عبد ربه مقارنة بين اليهود والرافضة توضح مدى التشابه بين الفئتين فى الفكر والعقيدة فيقول (٧٧) : « قالت اليهود لا يكون الملك الا فى آل داود ، وقالت الرافضة لا يكون الملك الا فى آل على بن أبى طالب .

وقالت اليهود لا يكون جهاد فى سبيل الله حتى يخرج المسيح المنتظر وينادى مناد من السماء . وقالت الرافضة لا جهاد فى سبيل الله حتى يخرج المهدى وينزل سبب من السماء » .

واليهود يؤخرون صلاة المغرب حتى تشتبك النجوم ، وكذلك الرافضة واليهود لا ترى الطلاق الثلاث شيئا وكذا الرافضة .

---

(٧٤) ابن خلدون المقدمة ص ١٩٦ - ١٩٧ ، أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٦٧ .

(٧٥) ابن عبد ربه جـ ٢ ص ٤٠٩

(٧٦) الجازر : قرية من نواحى النهراوان قرب المداعن . عن العقد الفريد جـ ٤ ص ٤٠٩ . ياقوت : معجم البلدان جـ ٢ ص ٩٤

(٧٧) ابن عبد ربه : العقد الفريد جـ ٢ ص ٤٠٩ وما بعدها .

واليهود لا ترى على النساء عدة وكذلك الرافضة .

واليهود تستحل دم كل مسلم ، وكذلك الرافضة .

واليهود حرفوا التوراه وكذلك الرافضة حرفوا القرآن .

واليهود تبغض جبريل وتقول هو عدونا من الملائكة ، وكذلك الرافضة تقول غلط جبريل فى الوحي الي محمد بترك على ابن أبى طالب .

واليهود لا تاكل لحم الجزور ، وكذلك الرافضة .

* قولهم فى القرآن الكريم :

الشيعة الامامية لا يعتقدون بهذا القرآن الكريم الموجود بأيدى الناس والمحفوظ من الله تعالى حيث يقول « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » (٧٨) والشيعة يخالفون جميع الفرق والمذاهب الاسلامية فى ذلك . فيروى المحدث الشيعى الكبير الكلينى فى كتابه « الكافى فى الأصول » ان القرآن الذى جاء به جبريل عليه السلام الى محمد صلى الله عليه وسلم سبعة عشر الف آية (٧٩) بينما ان المعروف ان آيات القرآن لا تتجاوز ستة آلاف آية الا قليلا . ومعنى هذا ان الشيعة فقد عندهم ثلثا القرآن .

ويذكر الكلينى وغيره من علماء الشيعة أن لديهم ما يسمى مصحف فاطمة وان فيه مثل القرآن الكريم ثلاث مرات ليس فيه حرف واحد من قرآننا هذا (٨٠) .

---

(٧٨) سورة الحجرات آية ٩

(٧٩) الكلينى : الكافى فى الأصول ، كتاب فضل القرآن باب النوادر جـ ٢ ص ٦٣٤ ، مطبعة طهران سنة ١٣٨١ هـ .

(٨٠) الكلينى : الكافى فى الأصول ، كتاب الحجة باب ذكر الصحيفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة ص ٢٣٩ ــ ٢٤١ جـ ١ طهران . احسان الهى ظهير الشيعة والسنة ص ٨١

يروى العالم الشيعى الشهير الملقب بالصدوق ابن بابويه القمى فى كتابه « حدثنا محمد بن عمر الحافظ البغدادى قال حدثنا عبد الله ابن بشر قال حدثنا الاجلح عن ابن الزبير عن جابر قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول « يجئ يوم القيامة ثلاثة يشكون : المصحف والمسجد والعترة ، يقول المصحف : يا رب حرفونى ومزقونى » (٨١) .

وهم يتهمون الخلفاء الأول وصحابة رسول الله ﷺ رضوان الله عليهم بأنهم قاموا بتحريف القرآن وتبديله لأغراض فى نفوسهم منها اخفاء أمر ولاية على رضى الله عنه ، وأن القرآن الصحيح احتفظ به على ولن يخرج الى الناس ولن يظهر الا مع الامام المنتظر (٨٢) .

وقد اورد بعض الباحثين السنة كثيرا من الآيات التى حرفها الشيعة وقارنها بالآيات الصحيحة كما وردت فى القرآن الكريم ولا يتسع المجال لذكرها هنا . وهى موجودة فى كتب علماء الشيعة أمثال : ابن بابويه القمى فى كتابه الخصال مطبوع فى طهران سنة ١٣٠٢ هـ وكتاب تفسير القمى وكذلك ما كتبه العالم الشهير محمد بن يعقوب الكلينى . والشيخ الطوسى الملقب بشيخ الطائفة ، وله كتاب التبيان . ومن علماء الشيعة الميرزا النورى الطبرسى وله كتاب فصل الخطاب فى اثبات تحريف كتاب رب الارباب » .

ذلك قولهم فى كتاب الله المنزل على رسوله ﷺ والذى « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » (٨٣) . وقال

(٨١) ابن بابويه القمى : كتاب الخصال ص ٨٣ ايران سنة ١٣٠٢ هـ .

احسان الهى ظهير : الشيعة والسنة ص ٨٤ ، ابن العربى : العواصم من القواصم ص ٦٩ - ٧٠ .

(٨٢) المصدر السابق ص ٨٥ .

(٨٣) سورة فصلت آية ٤٢ .

تعالى : « ذلك الكتاب لا ريب فيه »(٨٤) ودعوى الشيعة بتحريف القرآن لها اهدافها ومراميها لهدم ذلك الدين والتشكيك فيه وعدم التقيد بأحكامه والخروج عن حدود الشرع وفى كل ذلك هدم للكيان الاسلامى الذى يحقدون عليه ويعملون على تقويضه والذى هو بالتالى الأساس الأول الذى قامت عليه الدولة الاسلامية والرابطة التى تربط ابناء تلك الدولة .

ولا يفوتنا ان نذكر ان غلاة الشيعة يؤمنون بالتقية فى مذهبهم ، اى ان التظاهر بالكذب أصل من اصول الدين عندهم ، فالتقية واجبة ولا يجوز رفعها الى ان يخرج القائم فمن تركها قبل خروجه فقد خرج عن دين الله وعن دين الامامية (٨٥) وخالف الله ورسوله والأئمة . وسئل الصادق عليه السلام عن قول الله تعالى : « ان اكرمكم عند الله اتقاكم » قال اعملكم بالتقية (٨٦) ونرى انهم اتخذوا ذلك المبدأ ليتمكنوا من التستر والعمل فى الخفاء .

ومن الجدير بالذكر ان غلاة الشيعة تكن البغض والعداء تجاه المسلمين الذين يخالفونهم فى المذهب وأحاديثهم تفيض بغضا لهؤلاء وقد يكون ذلك بدرجة اكبر مما يشعرون به نحو الكفار . فهم يضعون اهل الشام خصوم الشيعة من اهل السنة ، فى مقام اقل بكثير فى مركز النصارى ، كما يضعون اهل المدينة الذين قبلوا خلافة ابى بكر وعمر فى مرتبة احط من مرتبة مشركى مكة (٨٧) . ويعزوا جولد تسيهر تشدد الشيعة تجاه الديانات

---

(٨٤) سورة البقرة آية ٢

(٨٥) احسان الهى ظهير : الشيعة والسنة ص ١٣١ ، جولدتسيهر : العقيدة والشريعة ص ٢٣٥

(٨٦) الصدوق ابن بابويه القمى : الاعتقادات ، باب التقية ، طبعة ايران ، سنة ١٢٧٤ هـ .

(٨٧) جولدتسيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ٢٤٦ ، فقد ذكر الكلينى عن الامام جعفر الصادق بانه قال ان رضاع الولد من يهودية او مسيحية أفضل من ان يكله ابوه الى مرضعة من النصيبية (اعداء على) .

الأخرى الى الأثر الفارسي الزرادشتي الذى ساهم فى بناء الآراء الشيعية وتكونها التاريخى (٨٨) ·

ان الاسلام الشيعى ينطوى بطبيعته على كثير من الاتجاهات التى تخـالف اتجاهـات السـنة مخالفة واضـحة عميقة تصـل الى العقيـدة والمسائل الجوهرية فتصور الشيعة لطبيعة الأئمة قد اثر حتما وبالضرورة فى آرائهم فى الوحدانية وفى اسماء الله ورسله وصفاته ·

ـ الموالى والتشـيع :

ترتب على الفتح الاسـلامى لايران انتشـار الدين الاسـلامى بين الايرانيين والقضـاء على الزرادشتية فى ايران · وان تم ذلك تدريجيا · ولـما ظلت التقسيمات القبلية سـائدة بين العرب المسلمين حتى بين العرب المستقرين فى الأرض الايرانية · لذلك كان على كل من يدخل الاسـلام من غير العرب أن ينتسب الى احـدى القبائل العربية ويتصل بهـا · الا انه لم يكن ينعم بكافة الحقـوق التى كانت للعـربى من ابنـاء تلك القبائل بل يصبح مولى لها يجاهد مع القبيلة التى انتسب اليها وقد ظلت التفرقة بين الموالى والعرب واضحة لـمدة طويلة ·

وان كان بعض الموالى قد شـغل مناصب هامة فى الدواوين والادارات المـالية الا ان وضع الموالى بصـفة عامة كان متدنيا بالنسـبة لأبناء القبائل العربية واسـتمر هـذا الفرق الكبير بين اوضاع العرب والموالى طـوال العصر الأموى ·

لقد كان لدى الفرس نزعة قومية تدفعهم الى احياء المجد الفارسى القـديم وفى ذلك يقول ابن حزم : » ان الفرس كانوا من سـعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم وجلالة الخطر فى أنفسهم حتى انهم كانوا

---

(٨٨) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة ص ٢٣٣ ·

يضعون أنفسهم الأحرار أو الأبناء وكانوا يعدون سائر الناس عبيداً لهم» فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على ايدى العرب، وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطرا ، تعاظمهم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الاسلام بالمحاربة »(٨٩) . أنها لحرقة فى قلوب أهل النزعة المجوسية على الاسلام ورجالاته فهم يحقدون على هؤلاء ويحاربونهم بالدسائس وسيستمر ذلك . وهذا لا ينفي ان هناك كثير من صادقى الايمان مما انجبتهم ايران وان هناك من نبغ منها من علماء السنة المحمدية من كبار الأئمة والمحدثين والفقهاء .

بعد عصر الفتوحات كان التيار يمضى جارفا نحو تكوين مجتمع الطبقات بين العرب وساعدت الفتوحات فى شدة وضوح هذا التيار . وان كان القسم الأعظم من الأراضى المفتوحة ملكا للدولة الاسلامية أو الجماعة الاسلامية الا أن كثيرا من الأراضى كانت ملكا للأفراد(٩٠) فظهر كثير من كبار الاقطاعيين من المهاجرين والأنصار ومن بنى أمية زمن عثمان . لقد أصاب الثراء هؤلاء العظماء والأعيان من ابناء القبائل العربية نتيجة للحروب والغنائم من الذهب والفضة والأموال المختلفة والدواب والالوف من الرقيق والغلمان الذين استفادوا منهم فى الزراعة والرعى(٩١) . وان كان مبدأ المساواة بين جميع المسلمين من مبادىء الاسلام الا انه لم يكن مطبقا من الناحية العملية والواقعية فكان الاجحاف الاجتماعى وعدم المساواة مما يثير الموالى على العرب .

---

(٨٩) ابن حزم : الفصل فى الملل ج ٢ ص ١١٥ ، الخربوطلى : غروب الخلافة ص ٨٠ .

(٩٠) المسعودى : مروج الذهب جـ ٢ ص ٣٤٢ وما بعدها ، صالح العلى : العراق فى التاريخ ص ٣٤٨ .

(٩١) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ٨٢ ، الترجمة العربية د. السباعى محمد السباعى .

وهـؤلاء هم جعل الموالي ينضمون الى كل حزب او الى كل ثائر يعارض الدولة الأموية العربية ففي ذلك اضعاف لسلطة الدولة ، وهذا يفسر لنا انضمامهم الى حركات الشيعة ، وقد كان بعضهم يعتقدون ان زواج الحسين بن على من شهبانو(٩٢) احدى بنات يزدجرد الثالث آخر اكاسرة بنى ساسان سيؤدى الى وجود سلالة هم ورثة ملوكهم وتقاليدهم القديمة اذ جمعوا بين الرقى والشرف الدماء العربية والفارسية ، وهكذا ايضا دفعهم للاقبال على التشيع .

وجد ابن سبأ ويهود وفارس فى بعض الموالى الفرس ميدانا فسيحا لنشر مبادئه وآرائه متخذا منهم عونا له وحليفا ضد العروبة والاسلام . وساعده على ذلك ان آرائه فى الرجعة لاقت رواجا كبيرا من الفرس لأنها تتفق مع المزدكية والمانوية ، فعند ذكر مقتل كل من مانى ومزدك يذكر كيف كان رفع مزدك ومانى الى السماء عند المزدكية والمانوية وكيف يعود كل من الرجلين الى الأرض من جديد ليسعد الناس بمبادئه وليملأ الأرض عدلا بعد ان ملئت جورا(٩٣) .

وقد ظهر لفيف من الايرانيين يظهر الزرادشتية ويبطن المزدكية او المانوية وكانت « التقية »(٩٤) عند المزدكية كما كانت عند المانوية وسيلة لاتقاء اذى الدولة التى كانت تحمى دين زرادشت . هكذا نجد أن كلا من « الرجعة » و« التقية » عند الفرس قبل الاسلام .

ومن هنا تسربت كثير من عقائد المجوسية الى آراء الشيعة . ويؤكد احد الباحثين المحدثين تلك الصلة والارتباط بين الفرس وبين التشيع .

---

(٩٢) ارنولد : الدعوة الى الاسلام ص ٢٣٨ .

(٩٣) اربرى : تراث فارس ص ٢ . الترجمة العربية د. يحيى الخشاب وآخرون .

(٩٤) المصدر السابق .

فذكر ان الشيعة الغلاة السبئية قد تاثروا بالآراء المجوسية(٩٥) لقد بقي هؤلاء الفرس متمسكين بتراثهم الدينى المجوسى وهم مستترون باسم الاسلام وسعوا الى ايجاد نوع من التكتل الفارسى ضد العرب .

لقد كانت غالبية السكان والدهاقين فى خراسان يدينون بالاسلام ولكن كان بها عدد غير قليل ممن يتعاطفون مع الزرادشتية سرا(٩٦) ابان القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) كما كان عدد المجوس الزرادشتيين فى فارس كثيرا(٩٧) . وقد كانوا يشاهدون حتى القرن الرابع الهجرى فى منطقة الجبل (شمال غرب ايران) . ويذكر مطهر المقدسى ، وهو من مؤلفى القرن الرابع الهجرى ان جماعة كبيرة من الخرمية كانت موجودة فى منطقة ماسبيدان (غرب ايران) وأوضح الاصطخرى فى وصفه لبعض نواحى ايران فى اسلامهم لم يكن سوى قناعا ظاهريا فقط دون ان يؤمنوا بعقائده اذ يقول « فى قراهم مساجد ، وهم يقرأون القرآن غير انه يقال انهم لا يدينون فى الباطن بشىء الا الاباحة »(٩٨) وفى موضع آخر يقول : « قوم يظهرون الاسلام وليسوا بالمسلمين »(٩٩) .

ويكشف فان فلوتن(١٠٠) تلك الصلة قائلا ان لتلك العقيدة اهمية كبيرة فى تاريخ الشيعة فقد ساعد ما ذهبوا اليه من التاويل ، والقول بأن لكل ظاهر باطن على تسرب الكثير من العقائد غير الاسلامية الى

---

(٩٥) اليوزبكى : تاريخ اهل الذمة فى العراق ص ٣٤٧ .

(٩٦) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ٨١ . الترجمة العربية د. السباعى محمد السباعى .

(٩٧) المصدر السابق (نقلا عن الاصطخرى : المسالك والممالك) .

(٩٨) الاصطخرى : المسالك والممالك ص ١٢٠ .

(٩٩) المصدر السابق ص ١٥٣ .

(١٠٠) فان فلوتن : السيادة العربية ص ٨٢ ـ ٨٣ .

الشيعة التى انتقلت اليها عن المجوسية والمانوية فحاولت الزندقة التسلل الى عقائد فرق غلاة الشيعة فاعتنق الفرس مبادىء غلاة الشيعة وساعد هذا على دخول العقائد الفارسية فى الآراء الشيعية الغالية .

والواقع ان صيغة المعارضة التى انطوى عليها التشيع قد لاقت عند الفرس قبولا واستجابة(١٠١) وترحيبا فانضووا تحت لواء هذه الفكرة الاسلامية بل أمكنهم أن يؤثروا بفكرتهم فى نموها وترقيتها لا سيما انهم يؤمنون بنظرية حق الملوك المقدس فالتشيع وان كان نشأ فى الأرض العربية أولا الا انه تطور على يد الفرس المتحالفين مع اليهودية منذ زمن ابن سبأ حيث تلاقت مصالحهم فى ضرب الكيان العربى الاسلامى . لقد صار التشيع عش الشعوبية الذى يأوون اليه وستارهم الذى يستترون به(١٠٢) .

وحول هذا المعنى يقول الدكتور ضياء الدين الريس عن حزب الشيعة « فى الحقيقة كان موجودا منذ عهد على وكان قادته وأكثر افراده من العرب ، ولكن فكرته اذ ذاك كانت غير محددة أو ساذجة ولم يكن له نظام محكم ولم تقرر نظرياته ولم تكتسب بعد هذه الصيغة الغامضة السحرية ولم تردد قوة الحماس بين افراده الى الدرجة التى بلغتها فيما بعد من أجل متابعة الجهاد والعمل لنشر الدعوة بين اكبر عدد ممكن . ولكن هذه المميزات كلها قد وجدت بعد اعتناق الفرس للمذهب ، ولم تمح القيادة من العرب فى اى وقت فالتوابون الذين قامو يطالبون بدم الحسين كان قادتهم من العرب ولكن جند الحركة الشيعية او الأيدى العاملة والسواد الأعظم كانوا من الفرس(١٠٣) .

---

(١٠١) جولدتسيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ٢٣٠ .
(١٠٢) احمد امين : ضحى الاسلام جـ ١ ص ٦٢ .
(١٠٣) ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاسلامية ص ٧٢ .

وباختصار ان النزعة القومية لدى الفرس وجدت لها متنفسا في التشيع وظهرت في رداء الدعوة الى آل رسول الله ﷺ طوال العصر الأموي حتى يسقطوه ويقيموا الدولة العباسية وسيسيرون على نفس المسار في العصر العباسي وما بعده وحتى الآن فايران ينتشر فيها الشيعة الغلاة خاصة في مدينة قم مركزهم القديم(١٠٤).

١ – وائمة الاثنا عشرية : هم على بن ابي طالب .

٢ – الحسن بن علي .

٣ – الحسين بن على .

٤ – على زين العابدين بن الحسين .

٥ – محمد الباقر .

٦ – جعفر الصادق (بن محمد الباقر) .

٧ – موسى الكاظم بن جعفر .

٨ – على الرضا .

٩ – محمد الجواد .

١٠ – علي الهادى .

١١ – الحسن العسكرى .

١٢ – محمد بن الحسن العسكرى (المنتظر) .

ويقولون ان هذا الامام الثاني عشر دخل سردابا في دار أبيه بسرمن رأى وأمه تنظر اليه ولم يعد حتى الآن وهم ينتظرونه(١٠٥) بعقيدة قوية راسخة .

---

(١٠٤) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية جـ ١ ص ١٠٤ (م ٦٠٠)

(١٠٥) محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية جـ ٢ ص ٥٢ .

ولا تزال تلك العقائد الشيعية كلها مسيطرة وقد بذلوا جهدا لتوضيح أسسها الدينية والدفاع عنها حتى استغرقت جزءا كبيرا من مؤلفاتهم الدينية . وقد ظهر بايران كتاب يدعو الى الحذر من الشك الذى قوى تياره واشتد حتى أوشك أن يذهب بالايمان « بامام العصر » الخفى المنتظر(١٠٦) وهم فى مناسباتهم الرسمية الكبرى يتحدثون عن امام الوقت بكل التقديس ويدعوا المجتمعون لامام الوقت متوسلين ان يرتضى عملهم ويغض عن اخطائهم . ويسالون الله أن ينعم عليهم برجعته(١٠٧) .

ونلاحظ ان فقهاء الشيعة ومجتهديهم لهم قوة روحية عميقة وتأثير على الرأى العام الشيعى . بل تبجيل وتقديس اكثر مما يحظى به علماء اهل السنة ومجتهدوهم . وكثيرا ما تدخلوا فى الأمور السياسية أمرين ناهين وفى الماضى حاول بعض الولاة الشيعيين ان يحد من سلطانهم فلم ينجح(١٠٨) .

ذلك هو التشيع الذى تدين به ايران والذى جر على العالم الاسلامى النكبات . وفى حديث دار بين الجاحظ واحد رؤساء التجار فى حديث عن الشيعة قال : ما اكره فى الشيعة الا هذه الشين فى أو اسمهم ، فانى لم اجدها قط الا فى كل شر وشؤم وشيطان وشقاء وشنار وشرور وشين وشوك وشكوى وشهوة وشتم وشح(١٠٩) .

والواقع ان التشيع كما ذكرنا سابقا كان ميدانا فسيحا اتسع لكل من أراد هدم الاسلام لعداوة أو حقد . وكل من أراد استقلال بلاده

---

(١٠٦) جولدتسيهر : العقيدة والشريعة ص ٢١٦ .
ابن خلدون : المقدمة ص ١٩٧ .
(١٠٧) جولدتسيهر : العقيدة والشريعة ص ٢٢١ .
(١٠٨) أحمد أمين : ظهر الاسلام جـ ٤ ص ١٢٦ .
(١٠٩) ابن عبد ربه : العقد الفريد جـ ٢ ص ٤١١ .

والخروج بها عن دولة الاسلام والعروبة . اتخذ هؤلاء من حب آل البيت ستارا اخفوا وراءه اهواءهم ومطامعهم ومراميهم . بل استخدموه فى خططهم الماكرة الخبيثة سيما وان قدم الاسلام فى فارس لم تكن راسخة .

المخطط اليهودى ضد الاسلام

كانت خلافة عثمان رضى الله عنه عصر انتصار ونفوذ وسيطرة للأسرة الأموية . ولما كان عثمان رجلا طيبا سمحا فقد اجتمع حوله افراد الأسرة الأموية وعلى راسهم الحكم بن ابى العاص طريد رسول الله ﷺ(١١٠) ومن الد خصوم الاسلام حتى ان مروان بن الحكم صار أقرب معاونى الخليفة عثمان ومستشاريه . كما كان عثمان رضى الله عنه قد اعفى القائمين بأمور قيادة الجيش والمناصب الحكومية والولاية فى النواحى المختلفة من مناصبهم وقلد تلك المناصب لبنى أمية والمؤيدين لهم فأفادوا من مناصبهم وكثرت ثرواتهم وعلى رأس هؤلاء معاوية بن ابى سفيان والى الشام وعقبة بن ابى معيط الذى اخبر النبى انه من اهل النار(١١١) .

استغل عبد الله بن سبأ تلك الأوضاع فى اثارة سخط الجماهير ضد الخليفة عثمان رضى الله عنه واعلن احقية على بن ابى طالب فى الخلافة كما اضفى عليه مقام الألوهيه حتى تجلى سخط العامة فى صورة الغلو فى اظهار الأمل وعقده على على(١١٢) .

لقد زاد سخط عامة الناس على عثمان فى الفترة الممتدة من ٣٣ ــ ٣٥ هـ واستاء من تصرفاته بعض افراد طبقة الاشراف لأنهم وان كانوا من المؤيدين لبنى أمية الا انهم كانوا قد ابعدوا عن المناصب الكبرى فى الدولة(١١٣) .

---

(١١٠) المسعودى : مروج الذهب جـ ٢ ص ٣٤٣ .

(١١١) المصدر السابق .

(١١٢) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ٨٥ : الترجمة العربية د. السباعى محمد السباعى .

(١١٣) المصدر السابق ص ٨٨ .

قام عبد الله بن سبأ باشعال الفتنة زمن عثمان رضي الله عنه باسم التشيع لعلى وابنائه · وهو يهودى من اهل صنعاد وامه يهودية سوداء أسلم فى خلافة عثمان وكان قصده بوار الاسلام واضعافه واطفاء نوره ، واخذ ينتقل فى البلدان مثيرا للفتنة فذهب الى الحجاز والشام ومصر والعراق واتخذ ثوب الأمرين بالمعروف والناهين عن المنكر وفى اثناء ذلك ينفر الناس من عثمان ويثيرهم عليه (١١٤) نزل ابن سبأ على حكيم بن جبلة العبدى بكل الآراء التى توغر الصدور على عثمان رضى الله عنه فطرده من البصرة · وفى مصر قام بنفس الدور حتى الب الناس على عثمان رضى الله عنه الب الناس على الخليفة وخرج معه من مصر جماعة وهو أول وفد قدم المدينة يحاسب عثمان على أعمال ولاته ·

واجتمع بالمدينة نحو من خمسمائة من مصر وعليهم الغافقى بن حرب (١١٥) ومثلهم من الكوفة ، ونحو ذلك من اهل البصرة جميعهم متفقون فى الثورة على عثمان ، مظهرين الخلاف له · واشتد ساعد الفتنة فى المدينة وملؤوها كلاما فى حق عثمان وولاته · ورغم أن عثمان استجاب (١١٦) لكثير من مطالبهم · واستعمل على مصر محمد بن أبى بكر وكتب له عهده وخرج محمد ومن معه يريدون مصر وانصرف الجميع واجعين·

وفجاة يعم التكبير نواحى المدينة وقد أحيط بدار عثمان ، وجاء الناس وفيهم على بن ابى طالب ، وسأل المصريين ما الذى ارجعكم بعد ذهابكم ؟ فاخبروه بقصة الكتاب الذى كان مع البريد والذى يحمله خادم

---

(١١٤) الطبرى : الأمم والملوك ، حوادث ٣٥ هـ ، ابن حزم : الفصل فى الملل جـ ٢ ص ٥

(٢) ابن العربى : العواصم من القواصم ص ١١٢

(١١٦) الطبرى والملوك حوادث ٣٥ هـ · المسعودى : مروج الذهب جـ ٢ ص ٣٥٣

عثمان (١١٧) ، ولما سأل أهل البصرة من سبب رجوعهم قالوا لنصرة اخواننا ، وكذلك اجاب وفد الكوفة . وتعجب محمد بن مسلمة وعلى بن أبي طالب متسائلا : كيف علمتم بما لقى أهل مصر وكلكم من صاحبه على مراحل حتى رجعتم الينا جميعا ؟ هذا أمر ابرم بليل . فقالوا اجعلوه حيث شئتم . لا حاجة لنا بهذا الرجل ليعتز لنا (١١٨) .

ورغم مرور القرون لم نجد بين ثنايا المصادر التاريخية اجابة لهذا التساؤل وهو كيفية رجو هذه الوفود معا بعد افتراقها وبعد أن اتخذت كل منها طريقا مختلفا عن الأخرى .

كان الثوار يأملون أن يطول حصارهم لضمان أن يبقى عثمان مستعدا للتنازل عن الخلافة اذا ما اشتد به وبأسرته الجوع . وبعد حصار دام عشرة أسابيع لمنزل الخليفة أشيع فى المدينة فى الثامن من ذى الحجة عام ٣٥ هـ ان قوات مسلحة أرسلت من قبل ولاة البصرة ودمشق ومصر وانها قدمت لنصرة عثمان ومساعدته (١١٩) فلم يعد التأخير والتوانى جائزا فأسرع الثوار وهاجموا منزل الخليفة من اسقف المنازل المجاورة وفرقوا حراسه وقتلوه فى نهاية الأمر .

ترى من الذى اشاع ذلك الخبر فى المدينة فى ذلك اليوم ؟؟ ولماذا ؟؟ من الواضح أن من أشاع ذلك الخبر انما كان يؤجج نار الفتنةلتنبعث مستعرة لا تبقى ولا تذر . ان من أشاع ذلك الخبر انما كان يسعى جاهدا أن يضيع الاسلام بين المسلمين حين يصير بأسهم بينهم شديد

---

(١١٧) المصدرين السابقين .

(١١٨) الطبرى : الأمم والملوك .

(١١٩) الطبرى : الأمم والملوك احداث عام ٣٥ هـ . بطروشوفسكى الاسلام فى ايران ص ٨٩ . الترجمة العربية . د . السباعي محمد السباعى .

فينشغلوا بصراعاتهم عن بث تلك الدعوة بين الأمم • ومن ثم يتوقف المد الاسلامى الممتد عبر العالم ، وتنحسر موجة الفتح الاسلامى لتجد عقائدهم واديانهم متسعا ومتنفسا • وكان كيدا وتآمرا ومخططا ناجحا ضد الاسلام •

لقد دافع عثمان رضى الله عنه كثيرا عن نفسه ، وكتب للناس كتابا قرأه عليهم بن عباس يوم التروية • واكثر من الرضوخ الى مطالبهم وكلما سد بابا فتحوا غيره • ولم ينتهوا حتى قتلوا الخليفة رضى الله عنه• وثلموا فى الاسلام ثلمة لا تسد الى يوم القيامة • اشعلوا نار الفتنة وتحقق غرضهم ببث الفرقة بين المسلمين حتى كان باسهم بينهم شديد • فتوقفت بذلك حركة الفتح الاسلامي ولقد ثبت تاريخيا ان ابن سبأ تنتقل بين جميع انحاء العالم الاسلامى هو ورفاقه ناشرين تلك الآراء التى اتخذت شقين : شق تناول عثمان وولاته بالعيب والنقص وشق تناول احقية على فى الخلافة التى اغتصبت منه منذ وفاة النبى ، مع بعض الأفكار الخاصة بالتشيع •

اتصل ابن سبأ بيهود العراق ثم بيهود فارس واتفقوا وخططوا لضرب الاسلام ودولته الفاتحة المنتصرة الصاعدة ، بغرض وقف توسعها فى العالم ووقف انتشار الاسلام وانسياحه فى الأرض وقيادته للبشرية بعد ظهوره على الدين كله •

وبذكاء استغل ابن سبأ يهود فارس لنشر التشيع بين الفرس • لقد كان هناك دعاة منتشرون وحركة منظمة فانتشر التشيع سريعا فى ايران واستغلت المشاعر والنزعات القومية الفارسية فكانت ايران بذلك ارضا خصبة لنشر التشيع • لقد كانت المجوسية كامنة كالنار تحت الرماد فجاءت ريح التشيع فاظهرتها واخرجتها • لقد ركب اليهود موجة التشيع بعد ان تحالفوا مع المجوسية ضد الاسلام فالظاهر هو التشيع وحب آل البيت والباطن هو ضرب الاسلام (١٢٠) ودولته والقيام بالحركات والثورات كلما خمدت واحدة اشعلوا غيرها لتنقسم دولة الاسلام

---

(١٢٠) ابن حزم : الفصل فى الملل جـ ٢ ص ١١٥

الى فئتين متصارعتين ابد الدهر مما يؤدى الى استنزاف قوى المسلمين واستهلاك طاقتهمواستنفاذ جهدهمبعيدا عن اهداف الاسلام وغاياته الحقيقية وتلك هى وسيلة القضاء على الاسلام الذى ظهر على الدين كله .

والدليل على ذلك هو بصمات اليهود القوية الواضحة فى التشيع الى جانب البصمات الفارسية . فاليهودية اتضحت فى التشيع بالقول بالرجعة والوصية ، كما ظهرت فكرة تحريم النار على الشيعى فالشيعة يقولون أن النار محرمة على الشيعى ، كما يقول اليهود « لن تمسنا النار الا اياما معدودات » (١٢١) .

وهكذا يتضح التحالف اليهودى المجوسى الفارسى وصار له جناحان جناح عقائدى فكرى خاص بالتخطيط وهذا الجناح هو الذى ادخل الغلو على التشيع بكلالأفكار المتطرفة التيتحدثنا عنها سابقا والتى سارتبالتشيع بعيدا عن الاسلام ويبدو أن هذا الجناح من اختصاص اليهود . ثم جناح تنفيذى عليه عبء تنفيذ المخطط وذلك بالقيام بالحركات الثورية ويبدو ان هذا الجناح كان فى يد الفرس المجوس الذين كانوا جندا لكل حركات الشيع بعد ذلك فحاربوا السيادة العربية بسلاح الاسلام واتخذوا من الدين سندا لضرب الأمويين .

فرح شيعة الكوفة بوفاة معاوية ونادوا بحق على وابنائه فى الخلافة محتجين بوصاية الرسول لعلى بالنص يوم الغدير . ثم ما كان من سوء معاملة ولاة الأمويين لهم خاصة زياد بن ابيه وارهابه لهم . وما كان من قتل حجر بن عدى . لذلك اجتمعوا فى دار سليمان بن صرد واتفقوا على ان يراسلوا الحسين يستقدموه ليسلموا اليه الأمر . وكتبوا اليه فعلا . وخرج الحسين فى أهل بيته بعد ان ارسل ابن عمه مسلم بن عقيل الى الكوفة ثم ما كان من خروج جيش عبيد الله بن زياد ومأساة كربلاء .

---

(١٢١) أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٧٦

فكانت كربلاء فرصــة سانحة لأولئك الحــاقدين والموتورين الذين اظهروا الاســلام دون ايمان حقيقى به ، من تحالف يهودى مجوسى ، ان ينفذوا خططهم باستغلال ذلك الحــادث فى دعوتهم لنشر التشيع بين الفرس انتشــارا عريضــا واثارة نفوس الموالى واستعدائهم على الخــلافة الأمــوية ٠

وسيبذل هؤلاء الموالى جهدهم للتخلص من وضعهم الحقير المتدنى بالنسبة للعرب وتبعيتهم الذليلة لهم حتى ينالوا حقوقهم كاملة مثلما كان للعرب وكان الشيعة يبشرون بالوصول الى هــذا الهدف (١٢٢) ٠

---

(١٢٢) بطروشوفسكى : الاســلام فى ايران ص ٩٣ ٠ الترجمــة العربية ٠ د ٠ الســباعى محمد الســباعى ٠

الصراع الشيعى السنى فى العصر الأموى

انقسم العالم الاسلامى الى معسكرين كما ذكرنا : المعسكر السنى الذى قبل ما حدث ورضى بالجماعة عام ٤١ هـ وهم اغلب الأمة . ثم المسكر الشيعى الذى رفض خلافة معاوية واعتبر عام الجماعة عام فرقة وظل يتربص بالأمويين الدوائر آملا أن يتربع على سدة الخلافة احد ابناء البيت العلوى . فقد كان الصراع بين الفريقين كما ذكرنا حول مسألة ولاية الحكم (١) . وقد ذكر المسعودى ثبتا بأسماء من تعرضوا للهلاك من العلويين على أيدى الأمويين (٢) .

لذلك رأينا الرافضة تلوم الحسن يوم تنازل لمعاوية عن الخلافة وقالوا له يا مسود وجوه المؤمنين وفسقته جماعة من الرافضة وكفرته طائفة لأجل ذلك » (٣) .

بدأ التشيع من فرقة من الصحابة مخلصين فى حبهم لعلى يرون أنه أحق بالخلافة وحزب الشيعة كأى حزب سينضم اليه المخلص لمبادئه كما ينضم اليه من يرى المنفعة فيه . فتشيع قوم حبا فى على وإقتناعا بأحقيته فى الخلافة وتشيع قوم كرهوا الحكم الأموى والعباسى لأنهم ظلموا ، وتشيع كثير من الموالى (٤) ، لأنهم رأوا الحكم الأموى حكم الاستقراطية العربية التى لم تعاملهم معاملة الند للند فلم يشعروا فى ظلها بالعدل فدفعهم ذلك لمناصرة اعدائها . وتشيع قوم من الفرس خاصة لانهم درجوا على تعظيم البيت المالك وتقديسه وان دم الملوك ليس من دم

---

(١) جولد سيهر : العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ١٩٥

(٢) المسعودى : مروج الذهب للمجلد الثالث .

(٣) ابن العربى : العواصم من القواصم ص ١٩٧ وما بعدها .

(٤) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ٩٣ . الترجمة العربية د . السباعى محمد السباعى .

الشعب فلما دخلوا الاسلام نظروا للنبى ﷺ وآل بيتـه نظرتهم لال ساسان من قبل . كما اعتنق التشيع قوم ارادوا الانتقام من الاسـلام (٥) فاتخذوا الغلو فى التشـيع خديعة ومكرا وقد استطاع هؤلاء السبئية أن يسـيروا بالتشيع مسـارا بعيدا . فهم قادة الفكر واصحابه الذين ادخلوا عليه كل المبـادىء المنافية للاسـلام .

لذلك سيختلف الشيعة من حيث المبادىء والآراء مما سيجعل هناك فرقا شـيعية كثيرة بلغت أكثر من ثلاثين فرقة كل بحسب اهدافها ومراميها وان اتفقوا جميعا على الأصول المبدئية(٦) .

رغم اجتماع المسلمين على معاوية واستتباب الأمر له بعد تنازل الحسن الا أن العلاقات بين السـنة والشيعة كانت سيئة طوال عهدة ـ بل طوال العهد الأموى ـ خاصة بعد قتل التابعى الجليل حجر بن عـدى الكندى واصحابه من الشيعة الذين كانوا يثورون كلما سـمعوا سب على (٧٠) على المنـابر ، مما كان له اسوأ الأثر فى نفوس المسلمين خاصة اهل الكوفة فخرج نفر من اشرافها متوجهين الى المدينة ليخبروا الحسين بن على بذلك الخبر ، وكتب والى المدينة يوميذ مروان بن الحكم الى الخليفة معاوية بدمشق يخبره بقدوم وفد الكوفة على الحسين .

كان لتلك الحادثة اهمية كبرى فى مجريات الأحـداث بعد ذلك فحضـور أهل الكوفة الى المدينة للقاء الحسين بشـأن قتل حجر بن عدى واصحابه يعتبر بداية لعلاقة شيعة الكوفة بالحسين ومقدمة لاستقدامهم له بعد ذلك فى خلافة يزيد ومصرعه فى كربلاء وما يترتب على ذلك من تبلور وظهور حزب الشيعة وما سيقوم به طوال العصر الأموى .

---

(٥) ابن حزم : الفصل فى الملل جـ ٢ ص ١٥٥ ، الطبرى : الأمم والملوك احداث سنة ٣٥ هـ . احمد امين : ضحى الاسلام جـ ١ ص ٢٠٩

(٦) الشهرستانى : الملل والنحل المجلد ١ ص ١٤٦

(٧) تاريخ اليعقوبى : جـ ٢ ص ٢٣٠

وقبل ذلك اتهم الشيعة معاوية بن ابى سفيان بانه سم الحسن(٨) ابن على بان دس الى زوجته جعدة بنت الأشعث بن قيس الكندى ان تسم الحسن وبعث اليها بمائة الف درهم ووعدها بأن يزوجها من ابنه يزيد فقبلت وشعر الحسن بذلك واخبره اخاه الحسين بدنو اجله(٩) وما كان من سرور معاوية حين سمع نبأ وفاة الحسن وفرحه بذلك وانه اظهر الشماته ، فقد ذكر المسعودى ان معاوية كبر حين سمع النبأ فكبر اهل المسجد جميعا . حتى ان عبد الله بن العباس عاتب معاوية على ذلك(١٠).

ولما توفى معاوية فرح شيعة الكوفة الذين كانوا يؤمنون بحق على وابنائه وارهابه لهم وما كان من قتل حجر بن عدى . لذلك اجتمعوا عند سليمان بن صرد الذى تزعمهم واتفقوا على ان يراسلو الحسين ليستقدموه ليسلموا اليه الأمر . فكتبوا اليه فعلا . وخرج الحسين من الحجاز متجها نحو الكوفة فى اهل بيته واخوته نحوا من ثمانين شخصا منهم النساء والأطفال . وذلك بعد ان ارسل ابن عمه مسلم بن عقيل الى الكوفة فبايع له من الشيعة نحوا من ثلاثين الف على رواية ابى الفدا(١٢) عاهدوه واعطوه المواثيق على الوفاء حتى النصر(١٣) . ثم ما كان من خروج جيش عبد الله بن زيادة ومأساة كربلاء .

---

(٨) الأصفهانى : مقاتل الطالبيين ص ٧٣ . ابن الأثير : الكامل جـ ٣ ص ٢٢٨ .

القلقشندى : مآثر الانافة جـ ١ ص ١٠٦ وما بعدها .

(٩) تاريخ اليعقوبى : جـ ٢ ص ٢٢٥ الأصفهانى : مقاتل الطالبين ص ٧٤ .

(١٠) المسعودى : مروج الذهب : جـ ٣ ص ٧ ــ ٨ .

(١١) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ١٨٩ ــ ١٩٠ (نقلا عن الطبرى) . الترجمة العربية د . السباعى محمد السباعى .

(١٢) المختصر فى اخبار البشر جـ ١ ص ١٨٩ .

(١٣) تاريخ اليعوبى جـ ٣ ص ٢٤٢ . خليفة بن خياط : تاريخ ابن خياط س ٢٣١ .

ان مأساة كربلاء ادت الى تعاطف ابناء الأمة الاسلامية مع العلويين واذكت نار التشيع فى نفوس الكثيرين . حتى ان حركة التشيع انتشرت انتشارا واسع النطاق فى فارس خاصة وظهر دعاة كثيرون بين الفرس الذين تعلقوا بالحسين بن على الذى تزوج من شهبانوا ابنة يزدجرد الثالث آخر اكاسرة الساسانيين فاعتبروا مقتل الحسين فى كربلاء نكبة قومية وهم الذين يؤمنون بنظرية حق الملوك المقدس(١٤) .

توحدت صفوف الشيعة وتطور التشيع واصبح عقيدة راسخة فى نفوس الشيعة بعد ان كان قبل كربلاء مجرد رأى سياسى نظرى . وأدرك الخليفة نفسه تلك الحقيقة وندم على ما كان من كربلاء . كما ذكر السيوطى فى كتابه تاريخ الخلفاء .

وكانت تلك فرصة عظيمة سنحت لأولئك الحاقدين والموتورين الذين اظهروا الاسلا دون ايمان بعقيدته من تحالف يهودى مجوسى ان ينفذوا خططهم بضرب الاسلام وبث الفرقة بين ابنائه وتمزيق شمل الدولة وذلك باستغلال كربلاء فى الدعاية الواسعة لنشر التشيع بين الفرس الناقمين على(١٥) العروبة والاسلام لزوال سلطانهم السياسى . وكان نقمة الفرس المجوس قد بدات تلوح فى الأفق بمؤامرة الهرمزان(١٦) التى نفذها ابو لؤلؤة بقتل عمر بن الخطاب الذى قوض عرش الفرس .

كانت كربلاء فرصة مواتية استغلت لنشر التشيع بين الفرق على نطاق واسع كما بدا الجانب الفكرى فى ال شيع يأخذ شكلا آخر وان ظلت القيادة بيد العرب خاصة بعد موت يزيد بن معاوية وخروج عبد الله بن زياد من الكوفة وبدا يظهر شعار « بالثارات الحسين » ثم كانت حركة

---

(١٤) آرنولد : الدعوة الى الاسلام ص ٢٣٨ .

(١٥)ابن حزم : الفصل فى الملل ج ٢ ص ١١٥ .

على ابراهيم حسن : التاريخ الاسلامى العام ص ٢٨٦ .

(١٦) التميمى : كتاب المحن ص ٧٠ .

التوابين(١٧) كرد فعل لنشاط حركة التشيع . وهـذه الحركة وان كانت قد هزمت فى عين الوردة امام الجيش الأموى ، الا انها كانت تمهيدا بعد ذلك لحركة المختار الثقفى .

- حركة التوابين :

بعد مقتل سليمان بن صرد زعيم التوابين التف الشيعة حول زعيم جديد هو المختار بن ابى عبيد الثقفى ، وهو الثقفى الوحيد الذى وقف ضد الحكومة الأموية . ودعت الشيعة هـذه المرة الى امامة محمد بن على بن ابى طالب المعروف بابن الحنفية . واتسعت حركة المختار واشتد ساعدها ودخل المختار قصر الامارة بالكوفة بعد ان خرج ابن مطيع عنها وامتد حكم المختار الى كل النواحى الايرانية (ارمينية ، اذربيجان والمدائن والموصل وارض جوخى وحلوان واصبهان وغيرها) فكان يبعث عماله الى تلك الجهات فأخرجوا من كان بها من الولاة واقاموا بها(١٨) وهكذا صارت معظم انحاء الدولة الاسلامية فى قبضة المختار ما عدا الشام ومصر التى كانت فى يد الأمويين(١٩) ونجح فى قتل قتلة الحسين جميعهم بما فيهم عبيد الله بن زيادة .

حركة المختار الثقفى :

استفحلت قوة المختار لالتفاف العناصر الفارسية حوله(٢٠) لتدخل فى حلقة من الصراع السنى الشيعى . واخذت الشيعة بزعامة المختار تدعو لمحمد بن الحنفية(٢١) وكان معظم جنده من الموالى وقد عرفوا بالشجاعة والاستبسال فى القتال دفاعا عن اهدافهم . لقد كان هؤلاء الموالى أسرع الناس الى التشيع واعتناق مذهب عبد الله بن سبأ وبدأت تظهر مبادىء

---

(١٧) المسعودى : مروج الذهب جـ ٣ ص ١٠٠ وما بعدها .

(١٨) اليعقوبى : تاريخ اليعقوبى جـ ٢ ص ٢٥٩ . ابن الأثير الكامل جـ ٣ ص ٣٦٤ .

(١٩) الدينورى : الاخبار الطوال ص ٣٠٠ .

(٢٠) المصدر السابق . الطبرى : الأمم والملوك : احداث عام ٦٦ هـ .

(٢١) ابن طباطبا : الفخرى ص ١٢٠ .

تشبه المذاهب الدينية القديمة فى الدولة الساسانية عند المجوسية . لقد كانت حركة قوية استغلها الموالى الفرس لتحطيم السيادة العربية المتمثلة فى الخلافة الاسلامية السنية وليحققوا مآربهم باسترجاع سيادتهم القومية .

ذكر الدينورى عدة نصوص تؤكد اعتماد جيش المختار على الفرس « وكان اكثر من استجاب له همدان وقوم كثير من ابناء العجم الذين كانوا بالكوفة وكانوا يسمون الحمراء ، وكان منهم بالكوفة زهاء عشرين والف رجل »(٢٢) .

دخل احد العرب على ابراهيم بن الاشتر قائد المختار فقال له : « لقد اشتد غمى منذ دخلت مسكرك ، وذلك انى لم أسمع فيه كلاما عربيا حتى انتهيت اليك ، وانما هؤلاء الأعاجم وقد جاءك صناديد أهل الشام وابطالهم فكيف تلقاهم بحق معك ؟

فرد عليه ابراهيم وقال له : « والله لو لم أجد الا النمل لقاتلتهم بها وهؤلاء قوم لهم بصيرة بالحرب وانهم أولاد الأساورة من اهل فارس(٢٣) والمرازبة . وهذا الحديث يؤكد ان ثورة المختار كانت فارسية فى أهدافها ومراميها فهى حركة شيعية احتضنها الفرس .

وهذه الثورة وان انتهت بقتل المختار الثقفى(٢٤) الا أنها كانت من معاول هدم الدولة الأموية كما كانت حافزا للمتآمرين على الدولة كى يعبئوا قوتهم استعدادا لوثبة جديدة فى سبيل تحقيق أهدافهم .

لم يجد المتآمرون فرصة للتحرك الثورى ضد الخلافة زمن عبد الملك وابنه الوليد ، فلم يكن قد مضى وقت لتجميع قواهم بعد تلك الهزائم المتلاحقة ثم ان الحجاج الثقفى والى العراق الشهير وما عرف عنه من قوسة وعنف وارهاب جعلهم يخشون التحرك فى ولايته والتآمر فى وجوده .

---

(٢٢) الدينورى : الاخبار الطوال ص ٣٠٠ .

(٢٣) الدينورى : الاخبار الطوال ص ٣٠٠ .

محمد الطيب النجار : الموالى فى العصر الأموى ص ١١٠ .

(٢٤) الطبرى : الأمم والملوك جـ ٦ ص ١٠٨ .

- ثورة زيد بن على وابنه يحيى :

سنحت الفرصة الذهبية فى خلافة هشام بن عبد الملك حين حدث خلاف بينه وبين زيد بن على زين العابدين احد ابناء البيت العلوى والذى كان مقيما فى المدينة منكبا على القرآن(٢٥) بعيدا عن السياسة . واستدعاه يوسف بن عمر والى الكوفة بحجة(٢٦) اخذ المال الذى أودعة عنده خالد ابن عبد الله القسرى الوالى السابق ، ولم يذهب زيد الى الكوفة بل توجه الى الرصافة لمقابلة الخليفة الذى اصر على ارساله لوالى الكوفة رغم توسلات(٢٧) الامام زيد الا يبعثه الى العراق .مما يوضح ان زيد بن على لم يكن فى نيته الخروج .

وبعد انتهاء التحقيق خلى الوالى سبيله(٢٨) وخرج زيد الى القادسية(٢٩) ، فذهب الشيعة الى زيد والتقوا به(٣٠) وقالوا له اين تذهب عنا ومعك مائة الف سيف من أهل الكوفة وخراسان يضربون بها دونك فابى عليهم واخذوا يرغبونه ويلحون عليه وهو متردد لا يقبل فمازالوا يناشدونه ويعطونه العهود والمواثيق والأيمان حتى رجع معهم. وكل المصادر التاريخية أوضحت تردد زيد والحاح الشيعة حتى رجع فبايعوه على جهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين .

---

(٢٥) المصدر السابق .

(٢٦) الأصفهانى : مقاتل الطالبيين ص ١٣٠ .

(٢٧) ابن اعثم الكوفى : كتاب الفتوح جـ ٨ ص ١٠٩ .

(٢٨) الأصفهانى : مقاتل الطالبيين ص ١٣٥ . ابن طباطبا : الفخرى ص ١٣٢ .

(٢٩) المصدر السابق .

(٣٠) الطبرى : الأمم والملوك جـ ١ ص ١٠ . ابن الأثير : الكامل جـ ٤ ص ٢٤٢ .

سوى شيعة المدائن وخراسان والرى وجرجان . وغيرهم من الفرس . واقام بالكوفة بضعة عشر شهرا وتحرك دعاة الشيعة استعدادا للخروج والثورة الذى حددوا له ليلة الأربعاء اول ليلة من صفر سنة ١٢٢ هـ .

احصى ديوان زيد ممن بايعه من شيعة الكوفة خمسة عشر الفا(٣١)
وقد ذكر بطروشوفسكى ان ثورة الشيعة زمن زيد بن على فى الكوفة قامت على الايرانيين وان لم يسبق لها التحضير والاعداد الكافى(٣٢) واكد ان نفوذ الزيدية كان واضحا بصورة جلية فى ايران فى المراحل المتقدمة من القرون الوسطى(٣٣) .

هكذا استغل المتآمرون هذا الموقف باسم التشيع لآل البيت . وهكذا اثير زيد واشعلت نار الثورة كمحاولة جديدة للنيل من الخلافة ولضرب العروبة باسم الاسلام ، بل لضرب الكيان الاسلامى كله . فثورة زيد بن على ما هى الا حلقة فى سلسلة الصراع السنى الشيعى الذى خطط له اعداء الاسلام .

تفرق هؤلاء الشيعة من حول زيد عند اللقاء(٣٤) بعدما اغروه وعاهدوه اثاروه ثم تخلوا عنه لم يوافيه فى الموعد المحدد سوى مائتان وثمانية(٣٥) عشر رجلا وانتهت تلك الثورة بمقتله . كان امرا طبيعيا ان يفر يحيى بن زيد من الكوفة بعدما حدث من مقتل ابيه . والتف حوله

---

(٣١) الطبرى : الأمم والملوك جـ ٢ ص ١٧١ . الأصفهانى : مقاتل الطالبيين ص ١٣٥ .

(٣٢) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ١١١ . الترجمة العربية د. السباعى محمد السباعى .

(٣٣) المصدر السابق ص ١٩٣ .

(٣٤) ابن طباطبا : الفخرى ص ١٣٣ .

(٣٥) الأصفهانى : مقاتل الطالبيين ص ١٣٧ .

الشـيعة مرة أخرى ليناصروه وهم الذين عرفوا بعد ذلك بالشيعة الزيدية وهرب يحيى الى خراسان ونزل عند احد الدهاقنة(٣٦) وإنتهت الحركة بعتنه أيضـا سنة ١٢٥ هـ ٠

ولا شك ان مقتل زيد بن على كان له رد فعل قوى وتأثير كبير فى نفوس الكثيرين تحركت الشـيعة بخراسان والأراضى الايرانية وكثر من يأتيهم وينضم اليهم ونشطت الدعوة الشـيعية وأخذوا يذكرون الناس بأفعـال بنى أمية تجاه آل بيت رسـول الله ﷺ وظهر الدعاة ورئيت المنامات وتدورست كتب الملاحم هكذا اتخذ من الدين سندا لضرب الخلافة الأموية وهكذا يثير الفرس الثورات والفتن باسم آل البيت ٠

يتناول ذلك احد الباحثين(٣٧) قائلا : « لم يستسلم زيد للفرس سياسيا ولم يرم بنفسه فى احضانهم ، بل سعى سعيا متواصلا لأن يكون زعيما حقا يتمتع بكل نفوذ وسلطان ، وهـذا ينافى الخطـة التى درج عليها الفرس فتخلوا عنه فى أحرج الأوقات واشدها خطرا بعد أن باح برضائه عى ابى بكر وعمر الذين كانا موضع كراهيتهما » ٠

هـذا التحليل يوضح عدم ارتباط الشيعة الفرس بأبناء البيت العلوى ارتباطا حقيقيا مخلصـا بل كان ذلك التشـيع حركة سياسية ذات أهداف خاصـة بهم هى القيـام بالثورات والفتن واثارة القلاقل للخـلافة التى تمثل السـيادة والنفوذ العربى ٠

ركنت الشـيعة الى الهدوء فى عهد كل من الوليد بن يزيد ويزيد بن الوليد وفى خلافة ابراهيم بن الوليد قامت حركة شيعية جديدة تزعمها عبـد الله بن معاوية بن عبـد الله بن جعفر بن ابى طالب ٠ وقصدته

---

(٣٦) الطبرى : الأمم والملوك جـ ٧ ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠ ٠ الأصفهانى : مقاتل الطالبيين ص ١٥٤ ٠

(٣٧) الخربوطلى : غروب الخلافة ص ٨١ ٠

بنو هاشم جميعا منهم ابو العباس والمنصور(٣٨) بل قصدته وجوه قريش من بنى امية والتف حوله ايضا الموالى الفرس مما جعله يشعر بقوته ونفوذه فكتب الى جميع الأمصار الاسلامية يدعوها الى نفسه لا الى الرضا من آل محمد كما كان يدعو من قبل(٣٩) ٠

ولما تولى الخلافة مروان بن محمد ارسل جيشا لقتال عبد الله ابن معاوية وتخلى الشيعة عنه فخرج الى خراسان(٤٠) فى الوقت الذى كان فيه ابو مسلم الخراسانى يقوم بدعوته فاصبح هناك تعارضا بين دعوته والدعوة العباسية « للرضا من آل محمد » مما سيشكل عقبة فى وجهه فقد كانت الدعوة العباسية قد جابت الآفاق ووجد فيها الموالى الفرس ضالتهم المنشودة وانتهى الأمر بقتله ٠ وقيل أن ابا مسلم هو الذى قتله ٠

ورغم فشل كل تلك الحركات الثورية التى قام الموالى الفرس باسم التشيع لآل البيت الا انهم لم ييأسوا ولم يتخلوا عن سياستهم فكلما فشلت حركة انتظروا حتى تسنح لهم الفرصة او تواتيهم الظروف ليقوموا بغيرها ٠ فكان ذلك اصرارا من اعداء الدولة الاسلامية للنيل منها ٠ أذ رأوا ان كيد الاسلام على الحيلة انجح(٤١) ٠

وكانت هناك دوافع سياسية لثورات الموالى على الحكم الأموى فقد ظهرت بين الموالى الفرس نزعة قومية تدفعهم الى احياء المجد الفارسى القديم وفى ذلك يقول ابن حزم : « ان الفرس كانوا من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم وجلالة الخطر فى انفسهم حتى انهم كانوا يسمون انفسهم الأحرار والأبناء وكانو يرون سائر الأمم عبيدا لهم ٠ فلما امتحنوا

---

(٣٨) الأصفهانى : مقاتل الطالبيين ص ١٦٧ ٠

(٣٩) الطبرى : الأمم والملوك جـ ٩ ص ٥٠ ٠

(٤٠) الأصفهانى : مقاتل الطالبيين ص ١٦٨ ٠

(٤١) ابن حزم : الفصل فى الملل جـ٢ ص ١١٥ ٠

بزوال الدولة عنهم علي أيدي العرب وكان العرب اقل الأمم عند الفرس خطر تعاظمهم الأمر ، وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الاسلام بالمحاربة فى اوقات شتى »(٤٢) .

راجت بعد ذلك قضية الارث الكيسانى وذكروا ان ابا هاشم بن محمد بن الحنيفة ذهب الى الحميمة(٤٣) فى طريق عودته من الشام الى الحجاز حيث اتصل بمحمد بن على بن عبد الله بن العباس ولما كان أبو هاشم زعيم الشيعة الكيسانية قد ادرك قرب منيته اذ سقاه عميل للخليفة الأموى شربة لبن مسمومة ، لذلك يفضى ابو هاشم بوصيته الأخيرة لمحمد بن على العباسى وينبئه باسرار الدعوة الكيسانية وتنظيماتها(٤٤) وباسماء النقباء ورؤساء الدعوة فى الأمصار ويطلب منه مواصلة الدعوة وذلك فى مطلع عام ١٠٠ هـ فتبدأ بذلك الدعوة العباسية . واستخدم الشعار « للرضا من آل محمد » دون تحديد اسم الامام او الخليفة المنتظر بل كانت البيعة تتم على هذا التعبير الغامض وذلك لجذب الشيعة وابناء الأسرة العلوية للانضمام الى الثورة التى اعتمدت على سكان القرى الايرانيين حتى انه انضم الى ابى مسلم سكان ستين قرية فى يوم واحد كما انضم اليه ايضا الحرفيون والدهاقنة المحليون الايرانيون(٤٥) كما التحق به كثير من العبيد .

وقد جاء فى رواية الطبرى ان خداش كان على راس دعاة الكيسانية ، والذى كان يدعو فى أول الأمر الى محمد بن على . وتلك الرواية توضح العلاقة بين العباسيين وبين السبئية اصحاب المختار . وفى كلتا الدعوتين

---

(٤٢) ابن حزم : الفصل فى الملل جـ٢ ص ١١٥ .

(٤٣) مجهول : اخبار الدولة العباسية ص ١٦٣ وما بعدها .
نادية حسنى : الطائف ص ٢٦١ .

(٤٤) مجهول : اخبار الدولة العباسية ص ١٦٥ ، ابن طباطبا : الفخرى ص ١٤٣ .

(٤٥) بطرشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ١١٥ .

الكيسانية والعباسية اعتمدت كل منهما على الموالى الفرس فهناك تشابه كبير بين الدعوتين . وكان اقدم اتباع المختار هم الموالى الذين كانوا فى ضيعته فى قرية الخطرنية ، من سواد الكوفة ، وبحسب ما جاء فى الطبرى ان ابا مسلم كان من اهل الخطرنية ، ويؤكد فلهوزن(٤٦) وجود علاقة وثيقة بين ثورة المختار التى اخفقت وبين ثورة ابى مسلم التى نجحت وكانت ارض خراسان اكثر ملاءمة لها .

ومما يوضح دوافع الفرس الكامنة فى نفوسهم والتى دفعتهم الى الثورة العباسية ان بعض الدعاة كانوا يبشرون بآرائهم الاجتماعية الخاصة وذلك مثلما فعل خداش فى خراسان فقد بدأ ينشر آراءه وافكاره المزدكية القديمة حول العدالة الاجتماعية ، والملكية العامة للأراضى تحت ستار الدعوة لبنى العباس(٤٧) .

ويؤكد استاذنا الدكتور حسن محمود العلاقة بين الدعوة العباسية وبين الموالى الفرس بقوله : « لا شك ان الثورة العباسية ثورة ايرانية انبعثت من خراسان ، ووجدت صدى ومنطلقا فى مدن ايران وريفها ، وخرج المد الثورى منها الى كافة الجهات الاسلامية ، وان العباسيين بعد نجاح ثورتهم كانوا من احرص ما يكونوا على ايران وعلى ولاء اهلها(٤٨) .

وخلاصة القول ان الشيعة الفرس استطاعوا(٤٩) اسقاط الدولة الأموية ولعبوا دورا كبيرا فى نجاح الدعوة العباسية . وان تلك الدعوة ما هى الا حركة من حركات الشيعة فى صراعهم ضد السنة . فقد قامت تلك الدعوة باسم التشيع لآل البيت . وبذل الشيعة الفرس كل جهودهم

---

(٤٦) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ص ٤٧٨ .
(٤٧) بطروشوفسكى : الاسلام فى ايران ص ١١٤ .
(٤٨) حسن محمود : العالم الاسلامى فى العصر العباسى ص ٢٨ .
(٤٩) على ابراهيم حسن : التاريخ الاسلامى العام ص ٣٢٨ .

اذا حملوا السلاح ورفعوا الرايات السوداء في رمضان ١٢٩ هـ وحتى بويع لأبى العباس السفاح فى ١٣٢ هـ بالخلافة .

ومما يؤكد ما ذكرنا من مخطط يهودى ضد الاسلام ويوضح أحقادهم عليه ما قاموا به من حركات يهودية في العصر الأموى فقد ظهرت حركات يهودية دعا اليها بعض الدجالين اليهود ، اذ أعلن شيريم وهو يهودى سورى أنه هو المنقذ المنتظر لليهود ، وسيسير بهم ويحملهم على انتزاع فلسطين . فتبعه بعض يهود العراق وفارس والأندلس ليشتركوا فى هذه المغامرة ، ولكن قبض على زعيمها وعرض على الخليفة الأموى يزيد الثانى ، فأمر به فقتل . وبعد بضع سنين من ذلك تزعم عوبديا بن عيسى بن اسحاق الأصفهانى حركة الخروج عن طاعة الدولة وتبعه عشرة آلاف يهودى حملوا السلاح ولكنهم هزموا وقتل إبن عيسى فى المعركة ، وعوقب جميع يهود أصفهان لانضمامهم اليه(٥٠) .

---

(٥٠) ديورانت : قصة الحضارة جـ ١٤ ص ٧٧ ــ ٧٨ .

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر الأصلية

١ ـ الاصطخرى : ٣١٨ ـ ٣٢١ هـ ابو اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسى ـ المسالك والممالك ، تحقيق د . محمد جابر عبد العال الحسينى القاهرة ١٩٦١ .

٢ ـ ابن الأثير : (ت ٦٣٠ هـ) أبى الحسن على بن ابى الكرم محمد بن عبد الكريم ـ الكامل فى التاريخ الطبعة الثالثة بيروت ١٩٨٠ .

٣ ـ الأصفهانى : ٣٥٦ هـ أبى الفرج ـ مقاتل الطالبيين ، دار المعرفة بيروت .

٤ ـ ابن حزم : ت ٤٥٦ هـ أبى محمد على بن أحمد ـ الفصل فى الملل والأهواء ، والنحل . الطبعة الثانية ١٩٧٥ .

٥ ـ ابن خلدون : ٨٠٨ هـ عبد الرحمن بن محمد .
ـ المقدمة الطبعة الرابعة ١٩٨١ .

٦ ـ ابن عبد ربه : ٤٣٩ هـ ابو عمر احمد بن محمد .
ـ العقد الفريد . لجنة التاليف والترجمة والنشر ١٩٦٥ .

٧ ـ ابن العربى : ٥٤٣ هـ القاضى ابى بكر .
ـ العواصم من القواصم : تحقيق محب الدين الخطيب بيروت ١٩٧٩ .

٨ ـ ابن قتيبة : ٢٧٦ هـ أبى محمد عبد الله بن مسلم .
ـ المعارف تحقيق د. ثروت عكاشة . الطبعة الثانية .

٩ ـ ابن طباطبا : ٧٠١ هـ محمد بن علي المعروف بابن الطقطقى .
ـ الفخرى فى الآداب السلطانية . بيروت ١٩٦٦ .

١٠ ـ البلاذرى : ٢٧٩ هـ أحمد بن يحيى بن جابر .
(فتوح البلدان مكتبة النهضة القاهرة) .

١١ ـ البغدادي : ٤٢٩ هـ عبد القاهر بن طاهر بن محمد ٠
ـ الفرق بين الفرق ٠ دار المعرفة بيروت ٠

١٢ ـ التميمي : ٣٦٩ هـ ابى العرب محمد بن احمد بن تميم بن تمام ٠
ـ كتاب المحن ، الطبعة الأولى ٠

١٣ ـ الدينوري : ٢٨٢ هـ ابو حنيفة احمد بن داود ٠
ـ الأخبار الطوال ٠ الطبعة الأولى القاهرة ١٩٦٠ ٠

١٤ ـ الشهرشتانى : ٤٥٦ هـ ابى محمد على بن احمد بن حزم ٠
ـ الملل والنحل ٠ الطبعة الثانية ١٩٧٥ ٠

١٥ ـ الطبرى : ٣١٠ هـ محمد بن جرير ٠
ـ تاريخ الأمم والملوك ٠ الطبعة الثانية ٠

١٦ ـ ابى الندا : ٧٣٢ هـ عماد الدين اسماعيل ٠
ـ المختصر فى اخبار البشر ، دار المعرفة بيروت ٠

١٧ ـ القلقشندى : ٨٢٠ هـ احمد بن عبد الله ، تحقيق عبد الستار احمد فراج ٠
ـ مآثر الأناقة فى معالم الخلافة ، بيرروت ١٩٨٠ ٠

١٨ ـ الكلينى : الكافى فى الأصول ، طبعة طهران ٠

١٩ ـ مجهول : مؤلف من القرن الثالث الهجرى ٠
ـ اخبار الدولة العباسية ، تحقيق د ٠ عبد العزيز الدورى ، دار الطليعة بيروت ٠

٢٠ ـ المسعودى : ٣٤٦ هـ ابى الحسن على بن الحسن بن على ٠
ـ مروج الذهب ومعادن الجوهرى ، الطبعة الرابعة ١٩٦٤ القاهرة ٠

٢١ ـ ياقوت : الامام شهاب الدين ابى عبد الله ٠
ـ معجم البلدان ، دار احياء التراث العربى ، بيروت ٠

ثانيا : المراجع العربية الحديثة

١ ـ احمد أمين :

ـ ضحى الاسلام ، الطبعة العاشرة ، بيروت .

٢ ـ احمد مختار العبادى : الدكتور

ـ فى التاريخ العباسى والفاطمى ١٩٨٧ .

٣ ـ احسان الهى ظهير :

ـ الشيعة والسنة ، الطبعة العاشرة ، لاهور ١٩٨١ .

٤ ـ توفيق سلطان اليوزبكى : الدكتور

ـ اهل الذمة فى العراق ١٩٨٣ .

٥ ـ حسن ابراهيم حسن : الدكتور

ـ تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ، الطبعة السابعة ١٩٦٥ .

٦ ـ خير الدين الزركلى :

ـ الاعلام ، الطبعة السادسة ١٩٨٤

٧ ـ شكرى فيصل : الدكتور

ـ المجتمعات الاسلامية فى القرن الأول الهجرى ، الطبعة الرابعة بيروت .

٨ ـ صالح احمد العلى : الدكتور

ـ العراق فى التاريخ بغداد ١٩٨٣ .

٩ ـ علي ابراهيم حسن : الدكتور

ـ التاريخ الاسلامي العام ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة

١٠ ـ على حسنى الخربوطلى : الدكتور

ـ غروب الخلافة الاسلامية .

١١ ـ محمد ابو زهرة : الامام

ـ تاريخ المذاهب الاسلامية ، دار الفكر العربى القاهرة .

١٢ ـ محمد الخضرى : الشيخ
ـ الأمم الاسلامية ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ٠

١٣ ـ محمد ضياء الدين الريس : الدكتور
ـ النظريات السياسية الاسلامية ، الطبعة السابعة ٠

١٤ ـ محمد الطيب النجار : الدكتور
ـ الموالى فى العصر الأموى ـ الطبعة الأولى ١٩٤٩ ٠

١٥ ـ نادية حسنى : الدكتورة
ـ الطائف فى العصر الجاهلى ـ وصدر الاسلام ، دار الشروق ـ جدة ١٩٨١ ٠

١٦ ـ نزار عبد اللطيف الحديثى : الدكتور
ـ العراق فى التاريخ ١٩٨٣ ٠

ثالثا : مراجع افرنجية مترجمة الى العربية

اربرى : أم ٠ ج ٠
ـ تراث فارس ٠ ترجمة د٠ يحيى الخشاب وآخرين ١٩٥٩ ٠

ارنولد : توماس ٠ و ٠
ـ الدعوة الى الاسلام ٠ ترجمة د٠ حسن ابراهيم ، د٠ عبد الحمية عابدين ٠ الطبعة الثالثة ١٩٧٠ ٠

آدم ميتز :
ـ الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ٠ ترجمة د٠ عبد الهادى ابو ريده ٠ الطبعة الثالثة ٠

بارتولد : ف
ـ تاريخ الحضارة الاسلامية ٠ ترجمة حمزة طاهر ، دار المعارف ٠

بطروشوفسكى :
ـ الاسلام فى ايران • ترجمة وتعليق الدكتور السباعى محمد السباعى ا دار الثقافة للنشر • القاهرة ١٩٨٢

جولدتسيهر : اجناس
ـ العقيدة والشريعة فى الاسلام • ترجمة د• محمد يوسف موسى ، د• على حسن عبد القادر ، د• عبد العزيز عبد الحق • الطبعة الثانية •

جب : هاملتون
ـ دراسات فى حضارة الاسلام ، ترجمة د• احسان عباس • د• محمد يوسف نجم ، د• محمد زايد ، الطبعة الثانية •

فلوتن : فان
ـ السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات فى عهد بنى أمية • ترجمة حسن ابراهيم ، محمد زكى ابراهيم •

فلهوزن : يوليوس
ـ تاريخ الدولة العربية • ترجمة محمد عبد الهادى ابو ريدة د• حسين مؤنس • لجنة التاليف والترجمة والنشر ١٩٥٨ •

منهجية وضع المصطلح العلمي فى اللغة العربية

الدكتـــور

عبـــد الحليم محمــد حامد

المحاضر بقســم اللغــة العربية

كلية الآداب ـ جامعة السلطان قابوس

بسم الله الرحمن الرحيم

منهجية وضع المصطلح العلمى فى اللغة العربية

الدكتور / عبد الحليم محمد حامد

المقدمة :

يتناول هذا البحث مسألة من أهم مسائل العلم واللغة العربية والحضارة . وهى مسالة وضع المصطلح العلمى العربى . أما أنها من اهم مسائل العلم ، فلأن المصطلح العلمى يمثل احدى الركائز الأساسية للتعبير العلمى ، بل احدى ركائز الابداع الذى يعتمد على ادراك المفاهيم العلمية الصحيحة واستيعابها . وبدون المصطلح العلمى تسير لغة العلم على رجل واحدة ، وتتعطل عملية الابداع والابتكار العلمى .. وأما أنها مسألة من أهم مسائل اللغة ، فلأن المصطلح الوافد يمثل تحديا عظيما لاختيار قدرة اللغة على استيعابه والتعبير عنه . وما لم تتمكن اللغة ، اية لغة ، من استيعاب الجديد من المصطلحات والتعبير عنها فانها توصف بالعقم والعجز والقصور .. وأما انها من أهم مسائل الحضارة ، فلأن الأمة التى تستطيع بذخيرتها اللفظية ووسائلها اللغوية تلبية متطلبات المصطلحات الجديدة فى ميادين العلم والفن ، تضع نفسها مباشرة فى موضع المشارك فى بناء الحضارة الانسانية وصياغتها . وذلك بعد نفسى واجتماعى وحضارى هام يعمق فى نفس الأمة الشعور بالاعتزاز وتوكيد الذات .

وهذا البحث مرجو منه أن يحقق غاية أساسية هى الوصول الى منهجية لوضع المصطلح العلمى فى اللغة العربية تتصف بالتحديد والوضوح ، وبالعملية والواقعية . ومرجو منه ايضا ان يحقق غايتين اخريين : الأولى أن يدفع عن اللغة العربية تهمة التقصير والعجز ، ويرد الى نفوس المتحدثين بها شيئا من الثقة بالنفس وبها ، أريد لهم أن يفتقدوه منذ زمن ، عبر خطط مدبرة . والغاية الثانية المساهمة فى

الجهد المبذول لجعل الثقافة العلمية فى بعض جوانبها العامة متاحة للجميع ، وليست وقفا على فئة قليلة من الناس تقرأ وتتحدث بلسان غير عربى . وقد جاءت معالجة الموضوع فى ثلاثة محاور رئيسية ، المحور الأول عبارة عن مدخل للموضوع يتناول بعض المسائل العامة المتصلة بمنهجيات وضع المصطلح العلمى ، مثل أهمية المصطلح والحاجة اليه ، ومصادره التى يستقى منها ، والصعوبات التى تواجه واضعه ، ثم الاستفادة من وسائل التقنية الحديثة فى مجال وضعه .

والمحور الثانى عبارة عن دراسة تمهيدية موجزة لجهود القدماء والمحدثين فى وضع المصطلحات ، ومنهجياتهم الخاصة بذلك . وكانت هذه الدراسة ضرورية للوقوف على الجهود السابقة لتكون الأساس الذى تنبنى عليه منهجيتنا فى الحاضر . فيكون فى ذلك وصل للحاضر بالماضى ، واتساق ومواءمة بين جهود السابقين واللاحقين .

اما المحور الثالث ، وهو يمثل الجزء الأساسى والأكبر فى البحث ، فقد خصص لدراسة المنهجية المقترحة فى كافة جوانبها الرئيسية ، مع الاهتمام ببعض التفصيلات فيها . تضمن هذا المحور ، الحديث عن المبادىء التنظيمية والاجرائية للمنهجية ، ثم المبادىء العلمية والفنية لوضع المصطلحات وكيفية اختيار الفاظها وترجمتها وتعريبها ، ثم نطقها وتوحيدها على نطاق الوطن العربى . هذا ، وقد حاول البحث ان يعالج تلك الموضوعات بالدقة المطلوبة ، ولكن فى ايجاز اقتضته ظروف البحث وحيزه . كما حاول فى وضع المنهجية ، الاعتماد على مبادىء مجربة ، وقواعد عملية قدر المستطاع . فان يكن قد حقق الغايات المرجوة فذلك هو المؤمل ، والا فحسبه ما يثير من تساؤلات وافكار يرجى أن تجد العناية والاهتمام ومواصلة الدرس والبحث من الدارسين والباحثين .

١ ـ المدخــــل

لا بد لنا في بداية هـذا البحث من الاشارة بايجاز الى بعض المسائل العـامة التي تتصل بمنهجية وضع المصطلح العلمي في اللغة العربية ٠ وهي أمور ينبغي الافادة منها ، واخذها في الحسـبان حتي يمكن الوصول الى منهجية قائمة علي مبادىء محددة ، وعلى اسس واضحة ، ولتاتي ثمرة ذلك كله مصطلحات دقيقة قدر الامكان ، محددة بعض التحديد ، واضحة كل الوضوح ، معبرة عن المعنى المقصود دون غموض او ابهام ٠ فلغة العلم تتطلب الدقة والتحديد والوضوح ٠

١ ـ ١ ـ اهميـة المصطلح العلمي والحاجة اليه :

المصطلح لفظ علمي يؤدى المعنى بوضوح ودقة ، يكون ـ غالبا ـ متفقا عليـه عند علماء علم من العلوم أو فن من الفنون(١) ٠ وهو بهذا المعنى دعامة من الدعائم الأسـاسية للغة العلم ٠ ولغة العلم تعتمـد على المصطلح وعلى التعبير عن مادة العلم ومحتواه ٠٠ وتقدر الدراسات في هـذا المجال ان حوالى ٥٠٪ من مفردات لغات البلدان المتقدمة في ميادين العلم تتكون من مفردات المصطلحات العلمية والفنية ٠ ومعظم هـذه الألفاظ يسـتخدم على نطاق العـالم(٢) ٠

وتشـير مصادر التاريخ الى انه منـذ ان بدات اللغة العربية تأخـذ مكانها لغة للعلم والعلمـاء في عصر ازدهار دولة الاسـلام في عهودها الأولى ، تصدى علماؤها لمواجهة متطلبات عصرهم من المصطلحات العلمية والفنية ٠ ولم يات القرن الرابع الهجرى الا وقد اكتملت لغة العلم في جوانبها المختلفة ٠ وتمكن العلمـاء من وضع مصطلحات في شتى مجالات العـلوم ضمنوها مصادر ما زالت تعمر المكتبة العـربية واستطاعت تلك المصطلحات ان تغذى لغات اخرى مثل الفارسية والتركية ٠٠ واستمسك

(١) اميل يعقوب وآخرون ، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية ٠ ص ٣٦٢ ٠

(2) Mario Pei , The Story of Language, p 290.

ببعضها من ترجموا من العربية الى اللاتينية ، كما امتد اثرها الى بعض اللغات الأوربية الحديثة(٣) ٠

ولما أطل عصر النهضة العلمية الحديثة على العالم العربى اصبح لزاما ان تتجه جهود العلماء والباحثين الى مواكبة ما تطلبته تلك النهضة العلمية من المصطلحات الجديدة ، بالطرق نفسها التى واجه بها أسلافهم النهضة العلمية المبكرة فى حياة أمتهم ٠ وقد شهد التاريخ لعلمائنا المحدثين والمعاصرين انهم بذلوا جهدهم ، ولم يقصروا فى السعى لوضع المصطلحات العلمية المناسبة ٠ ولكن بعض العوائق شتتت تلك الجهود ، واضعفت قيمتها العلمية كما سنرى لاحقا ٠

وطالما أن التقدم العلمى فى عالم اليوم يفرض نفسه فى كل مجال من مجالات حياة الانسان ، ويقدم فى كل يوم جديدا فى ميدان العلم والتكنولوجيا ـ فان على الأمة العربية أن تواجه ذلك كله بمزيد من الجهد والعمل الدءوب ٠ وعلى علمائنا أن يبتكروا ويضعوا من المصطلحات العلمية العربية ما يمكنهم من مواجهة سيل المصطلحات العلمية الوافدة التى تقذف بها دور النشر والمطابع ، وتدخل الى مجتمعاتهم عن طريق الجديد من المخترعات العلمية ومستلزماتها المختلفة ٠ وهم حين يفعلون ذلك انما يحققون غايتين فى آن واحد ، الأولى تلبية حاجة مجتمعاتهم لمواكبة التقدم العلمى والتكنولوجى ، الذى أصبح من أبرز مقومات الحياة الانسانية ، والثانية تعميق معنى من اهم المعانى التى تعتز بها الأمم ، وهو الاحساس بأنها فى وضع المشارك فى بناء الحضارة الانسانية وصياغتها ، لا فى وضع التابع الذى لا دور له ـ وذلك بعد نفسى وحضارى هام يضع الأمة العربية فى مكانها الطبيعى الذى افتقدته حينا من الدهر ٠

١ ـ ٢ ـ مصادر المصطلح العلمى العربى :

ان من أهم مصادر المصطلح العلمى العربى تراث علمائنا القدامى

---

(٣) ابراهيم مدكور ، العربية لغة العلم والتكنولوجيا ، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة جـ ٣٣ ص ١٦ ـ ١٧ ٠

الذى يمكن أن يمدنا بعدد زاخر من المصطلحات العلمية فى شتى الدراسات . ولقد اشارت دراسات الباحثين في هـذا المجال الى الكثير من المصـادر التراثية ، التى من ابرزها المعاجم اللغوية العـامة بأنواعها ، ومعاجم المصطلحات التي الفها القدماء(٤) ، والكتب العلمية فى فروع المعرفة المختلفة . ولا حاجة بنا الى الاشـارة الى أن تلك المصـادر قد ضمت كما عظيما من المصطلحات المتنوعة فى شتى فنون المعرفة والعلم .

يقول الدكتور عمر فروخ(٥) « ولفت نظرى فى أثناء مطالعاتى فى القاموس (المحيط) وفرة الألفاظ الفلكية ، وهى الألفاظ التى تتناول كل ما فى الجو المحيط بالأرض التى نعيش عليهـا ، وكل ما يحدث فى هـذا الجو » . وقد حصر حديثه فى جانب واحـد من تلك الألفاظ ، وهو أسـماء الأجرام السـماوية ، فوجد منها اكثر من مائتى لفظ كلهـا عربية خالصـة عدا اليسير منها .

ويذكر اللواء محمود شيت خطاب(٦) أن كتاب المخصص لابن سيده يضم عددا من المصطلحات العسـكرية المستعملة فى الجيش العراقى ، وعـددا آخر مما يمكن استعماله فيه أيضـا . وأن الواقع اثبت أن اللغة العربية قادرة على اسـتيعاب المصطلحات العسـكرية الأجنبية اسـتيعابا كاملا . وما يقال عن المصطلحات العسـكرية العربية يقال عن المصطلحات العلمية الأخرى ، وعن المصطلحات الأدبية والفنية كذلك .

وقد عرف التراث العلمى العربى كثيرا من المصطلحات فى مجالات القانون والرياضيات والجغرافيا والفلك والجيولوجيا وغيرها من العلوم التى سـبق للعرب أن عرفوها وكانت لهم فيهـا مساهمات مقدرة ومعلومة .

---

(٤) المرجع نفسـه ص ١٦ ــ ١٧ . ولعل ابرز كتب المصطلحات هذه (١) كتاب الحروف للفارابى . (٢) مفاتيح العلوم للخوارزمى . (٣) الزينة فى المصطلحات الاسلامية للرازى . (٤) التعريفات للجرجانى (٥) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى وغيرها .

(٥) عبقرية اللغة العربية ص ٦٥ ــ ٨٣ .

(٦) المصطلحات العسكرية فى كتاب المخصص لابن سيده ... مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ج ٢٣ ص ٤٢ ــ ٥٢ .

وقد ذكر الدكتور محمد يوسف حسن(٧) بعض المختارات من الأصول العربية الصالحة للاستعمال فى المصطلحات الجيولوجية بلغت حوالى سبعة وستين لفظا ٠ بل ان اللغة العربية ـ كما يقول الدكتور عبد الحليم منتصر(٨) ـ تسعفنا فى مجال المصطلحات الجيولوجية بألفاظ تحدد الفروق الدقيقة بين درجات متفاوتة للظواهر المختلفة التى يحتاج الباحث الجيولوجى الى التفريق بينها ٠

أما فى العصر الحديث فقد صاحب النهضة العلمية فى الوطن العربى قدر عظيم من معاجم المصطلحات العلمية والفنية ، يعد مصدرا هاما من مصادر وضع المصطلح العربى ، نذكر ميها على سبيل المثال لا الحصر :

١ ـ معجم الحيوان لأمين المعلوف ٠

٢ ـ المعجم الفلكى لأمين المعلوف ٠

٣ ـ معجم الألفاظ الزراعية للأمير مصطفى الشهابى ٠

٤ ـ معجم العلوم الطبية والطبيعية محمد شرف ٠

٥ ـ المعجم الطبى ليوسف حتى ٠

٦ ـ معجم المصطلحات الطبية الكثير اللغات ١٠٠٠ل٠ كلير فيل ترجمة مرشه خاطر وآخرين ٠

٧ ـ معجم المصطلحات العلمية والفنية والهندسية لأحمد شفيق الخطيب ٠

٨ ـ المعجم العسكرى الموحد جامعة الدول العربية ٠

٩ ـ المعجم الطبى الموحد جامعة الدول العربية ٠

١٠ ـ معجم المصطلحات التى اقرها المجمع اللغوى بالقاهرة ٠

١١ ـ مجموعات المصطلحات التى أصدرها المكتب الدائم لتنسيق التعريب بالوطن العربى بالرباط ٠ الى غير ذلك من المعاجم والمجموعات

---

(٧) ثراء اللغة العربية بأصول المصطلحات الجيولوجية ٠ مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة جـ ٣٣ ص ٩٩ ـ ١٠٨ ٠

(٨) خصائص اللغة العربية فى التعبير العلمى ، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة جـ ٣٣ ص ٥٣ ٠

الاصطلاحية التى تصلح جميعا لأن تكون أساسا قويا ومصدرا علميا غنيا يستفيد منه واضعو المصطلحات . ولعله لم يعد صعبا اليوم اذا ما استخدمت وسائل التقنية الحديثة واجهزتها ، ان يتم حصر تلك المصادر واحصاء محتوياتها وتصنيفها حتى تكون فى متناول الهيئات التى يناط بها وضع المصطلح العلمى .

١ ـ ٣ ـ العقبات التى تواجه وضع المصطلح العلمى العربى :

من العقبات التى تواجه واضع المصطلح العلمى فى اللغة العربية ، وتؤثر تاثيرا سلبيا على مدى قدرته وكفايته فى اخراج المصطلح بالدقة المطلوبة ، عقبات تتصل بالنواحى العلمية والفنية فى وضع المصطلح ، وهذه سنرجىء الحديث عنها الى مكان لاحق فى هذا البحث ، وعقبات ذات صفة عامة ، وهذه يمكن ان نوجز ابرزها فيما يلى(٩) :

اولا : الربط بين وضع المصطلح العلمى وتعريب لغة العلم فى التعليم العالى ومراكز البحوث ، حتى صار الاعتقاد الشائع لدى كثير من الباحثين انه ما لم توضع المصطلحات العلمية المطلوبة فلا مجال للتعريب وفى لغة العلم .. واننا على الرغم من تأكيدنا مرارا أن المصطلح يمثل احدى الركائز الأساسية للتعبير العلمى ، الا أننا نرى أن الربط التام بين وضع المصطلح وتعريب لغة العلم فى مؤسسات التعليم العالى ومراكز البحوث ، بحيث يتوقف الثانى تماما على وجود الأول مقولة يجانبها الصواب . وذلك لأن التعبير عن الحقائق العلمية يمكن ان يتم قبل تعريب المصطلح ، بل ان التعبير عن الحقائق العلمية باللغة العربية يعد خطوة هامة فى الطريق الصحيح لوضع المصطلحات العلمية . فالمصطلح العلمى الدقيق يتطلب وضعه اساسا قويا وعميقا من المعرفة العلمية الواسعة ،

---

(٩) راجع لذلك : حسنى سبح ، المصطلحات العلمية متى تدخل فى حيز الاستعمال . المجمع اللغوى بالقاهرة البحوث ٦٩/١٩٧٠ م ص ٥٩ ـ وزيدان حسن زيدان نظرة الى المعانى والترجمة من زاوية منهجية ، دعوة الى التعريب (مخطوطة) وعبد المنعم الكاروری ، التعريب فى ضوء علم اللغة المعاصرة ص ٥٩ ـ ٦٢ .

ولن يتاح لمثل هـذه المعرفة العلمية ان توجد الا أن تكون اللغة العربية وسـيلتها وأداتها ولغة التفكير والتأليف فيها . وهـذا ما اثبتته وقائع تاريخ تطور لغـة العلم عند العرب فى المـاضى ، وما تثبته حقائق الواقع المعاصر . ثم ان هناك نتيجـة سلبية يقود اليها التباطوء فى تعريب لغـة العلم وهى انه فى الوقت الذى يكون فيه التعريب وسـيلة لاثراء اللغـة العربية وتطورها ، بحيث تستوعب كل ما هو جديد فى مجال الاختراعات والمصطلحات .. فان الاسـتمرار فى استخدام اللغـات الأجنبية بدلا عنها يؤدى الى ضمورها واندثار كثير من الفاظها وتعبيراتها ، بل ربما قتل ذلك فى المتحدثين بها ملكة التفكير والابداع .

ثانيا : التهيب والخوف من عجز اللغة العربية عن التعبير عن المصطلح العلمى وعن متطلبات الحضـارة الحديثة ، يؤثر تأثيرا سـلبيا على واضعى المصطلحات العلمية والفنية فيلجأون الى التعريب المطلق دون ضرورة . أى يلجأون الى نقل المصطلحات الأجنبية حرفيا الى الحروف العربيـة دون أن يجهدوا انفسهم فى البحث .

ثالثا : بالاعجاب الزائد باللغات الأجنبية ، بحسبانها لغات للحضارة الحديثة ، وبحسبان معرفتها والعلم بها دليل تقـدم وتطور ، يخلف فى نفوس الكثيرين شـعورا بالنقص والانهزام الداخلى ، الذى يكون سـببا فى نفورهم عن اسـتخدام اللغة العربية فى مجال العلم والتكنولوجيا .

رابعا : انصراف اكثر رجال العلوم الحديثة عن اتقان اللغة العربية بالدرجة المطلوبة ، كان سـببا فيما يلاقون من صعوبات فى نقل المصطلحات العلمية الى اللغة العربية بالصورة المنشودة .

تلك هى أهم الصـعوبات والعقبات التى تواجه واضع المصطلح العلمى فى اللغـة العربية ، وهى كما نرى صـعوبات عامة ومن السـهل تذليلها وازالتها .

ر - ٤ - الاستفادة من اجهزة التقنية الحديثة فى مجال المصطلحات :

ان الاستفادة من وسائل التقنية الحديثة فى وضع المصطلحات العلمية

فى اللغة العربية أمر ينبغى ان يؤخذ بالقدر اللازم من الاهتمام اذا ما أردنا أن نوفر جهودا فردية ومؤسسية تبذل فى كل وقت من أجل وضع المصطلح العلمى . فالكم الهائل من المصطلحات التى سبق وضعها أو تعريبها فيما أنتجته جهود السابقين والمعاصرين ، منذ أن بدأ التفكير فى مواجهة ذلك السيل المتكاثر من الفاظ الحضارة ومصطلحات العلوم ، لا يتصور أن يحيط به فرد أو هيئة مهما كانت طاقاتها وامكاناتها الا اذا استعانت بوسائل التقنية الحديثة وأجهزتها .

ولما كانت اللغة العربية تتميز على كثير من اللغات باشتمالها على قواعد منتظمة فى القياس والاشتقاق ، تجعل عملية توليد الألفاظ واستخراجها من الصيغ المختلفة يسيرة وسهلة أمام واضع المصطلح العلمى ، فان جهاز الحاسب الالكترونى قد يكون أنسب جهاز دقيق لتطبيق قواعد الاشتقاق المتنوعة واستخلاص نتائج هذا التطبيق بسرعة فائقة اذا ما وضع برنامج استخدامه على أساس علمى يناسب قواعد بناء الألفاظ وقوانينها فى اللغة العربية ، على نحو ما هو معروف فى علم الصرف وتركيب بنية الكلمات . ثم يصبح من الممكن حينئذ استخدام تلك النتائج فى مجال وضع المصطلحات العلمية والتكنولوجية والفنية(١٠) .

يضاف الى هذا امكانية استخدام هذا الجهاز كذلك فى عمليات حصر المصطلحات ، واختزانها ، واختزان المعلومات المتصلة بها مما تضمنته المعاجم التى وضعت ، حتى يسهل الرجوع اليها واستقاء ما يراد منها .

هذا ، وقد فعل المكتب الدائم لتنسيق التعريب ، بالمغرب خيرا حين قام فى اكتوبر ١٩٦٧ بالاتصال بمؤسسة IBM فى باريس للنظر فيما تتيحه تجاربها من امكانات لتطوير المعجمية العربية(١١) .

---

(١٠) حسن حسين فهمى ــ استخدام الحاسب الالكترونى فى تعريب المصطلحات العلمية .. المجمع اللغوى بالقاهرة ، البحوث ١٩٧٤ م . ص ٢٣١ .

(١١) محمد المنجى الصيادى ــ التعريب وتنسيقه ... ص ٣٠٩ .

ومنذ ذلك التاريخ والمكتب يحاول ان يستفيد من التسهيلات والخدمات التى تقدمها اليه الوكالات العربية والعالمية المتخصصة المماثلة ، التى تمتلك بنوكا للكلمات ، تقوم فيها بخزن المصطلحات العلمية والتقنية بعدد من اللغات فى ذاكرة الحاسب الالكترونى ، وترغب فى اضافة المقابلات العربية لها . ولما تبلورت فكرة تطويع الحروف العربية لضمان خزن الكلمات فى أجهزة الحاسب الالكترونى على الصعيد العربى والعالمى ، وتمثلت فى الطريقة العربية المعيارية المشكولة التى وضعها معهد الدراسات للتعريب بالمغرب حوالى عام ١٩٧٩ م ـ تم الاتفاق على تزويد بعض المؤسسات الأجنبية بما تجمع من مصطلحات عربية ، مثل بنك الكلمات بجمعية علوم الفضاء الايطالية ، وشركة سيمنز الألمانية وغيرها من الهيئات التى شرعت فى استخدام الحروف العربية المشكولة كما روجتها الطريقة المعيارية المذكورة آنفا ، فى تخزين المصطلحات العربية . كما وسع المكتب من اتصالاته مع المؤسسات والوكالات المتخصصة لكى ينمى الذخيرة العربية من انواع المصطلحات التى يتم خزنها واستخدامها فى حينها . وقد أبدى عدد من الهيئات المتخصصة فى خزن الكلمات مثل وكالة روما ، واتحاد الجامعات الفرنسية ، وبنك الكلمات بكندا ، ومركز توثيق جامعة الموصل بالعراق ، الاستعداد التام للسير بخطة تنسيق التعريب قدما من اجل ابراز المعجم العلمى والتقنى العام الى حيز الوجود(١٢) .

وخلاصة القول ان استخداد وسائل التقنية الحديثة ، وخاصة جهاز الحاسب الالكترونى على النحو الذى اشرنا اليه ، يساعد على اقتصاد كبير فى الجهد والوقت والنفقات ، بالاضافة الى اضفاء صفة الدقة والتنظيم على نتائج الاحصاء اللغوى وعملياته ، واتاحة الفرصة من ثم للخبراء اللغويين لاستغلال وقتهم وجهدهم فى الأعمال اللغوية الجوهرية . ويبقى ان تتضافر جهود الفنيين والمختصين من اجل توفير الجهاز الذى يمكن تكييفه لاستخدام الحروف العربية ووضع البرنامج العلمى اللازم لعمليات استخدامه .

---

(١٢) المرجع نفسه ص ٣١١ ـ ٣١٣ .

٢ ـ الجهود السابقة فى وضع المصطلح العلمى العربى

٢ ـ ١ ـ جهود علماء العربية القدماء ومنهجيتهم :

يرجع تاريخ جهود علماء العربية فى وضع المصطلحات العلمية الى القرون الأربعة الأولى من حياة الدولة الاسلامية ، حين انفتحت الثقافة العربية والاسلامية على ثقافات الأمم الأخرى وحضارتها • وقد بلغ ذلك الانفتاح شأوه فى عهد الخليفة العباسى المأمون (١٩٨ هـ ـ ٢١٨ هـ) الذي أنشأ اكاديمية للعلوم فى بغداد اطلق عليها « بيت الحكمة » ، توافد اليها العلماء والمترجمون بتشجيع منه للقيام بنقل الذخائر العلمية مما تركه علماء الاغريق والفرس والهنود والسريان وغيرهم ، فى الطب والتشريح والفلسفة والمنطق والأخلاق والسياسة والرياضة والهندسة والفلك والحيوان الخ • وحين نشطت حركة الترجمة والنقل الى العربية من اللغات الأخرى كاليونانية والفارسية والهندسية ، صاحبها تعريب الكثير من ألفاظ العلوم الجديدة ومصطلحاتها ، كما صاحبها تعريب كثير من المصطلحات الادارية والسياسية والحربية والمالية(١) • ولقد امتدت تلك الحركة العلمية النشطة قرونا أخرى بعد عصر المأمون حتى بلغت ذروة اكتمالها ونضجها فى القرن الرابع الهجرى ، الذى استقرت فيه العلوم ونضجت لغة العلم واستوت كائنا متكاملا باسلوبه وتعبيره ومصطلحاته • وحينئذ بدأ علماء العرب يضيفون الى العلوم من انتاجهم وبحوثهم ، وصاروا يتحفظون فى تعريب الألفاظ والمصطلحات الأجنبية ، ويرجحون الترجمة على التعريب كلما تيسر نقل معانى الألفاظ من اللغات الأخرى الى الألفاظ العربية ، او كلما تيسر وجود الألفاظ العربية التى تقابل المصطلحات الأعجمية ، الا انهم ـ كما يقول الأستاذ العقاد(٢) ـ قصروا

---

(١) مصطفى الشهابى ، المصطلحات العلمية فى اللغة العربية ، ص ١٩ ـ ٢٠ ، وأحمد عيسى ، التهذيب فى أصول التعريب ، ص ١٠٠ ـ ١٠٨ •

(٢) دراسات فى المذاهب الأدبية والاجتماعية ، ص ٦٥ •

ذلك التحفظ ، فيما يبدو ، على بعض المجالات دون البعض الآخر ، فالتزموه فى شئون الدين والبيان ، ولم يلتزموه فيما عدا ذلك من مجالات . لذا نجدهم قد عربوا بعض الكلمات التى كان فى استطاعتهم ايجاد مقابل لها بالعربية ؛ وذلك مثل كلمة « موسيقى » اليونانية ، وقد كان فى وسعهم أن يطلقوا عليها « فن النغم » ومثل « الاصطرلاب» وكان فى وسعهم ان يسموه « مقياس النجوم » أو « مقياس الفلك » ، ومثل « ايساغوجى » فى المنطق وكان فى استطاعتهم ان يطلقوا عليه « المدخل » أو « التمهيد » ، وهكذا . وان المتتبع لتاريخ تلك الحركة العلمية يدرك أن علماء العربية كانوا يسيرون على خطة معينة ومنهجية واضحة فى أمر وضع المصطلحات العلمية ، سواء اكان فى مجال توليد الألفاظ واشتقاقها ام فى مجال ترجمتها وتعريبها . ويمكن تلخيص الأسس التى قامت عليها تلك المنهجية فى الأمور الآتية(٣) :

أولا : تحرير المعنى اللغوى القديم للكلمة العربية وتضمينها المعنى الجديد . وكان ذلك يتم عن طريق النقل والاستعارة لوجود مشابهة بين المعنيين . ولم يكونوا يشترطون فى ذلك أن تكون المشابهة شاملة ، بل يكتفون بوجود أدنى ملابسة . ثم قد يصبح المصطلح الجديد بمرور الزمن حقيقة عرفية فى الدلالة على المعنى الجديد .

وقد اتبعت هذه الطريقة قديما فى وضع معظم مصطلحات العلوم العربية والاسلامية ، مثل : الصلاة والزكاة والصيام ، ومثل : الاستثناء والتمييز والفاعل ، ومثل : المصطلحات فى مجال الزراعة والادارة ، كاحياء الأرض الموات وارض الخراج وأرض العشر والمزارعة والمساقاة والدولة ودار الضرب والسكة والجباية والمكس الى غير ذلك من المصطلحات فى المجالات الأخرى الكثيرة .

هذا وتشير البحوث اللغوية فى هذا الميدان الى وجود الكثير من

---

(٣) مصطفى الشهابى ، المصطلحات العلمية فى اللغة العربية ، ص ٢٣ .

الألفاظ العربية فى ثنايا ذخائر التراث العلمى العربى ومصادره ،ما يصلح للتعبير بدقة عن مدلولات كثير من مصطلحات العلوم والفنون ، كما سبقت الاشارة(٤) .

ثانيا : اشتقاق كلمات جديدة من أصول عربية أو معربة للدلالة على المعنى الجديد . وتتبع هذه الوسيلة حين لا يوجد لفظ عربى يقابل المصطلح الجديد . ولعل هذه الوسيلة من أكثر الوسائل فائدة لمد واضع المصطلح العلمى بالألفاظ الجديدة التى يحتاج اليها . فاللغة العربية لغة اشتقاقية . وقواعد الاشتقاق فيها من أكثر القواعد اللغوية دقة وانتظاما . وبتطبيقها يمكن الحصول على كثير من الصيغ المتنوعة التى تؤدى دلالات مختلفة .

وقد أجاز القدماء الاشتقاق من أسماء الأعيان ، فقالوا : ذهب وفضض وكبرت وعصفر من الذهب والفضة والكبريت والعصفر على التوالى . كما اجازوا الاشتقاق من اللفظ المعرب الذى صاغته العرب على اوزانها . فأخذوا من الدرهم ، درهم ودرهم ، ومن اللجام ، ألجم وملجم وهكذا . واشتقوا أسماء للآلات على وزن مفعل ومفعلة ومفعال بكسر الميم وسكون الفاء فيها . واشتقوا على وزن فعال بضم الفاء وفعل بفتح الفاء والعين للدلالة على المرض . واشتقوا على وزن فعال بفتح الفاء وتشديد العين المفتوحة للدلالة على الحرفة . واشتقوا على وزن مفعلة بفتح الميم وسكون الفاء للمكان الذى يكثر فيه الشىء مثل مبقرة وملبنة . وزادوا ياء النسب المشددة والتاء آخر الكلمة للتعبير عن الهيئات والأحوال مثل فروسية وخصوصية وكمية وماهية الخ . كل هذا يدل على أن وسيلة الاشتقاق هذه تتيح لواضع المصطلح العلمى فى كل زمان فرصا واسعة تمكنه من تلبية احتياجات لغة العلم والعلماء .

ثالثا : ترجمة كلمات أعجمية بمعانيها . وكان ذلك يتم بنقل معانى المصطلحات الأجنبية بألفاظ عربية . ولما كان معظم المترجمين والنقلة

---

(٤) ص ١٦١ ـ ١٦٣ من هذا البحث .

فى عصور الحركة العلمية فى الدولة الاسلامية ينتمون الى غير العرب ، ولم تكن العربية لغة آبائهم ولكنهم اكتسبوها بالتعليم اكتسابا ، فانهم فى كثير من الحالات ، رغم الجهد الذى يبذلونه ، كانوا يعجزون عن ايجاد اللفظ العربى المقابل للكلمة العلمية الأجنبية ، فيضطرون الى تعريبها او نقلها كما هى الى العربية ، حتى كان ذلك سببا من أسباب وجود الكثير من الكلمات الدخيلة والمعربة مع وجود نظائرها فى العربية الفصيحة(٥) . وربما كان أولئك فى بعض الأحيان يترجمون بعض الألفاظ ترجمة قاصرة غير دقيقة ، لأن الترجمة تتطلب شيئا من الحذر والدقة فى تخير المقابلات من الألفاظ العربية لمعانى المصطلحات الأجنبية ، كما تتطلب ان يكون الناقل أو المترجم عليما بأسرار الأساليب العربية ودقائق معانى الفاظها علمه بأسرار اللغة التى ينقل عنها .

رابعا : تعريب كلمات اجنبية وعدها فصيحة . وقد كان العلماء يعدون هذه الوسيلة الأخيرة فى وضع المصطلحات بعد ان تعجز الوسائل الأخرى في ايجاد اللفظ الملائم . لذا نجدهم يضعون ضوابط للتعريب ، كانوا يدخلون ـ بمقتضاها ـ على الألفاظ المعربة بعض التغيير والتعديل كى تتلاءم مع جرس الألفاظ العربية . وقد تبعد الألفاظ المعربة عن صورتها الأصلية بعض الشىء بذلك التعديل والتغيير . هذا ، ويرجع التغيير الذى يطرأ على الألفاظ الأعجمية الى نوعين ، تغيير فى الأصوات والحروف ، وتغيير فى الأوزان ، اى باخضاع اللفظ الأعجمي لأوزان الألفاظ العربية . اما التغيير فى الأصوات والحروف فقد كان يتم بابدال الحرف الأعجمى الذى لا يوجد له مقابل فى العربية بأقرب الحروف العربية اليه نطقا . يقول ابو منصور الجواليقى فى هذا الصدد ما ملخصه(٦) :

---

(٥) عبد المنعم الكاروري : التعريب فى ضوء علم اللغة المعاصر ، ص ٤٤ .

(٦) المعرب من الكلام الأعجمى .. ص ٥٤ ـ ٥٦ .

« ان العرب كثيرا ما يجترئون على تغيير الأسماء الأعجمية اذا استعملوها ، فيبدلون الحروف التي ليست من حروفهم الى اقربها مخرجا ، وربما ابدلوا ما بعد مخرجا ايضا . والابدال لازم لئلا يدخلوا كلامهم ما ليس من حروفهم . وربما تركوا الحرف على حاله لم يغيروه . فمما غيروه من الحروف ما كان بين الجيم والكاف ، وربما جعلوه جيما ، وربما جعلوه كافا ، وربما جعلوه قافا لقرب المخرج بين القاف والكاف . قالوا : « كربج » ، وبعضهم قال « قربق » ، وقالوا « جورب » وأصله « گورب » . وابدلوا الحرف الذى بين الباء والفاء فاء ، وربما ابدلوه باء ، وقالوا : « فرند » وقال بعضهم : « برند » . وابدلوا السين من الشين فقالوا : للصحراء : « دست » وهى بالفارسية : « دشت » ، وقالوا : سراويل واسماعيل . وأصلها « شراويل واشماويل » .

وذكر السيوطى فى المزهر(٧) : أن الحروف التى يكون فيها البدل فى المعرب عشرة ، خمسة يطرد ابدالها ، وهى ، الكاف والجيم ، والقاف والباء والفاء ، وخمسة لا يطرد ابدالها ، وهى السين والشين والعين واللام والزاى . فالبدل المطرد يكون فى كل حرف ليس له ما يقابله فى العربية ، كما هو الحال بالنسبة للحروف الأولى ، اذ أن نطقها الأعجمى يختلف عن نطقها فى اللغة العربية . أما البدل غير المطرد فيكون فى كل حرف وافق نطقه نطق الحروف العربية .

أما التغيير فى أوزان الألفاظ الأعجمية فانه يتم بعد احداث التغيير فى الأصوات والحروف ، وبعد حذف بعضها أو زيادة بعضها الآخر حتى يتلاءم اللفظ الأعجمى مع جرس الألفاظ العربية . يقول أبو منصور الجواليقى فى هذا ايضا(٨) : « وربما غيروا البناء الفارسى الى أبنية العرب . وهذا التغيير يكون بابدال حرف من حرف أو زيادة حرف أو نقصان حرف ، أو ابدال حركة بحركة أو اسكان متحرك او تحريك ساكن . وربما تركوا الحرف على حاله لم يغيروه .. ومما الحقوه بأبنيتهم « درهم »

---

(٧) جـ ١ ص ٢٧٤ ــ ٢٧٥ .

(٨) المعرب من الكلام .. ص ٥٤ ٥٦ .

الحقـوه بهجرع ، و « بهرج » الحقـوه بسهلب . ومما زادوا فيه من الأعجمية ونقصوا ابريسم وسرافيل وفيروز » ومما ذكروه على حاله فلم يغيروه « خراسان وخرم وكركم » . ويرى الدكتور على عبد الواحـد وافى(٩) ، ان كثيرا من الكلمات الدخيلة الأجنبية قد تغير كذلك مدلوله فى العربية عما كان عليه فى لغته الأولى . فبعضها قد خصص معناه العام فاصبح يدل على بعض ما كان عليه ، وبعضها عمم مدلوله الخاص فاطلق على اكثر مما كان يدل عليه ، وبعضها استعمل فى غير ما وضـع له ، وبعضها انحطت دلالته عما كان يستعمل فى لغته الأصلية ، وبعضها سمت دلالته الى منزلة راقية لم تكن له من قبل .

وواضح مما سـبق ان اللفظ الأجنبى بعـد تعريبه كان يخضع لمـا تخضع له الألفاظ العربيـة الأصل من الأحكام ، ويجرى عليـه ما يجرى عليهـا من حيث القياس والاشتقاق وتطبيق القوانين الصوتية والصرفية ، ويطرأ عليه ايضا ما يطرأ عليهـا من تطورات معنوية ودلالية . وقد تناول علماء العربية قديما هـذه الأحكام تفصيلا مما لا مجالا لذكره هنا(١٠) .

وقبل اختتام هـذا الحديث عن جهود القدماء فى وضع المصطلحات العلمية ، ينبغى ان نلم الـماما سريعا بما وجه الى طريقتهم من نقـد ، وما اخذ عليهـا من المـآخذ التى يمكننا ابراز أهمها فى النقاط التاليـة :

(ا) الطريقة التى كانوا يتبعونها فى تعريب المصطلحات لم تكن موحدة ، مما نتج عنه تعريب بعض الألفاظ بصورة متباينة ، أو بعد بعضها عن صـورتها الأصليـة ، حتى ليصـعب على الدارس أن يهتـدى الى اصلها بسـهولة .

(ب) الاعتماد فى وضع المصطلحات ، فى معظم الأحوال ، على الجهود الفردية غير المنسـقة ، مما نتج عنه كثير من الاضطراب فى وضع المصطلح بين التوليد والاشتقاق والترجمة والتعريب .

---

(٩) فقه اللغـة . ص ٢٠٥ .

(١٠) انظـر الخصائص لابن جنـى جـ ١ ص ٣٥٧ ـ ٣٥٠ ، والمزهر للسيوطى جـ ١ ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠ وص ٢٨٦ ـ ٢٨٨ .

(جـ) عدم وجود الهيئات العامة التى تقوم بمهمة التنسيق والتوحيد ، حتى تمكن الاستفادة مما وصل اليه العلماء من مفردات ومصطلحات علمية راجت فى انحاء الوطن العربى الاسلامى ٠

٢ ـ ٢ العلماء المحدثين ومنهجيتهم :

يمثل الاهتمام بوضع المصطلحات العلمية لدى علماء العربية المحدثين امتدادا طبيعيا لما قام به القدماء فى هذا السبيل ، بالاضافة الى انه وليد الحاجة الملحة لتلبية متطلبات الحياة العلمية الحاضرة المتمثلة فى تلك النهضة الشاملة فى مجالات العلوم والتكنولوجيا على نطاق الوطن العربى ، والتى أصبحت المصطلحات الجديدة فيها تتكاثر حتى أصبح مجرد حصرها مشكلة كبرى ٠

وقد استقصى الأمير مصطفى الشهابى جهود العلماء قديما وحديثا فى وضع المصطلحات العلمية وتعريبها استقصاء شاملا فى كتابه « المصطلحات العلمية فى اللغة العربية فى القديم والحديث » والذى يعد من الكتب الرائدة فى هذا الميدان ، كما يعد الشهابى نفسه من رواد علم المصطلحات فى العصر الحديث ٠

ويتحدث الدكتور عبد المنعم الكارورى فى كتابه « التعريب فى ضوء علم اللغة المعاصر »(١١) عن جهود العلماء العرب المحدثين فى دراسة التعريب ووضع المصطلحات العلمية فيجعلهم ثلاث طوائف :

طائفة ركزت على دراسة المعربات القديمة ، ثم أوجزت آراءها فيما ينبغى أن يكون عليه التعريب حديثا ٠ وكان من أبرز روادها الشيخ عبد القادر المغربى الذى يعد أول من طرق هذا المجال فى العصر الحديث ، ونشر حوله دراسات ومقالات جمعت فى كتاب بعنوان « الاشتقاق والتعريب » صدر عام ١٩٠٨ م ومن هذه الطائفة أيضا الدكتور أحمد عيسى الذى صدر له كتاب « التهذيب فى أصول التعريب » عام ١٩٢٣ م ، والذى ضمنه قواعد محددة لتعريب الألفاظ الأجنبية تضمن ،

(١١) ص ٢٧٧ ـ ٢٨٤ ٠

على تعبيره ، خروج الألفاظ المعربة بشكل ونسق واحد فى اى مكان من الوطن العربى · ومن هـذه الطائفة كذلك الأب انستاس مارى الكرملى الذى نشر عدة دراسات عن هـذا الموضوع فى عـدد من المجلات العربية مثل مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، ومجلة المجمع العلمى العراقى ومثل مجلة الشرق ومجلة العرب ·

وطائفة اخرى أوجزت دراستها عن المعربات القديمة ثم ركزت على ما ينبغى أن يكون عليـه التعريب حديثا مع الاهتمام بالمصطلحات العلميـة بشكل خاص · ومن رواد هـذه الطائفة البارزين الدكتور أمين المعلوف الذى بدأ نشر بحوثه حول هـذا الموضوع فى مجلة المقتطف عام ١٩١١ م · ومن هـذه الطائفة ايضا الأستاذ حسن حسين فهمى ، الذى وضع كتابه الشـهير « المرجع فى تعريب المصطلحات العلمية والفنيـة والهندسية » الذى أوصى مجمع اللغة العربية بالقاهرة بنشره عام ١٩٦١ م · وابرز اعضاء هـذه الطائفة على الاطلاق الأمير مصطفى الشـهابى صاحب الكتاب النفيس الذى سبقت الاشـارة اليه ، والذى يعد بحق زعيم المهتمين بوضع المصطلحات العلمية فى العصر الحديث ·

أما الطائفة الثالثة فقد كان جل جهدها مقصورا على جمع معاجم أو قوائم للمصطلحات العلمية فى العصر الحديث · ومن أبرز أعضـاء هذه الطائفة الدكتور محمد شرف صاحب «معجم العلوم الطبيعية والطبية» والأستاذان يعقوب صروف وفؤاد صروف اللذان وضعا مصطلحات علمية فى مجالات عديدة من مجالات العلوم الحديثة ، والدكتور مظهر سـعيد الذى وضع مصطلحات فى علم النفس ، والأستاذ محمود الدمياطى الذى وضع مصطلحات فى أسـماء النباتات الزراعية ، وغير هؤلاء من العلماء الذين بذلوا جهودا مقدرة فى هـذا الميدان ، ولا مجال لحصرهم هنا ·

هـذا ، وان جهود اولئك العلمـاء فى ميدان المصطلحات العلمية على الرغم من انها فردية فى كثير من الأحيان ، الا انها فيما يبـدو ، كانت تسير الى حد ما وفق قواعد عامة مرعية · ويستطيع المتتبع لتلك الجهود أن يستنتج منها ما يلى :

أولا : اعتماد أولئك العلماء بصفة رئيسية على الأسس التى سبق ان أشرنا اليها فى منهجية القدماء من العلماء فى وضع المصطلحات العلمية . وهذا أمر طبيعى بحسبان أن جهود المحدثين انما هى امتداد طبيعى لجهود السابقين ، ولا بد ان تكون مشتقة منها .

ثانيا : الافادة القصوى مما اتاحته لهم قواعد منهجية القدماء ، والتوسع فى تطبيق تلك القواعد بصورة اكثر مرونة ، ولكنها منضبطة

ثالثا : الاعتماد على القواعد التالية فى اختيار المقابلات العربية للمصطلحات الأجنبية الحديثة :

(أ) الاستعانة بالألفاظ والمرادفات التى اخرجها مجمع اللغة العربية بالقاهرة وغيره من المجامع والهيئات العلمية .

(ب) ترجيح الكلمة الصحيحة عربية كانت أو معربة ، أو الكلمة المولدة السائغة التى لها معنى مقارب لمعنى الكلمة الأجنبية . وفى حالة وجود كلمتين احداهما صحيحة والأخرى مولدة بالصفات المذكورة ، ترجح الأولى أو تذكران معا .

(جـ) تهذيب المصطلحات العامية الرائجة وتقريبها الى الفصحى .

(د) المصطلح الذى سبق أن وضع له لفظ عربى ثم ظهر لبس فى تحديد معناه يختار بدلا عنه لفظ آخر مناسب .

(هـ) تفضيل الاعتماد على الحدث فى صياغة المصطلحات على الاعتماد على أسماء الأعيان ، كلما أمكن ذلك .

(و) عند وضع المصطلح استنادا على الحدث كما فى المصادر ونحوها ، ينبغى أن تراعى أصول علم الصرف وقواعده واختلاف معانى المشتقات ، وكذلك اتجاه الحدث فى حالتى تعدى الفعل ولزومه .

(ز) اللجوء الى الاشتقاق كثيرا ، والى النحت قليلا فى وضع المصطلحات ، واستخدام وسائل الاشتقاق المتنوعة .

(ح) التوسع فى استخدام ما تتيحه بعض القواعد العربية ، مثل النسبة الى الجمع ، واستخدام جمع المؤنث السالم للصفات المؤنثة بمنزلة الأسماء لها ، واستخدام الاسم العربى الدال على نوع من الأنواع اسما للجنس على سبيل العموم .

رابعا : الاعتماد على القواعد التالية فى ترجمة المصطلح الأجنبى الى مقابله العربى :

(أ) عدم التقيد فى ترجمة المصطلح الأجنبى بالمعنى الحرفى له ، بل يراعى ايجاد اللفظ المناسب للمعنى الفنى .

(ب) ترجمة الأسماء العلمية الأجنبية التى تطلق على اجناس النبات أو تدل على صفة من صفاته ، وتفضيل ذلك على التعريب . الا الأسماء التى يصعب ترجمتها بكلمة عربية واحدة سائغة فيمكن تعريبها . ويفضل وضع أسماء الأجناس المعربة الى جانب المترجمة ريثما يتم اختيار احدها وترجيحه .

(جـ) تفضيل ترجمة المصطلح ولو بكلمتين على النحت الذى يقود الى ما لا يستساغ من الكلمات .

(د) توحيد ترجمة معانى اللواحق التى تلحق المصطلح اينما وجدت ، قدر المستطاع .

خامسا : الاعتماد على القواعد التالية فى تعريب المصطلح الأجنبى :

(أ) نقل المصطلح الأجنبى بلفظه اذا كان من أصول يونانية أو لاتينية قديمة ، بشرط شيوعه فى العالم . وفى هذه الحالة تطبق عليه قواعد التعريب والنقل الصوتى المتبعة فى اللغة العربية .

(ب) اذا اختلف المصطلح الأجنبى بين اللغات اللاتينية ولم يكن له مقابل باللغة العربية الفصحى او الدارجة ، يعرب بتصرف مع تحاشى الحروف والتراكيب التى يستثقلها العامة .

(ج) ابدال الحروف الأجنبية المتوسطة بين حرفين من أحرف عربية ، وكذلك ابدال بعض حركات الألفاظ الأجنبية مع الحركات العربية .

(د) الألفاظ الأجنبية التى تختم بنهايات لا تشبه نهايات الألفاظ العربية ، او يقل ورودها فيها ، تغير تلك النهايات الى ما يناسبها : فمثلا تغير الكلمات الفارسية والتركية المنتهية بهاء مثل باغته الى كلمات منتهية بتاء مربوطة مثل بغتة .

(هـ) اتباع طريقة معينة لتعريب الحروف اليونانية واللاتينية وتحويلها الى حروف عربية(١٢) .

(و) تعريب أسماء الأجناس الكيماوية البسيطة والمركبة ، الا التى لها أسماء عربية . لأن اللجوء الى الترجمة فى مصطلحات عدد كبير من المركبات الكيماوية يقود الى طول الكلمات التى تفى بالمعنى المقصود . اما التى لها أسماء عربية : مثل الكبريت والذهب والحديد والنحاس ، فيستغنى بها عن التعريب .

(ز) ما عرب فى العصر الاسلامى مخالفا لأصله ، ولم يكن فى أصله حروف وحركات تخالف العربية ، يجوز أن يرجع الى أصله ، ويعد ذلك صحيحا . لكن تعد الكلمة الثانية دون الأولى فصاحة . أما ما عرب قبل الاسلام فلا يجوز العدول عنه الى أصله . فلا يقال فى الفصح بكسر الفاء الفصح بفتحها . هذا فى غير الأعلام ، أما الأعلام فالعودة الى الأصل أحسن الا ما شاع منها مثل : عيسى ويحيى .

هذا ، ويؤخذ على منهجية هؤلاء العلماء بعض المآخذ التى يمكن اجمالها فيما يلى :

أولا : يلاحظ ان بعض العلماء كانوا يهتمون بالنواحى العامة للتعريب ووضع الضوابط المتصلة بذلك ، بينما كان الآخرون يهتمون بالنواحى

---

(١٢) انظر : مصطفى الشهابى . كتابة الأعلام الأعجمية بحروف عربية . مجلة المجمع العلمى العراقى مج ٣٩ جـ ٣ ص ٣٥٣ ـ ٣٦٤ ـ وكذلك ص ٢٠٠ ـ ٢٠٥ من هذا البحث .

التفصيلية الفنيـة لوضع المصطلحات العلمية وتعريبها . كما يلاحظ ايضـا ان قواعد التعريب اللفظى لدى أولئك العلمـاء ، اقتصرت على الفاظ اللغتين اليونانية واللاتينية بشـكل اساسى ، واهملت اللغات الأخرى ، او لم تضع فى حسبانها احتمال وجود مصطلحات علمية تفد الى العربية من لغات اخرى . وعلى الرغم من ان لهذا ما يبرره من قبل ان معظم المصطلحات العلمية الرائجة عالميا انما يرجع أصله تقريبا الى هاتين اللغتين الا أن الحذر العلمى يفرض أن تكون هنـاك قواعد شـاملة لمواجهة كل احتمال قد يرد .

ثانيا : يؤخـذ على منهجية أولئك العلمـاء فى وضع المصطلحات العلمية وتعريبها انها كانت متاثرة الى حد ما بمؤثرات الثقافة الشخصية لأصحابها من جهة وبمؤثرات بيئاتهم واقطارهم من جهة ثانية . فنتج عن ذلك تفوق التميز الثقافى والقطرى على الوضع الاصطلاحى العربى العام ، وكان هـذا من العوائق السلبية لوضع المصطلح العلمى العربى العـام الموحد الذى يمثل هدفا اساسيا من أهداف النهضة العلمية العربية الحديثة .

ثالثا : عدم وجود جهة واحدة مختصة بوضع المصطلح العلمى ، تكون صاحبة القرار الأخير ، ويرتكن اليها الجميع ويأخذون برأيها ـ أدى الى اضطراب كثير فى وضع المصطلحات وتعددها واختلافها .

٢ ـ ٣ جهود المجامع اللغوية والعلمية ومنهجيتها :

لقد تبين للمجامع اللغوية والعلمية فى وقت مبكر من تاريخها ان الحاجة داعية لوضع مصطلحات للعلوم تحقق ما تتطلبه الدراسات الحديثة فى شتى النواحى العلمية ، وما تتطلبه حاجة الدارسين والباحثين العرب كذلك . وقد كانت اجتماعات تلك المجامع ومؤتمراتها ومجلاتها وبحوثها العلمية توجه اهتمـاما خاصا لذلك الموضوع . وصدر عنهـا العديد من المعاجم الذى نشر فيه ما توصلت اليه من مصطلحات جديدة ، كما أوصت بنشر عدد من المعاجم التى وضعها افراد او هيئات أخرى .وان المتتبع لتلك الجهود لا يملك الا ان يعجب بما أنتج رغم شح الامكانات وضعفها ،

ورغم ما اعترض تلك الجهود من صعوبات إخرى كثيرة · والذى يبدو من تلك الجهود ان منهجية المجامع اللغوية والعلمية فى وضع المصطلحات كانت ، بشكل عام ، مبنية على القواعد نفسها التى سبقت الاشارة اليها فى منهجية علماء العربية القدماء ، فقد فتحت تلك القواعد للمجامع ولغيرها من المؤسسات وللعلماء والباحثين ابوابا واسعة لوضع قررات هامة فيما يختص بوضع المصطلح العلمى(١٣) ·

هذا ، وقد قام المجمع العلمى بدمشق(١٤) فى المراحل الأولى من تاريخه بوضع قواعد تتلخص فى استخدام الألفاظ القديمة الموجودة فى الكتب التراثية لغوية أو اصطلاحية للتعبير عن المعانى الجديدة · فاذا كان اللفظ القديم مطابقا تمام المطابقة لدلالة اللفظ الجديد فيها ونعمت ، واذا كان مقاربا فى معناه للفظ الحديث ، ففى هذه الحالة يمكن تحويره وتوسيعه بحيث يشمل المعنى الحديث · كما أنه من الممكن أيضا البحث عن لفظ جديد للتعبير عن المعنى الجديد بواسطة طرق الاشتقاق المعروفة وقواعد وضع المصطلح العلمى · وأخيرا يمكن اللجوء الى تعريب الكلمات الأجنبية ووزنها بميزان الكلمات العربية(١٥) ·

أما مجمع اللغة العربية بالقاهرة(١٦) ، فقد دعا ، منذ أن بدأ اهتمامه بوضع المصطلحات العلمية الى جمع المصطلحات العربية القديمة ، والى تسجيل ما اصطلح عليه المختصون حديثا ما دام لا يتعارض مع أصول اللغة ، ولمواجهة الضرورة لا بأس من التعريب · وهو منذ ذلك الحين لم يخرج عن وسائل وضع المصطلح المألوفة التى عرفها القدماء · فقال باللجوء الى اللفظ العربى للتعبير عن المعنى الجديد عن طريق الاشتقاق والمجاز والنقل والنحت والتعريب · الا أنه يسر من أمرها وافسح

---

(١٣) مصطفى الشهابى · المصطلحات العلمية العربية فى بغداد · مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق مج ٣٨ جـ ١ ص ٣ ـ ١٣ ·

(١٤) أنشىء عام ١٩١٩ م ·

(١٥) محمد المنجى الصيارى ـ التعريب وتنسيقه ··· ص ٧٠ ·

(١٦) أنشىء عام ١٩٣٢ م ·

مجال تطبيقها . ولم يكن يرفض وسـيلة الترجمة ، الا انه لم يكن يفضل ترجمة المصطلح بأكثر من كلمة واحدة . ولم يكن يرى بأسا كذلك من جمع الألفاظ الفنية التى يستخدمها الحرفيون فى معاجم بعد اصـلاح ما ينبغى اصلاحه من الناحية اللغوية(١٧) .

وقد كانت طريقته لتنفيذ تلك المنهجية تتلخص فى جمع الألفاظ الاصطلاحية التى وضـعها الاختصاصيون للتحرى فى قيمتها الدلالية ، ثم عرضها على لجان من الخبراء والمختصين ، ثم مناقشتها أمام مجلس المجمع مجتمعـا ، ثم مناقشـتها امام مؤتمر المجمع الذى يضـم ممثلين من البـلاد العربية . وبعد ابداء رايه فيهـا تنشر وتوزع على الجهـات المختصـة(١٨) .

اما المجمع العلمى العـراقى(١٩) فقـد كانت منهجيته فى وضـع المصطلحات العلمية تعتمد على الاشتقاق والتعريب وعلى النحت اذا دعت الحاجة اليـه . وكان يرجح الشـائع المشـهور من المولد والدخيل على الوحشى المهجور من الكلمات التى فى معاجم اللغة . وكانت طريقته فى تنفيذ تلك المنهجية تتلخص فى النظر والتحرى عن اصل المصطلح الجديد ، ثم انتقاء المقابلات العربية له بواسطة الخبراء والمختصين ، من بطون الكتب القديمة والحديثة اللغوية منها والعلمية المختصـة . وبعد ايجـاد اللفظ الموضح للدلالة الاصطلاحية المتصف بالدقة والمرونة ، يقرر المجمع استخدامه ، بعد أخذ رأى الأقطار العربية الأخرى . ولا يدون اللفظ مصطلحا معتمدا الا بعد مرور فترة ستة أشـهر تخصص لدراسة الآراء والمقترحات والانتقادات الواردة عليه(٢٠) .

---

(١٧) ابراهيم مدكور . مجمع اللغـة العربيـة فى ثلاثين عاما . ص ٥٤ ـ وما بعدها .

(١٨) عبد الحليم منتصر ـ حاجتنا الى معجم علمى عربى موحد . المجمع اللغـوى بالقـاهرة . البحـوث والمحاضرات ١٩٦٧/٦٦ م . ص ٣٧٥ .

(١٩) أنشىء عام ١٩٤٧ م .

(٢٠) محمد المنجى الصيادى . التعريب وتنسيقه .. ص ٧٢ ـ ٧٣ .

أما مجمع اللغة العربية الأردنى فقد جاءت نشأته(٢١) فى مرحلة كانت المجامع الثلاثة الأخرى قد فرغت من وضع الأسس الرئيسية لمنهجية وضع المصطلحات . وجاء عمله مؤكدا لتلك المنهجية فى جوانبها العامة ، متعاونا مع المؤسسات اللغوية فى الوطن العربى فى العمل « على صيانة اللغة واحياء التراث العربى والاسلامى ، ووضع المصطلحات العلمية وتوحيدها ، وجعل اللغة العربية تواكب متطلبات العصر فى مختلف مجالات المعرفة الانسانية فى العلوم والفنون والآداب »(٢٢) .

وكان من أهم قراراته التى اصدرها : تبنى كل مصطلح اساسى اتفقت عليه مجامع اللغة فى القاهرة وبغداد ودمشق(٢٣) ، سعيا لتوحيد المصطلحات العلمية فى الوطن العربى كما جاء فى اهدافه . وقد أشرف المجمع على تصنيف معجم الرياضيات الذى تضمن المصطلحات الانجليزية ومقابلاتها العربية(٢٤) .

وهكذا ، فان المجامع اللغوية والعلمية جميعا فى الوطن العربى قد اجمعت فى منهجياتها لوضع المصطلح العلمى على ضرورة احياء القديم قبل التعجيل بابتكار الجديد . وعلى ضرورة اللجوء الى اللغة العربية فى مصادرها المختلفة قبل اللجوء الى تعريب المصطلح الأجنبى . ولا يقدح فى هذا الاجماع العام ما يلاحظ احيانا بين تلك المجامع من اختلاف فى وضع بعض الألفاظ الاصطلاحية وتخيرها .

والذى يلاحظه الباحث هو أن تلك المجامع العلمية واللغوية ، على الرغم من الأعمال الكبيرة التى قامت بها فى مجال المصطلحات العلمية ، الا انها لم تستطع أن تقوم بدور فاعل فى اشاعة المصطلح وتوحيده على نطاق الأقطار العربية . ولذلك أسباب سنتناولها بالدراسة فيما بعد .

---

(٢١) انشىء فى عام ١٩٧٦ م .

(٢٢) محمد المنجى الصيادى المرجع السابق ص ٢٢٤ .

(٢٣) أحمد شفيق الخطيب . افكار وتأملات ومرئيات ... فى مجال المصطلحات . مجلة مجمع اللغة العربية الأردنى السنة ١١ ج ٣٢ ص ٣١٨ .

(٢٤) محمد المنجى الصيادى ـ التعريب وتنسيقه .. ص ٢٢٤ .

٣ ـ المنهجية المقترحة لوضع المصطلح العلمى

من العرض السـابق لأهم معالم الأدب الخاص بالمصطلحات العلمية ، يصبح فى الامكان استنباط منهجية محـددة لوضعها . ولكى تحقق هـذه المنهجية اهدافها المرجوة ، ينبغى ان تقوم على أساس من تجارب المـاضى وخبراته ، وان تضع فى حسبانها الواقع اللغوى ومقتضياته . كما ينبغى ان تكون معالجتها لجوانب المشـكلة وما يتصل بها من موضوعات معالجة شـاملة ، حتى تأتى مبادئهـا واضـحة قابلة للتطبيق والتطويع حسب الظرف والحاجـة .

٣ ـ ١ ـ المبـادىء التمهيدية والتنظيمية :

لضمان اسـتمرار العمل بأسس المنهجية المقترحة ، وعدم الاخفاق فى تطبيقها لا بد من اقرار بعض الأمور الهامة قبل البدء فى التنفيذ .

واذا كان الهـدف الأخير من وضع المنهجية الوصـول الى اخراج مصطلحات علمية تكتسب صفة العموم والذيوع ، فلا بد اذن فى البدء من اتخاذ قرار ادارى سـياسى ملزم ، تسند بمقتضاه مسئولية القيام بوظيفة وضع المصطلحات العلمية الى هيئـة علمية معينة ، تتجمع لديها كافـة الجهود المتصلة بذلك . ويحدد عمل هذه الهيئـة ووظيفتها بدقة ووضوح ، بحيث يتضمن جمع المصطلحات الموجودة وحصرها وتوحيدها ، ووضع مصطلحات جديدة لمواجهة المصطلحات الوافدة . كما تحدد الطريقة التى تشـكل بها هذه الهيئـة بحيث تضم فى اعضـائها مجموعة من اللغويين ومن المختصين فى فروع الفنون والعلوم والآداب ممن عرفوا بالكفـاية العلمية والدراية باللغات الأجنبية والعربية ، ومن المشـهود لهم بالخبرة العلمية فى مجال وضع المصطلحات العلمية والفنية . ويكون كل ما تقرره هذه الهيئـة فيما يتصل بالمصطلحات ملزما لكافة الهيئـات الأخرى . وعمل كهذا لا سـبيل للقيام به الا بواسـطة مؤسسات أو هيئات لغوية علمية تعمل وفقا لمنهجية ثابتة دقيقة ، تتهيأ لعلمائها وخبرائها مختلف

معدات العمل والبحث وادواته ، وعلى راسها المعاجم والموسوعات العربية والعالمية ومجموعات المصطلحات باللغات المختلفة ، بجانب توفير المـال اللازم لتنفيذ المشروعات التى تقوم الهيئـة باعدادها .

وتمشيا مع الواقع العملى الذى تعيش فيه اقطارنا العربية ، فاننا نرى ان يتم انشـاء هذه الهيئـة اولا على مستوى القطر الواحد ، وتباشر عملها ووظيفتها فى ذلك القطر بصـفة اساسية ، ريثما يتم وضع الخطة المرجوة للتنسـيق بينها وبين الهيئـات الأخرى المشابهة الموجودة فى اقطار الوطن العربى .. ولـما كانت هنالك هيئـة علمية قائمة فعلا ، منوط بها رسـميا عمل التنسيق فى هـذا المجال بين الأقطار العربية ، وهى المكتب الدائم لتنسـيق التعريب فى الوطن العربى بالرباط(١). فان الأمر ، بعد انشـاء أو تحديد الهيئـات القطرية التى توكل اليها مهمة وضع المصطلحات ، يصـبح امر تقنين للعـلاقة بين هـذا المكتب وتلك الهيئـات القطرية ، وتحديد ذلك بصورة أكثر دقة واكثر جدية ، حتى يمكنها جميعا النهوض بعمل مجد ومثمر . ولا شك ان القرار السـياسى والادارى هنا هام وضرورى ، سـواء اكان ذلك على مستوى القطر الواحد ام على مستوى الأقطار العربية جمعاء . وبدون هـذا القرار تظل كل هـذه الأعمال لا تأخذ صـفة الالزام ، كما لا يترتب عليهـا التزام بمـا تتطلبه من الامكانات المـادية والبشرية . وحينئذ تكون جهود تلك الهيئات مبعثرة لا قيمة لها ، فوق انها ستصبح مشكلة من المشكلات بما تثيره من البلبلة والاضطراب فى اذهان الباحثين وطلاب العلم ودارسيه .

وهنا ينشأ سؤال عن الزمن الذى يمكن اقتراحه لاكمال مثل تلك الاجراءات على نطاق الوطن العربى .. وللاجابة على ذلك يمكن القول ان بعض الأقطار العربية لا تحتاج الى زمن طويل لكى تكمل تلك الاجراءات لأن الهيئـات العلمية التى أشرنا اليهـا قائمة فيهـا بالفعل ، ولكن ينقص اوضاعها شىء من التقنين الملزم فى العلاقة بينها وبين الهيئـات الأخرى ،

---

(١) تقرر انشـاء هذا المكتب فى عـام ١٩٦١ م وباشر عمله فى عـام ١٩٦٢ م .

وما يترتب على ذلك من التزامات وربما ما يترتب عليه من تعديلات فى اوضاع تلك الهيئات واشكالها حتى تلائم الشكل المقترح · وهذا يحتاج فقط الى القرار الادارى · وتبقى بعدئذ الأقطار الأخرى التى ليس بها مثل تلك الهيئات ، ولكن بها هيئات اخرى يمكن ان تقوم بهذا العمل اذا ما طلب منها على وجه الالزام ، ووفرت لها الامكانات المطلوبة له · وهذه الأقطار قد تحتاج الى بعض الوقت لكى تكتمل الاجراءات المشار اليها ، ولكنه ليس بالوقت الطويل على كل حال · وخلاصة القول ان الهيئات العلمية الموجودة فى الأقطار العربية لا يعجزها القيام بوظيفة وضع المصطلحات العلمية وتعريبها ، ولكن تنقصها الامكانات حينا والجدية حينا آخر ــ وقد آن الأوان لتؤدى تلك الهيئات وظيفتها وعملها المنتظر ، حتى ينتهى الزمن الذى كان وضع المصطلحات العلمية فيه من اعمال الأفراد ، وحتى ينقضى ايضا عهد البلبلة والاضطراب الناشىء من تعدد المصطلحات لتعدد الجهات التى تقوم بوضعها ·

٣ ــ ٢ ــ المبادىء العلمية والفنية :

٣ ــ ٢ ــ ١ ــ السمات العامة للمصطلح العلمى :

هنالك حد ادنى من السمات العامة ينبغى التحقق من وجوده فى اللفظ الذى يتخذ مصطلحا للدلالة على مفهوم علمى ما ، حتى يكتب له الرواج فى الاستعمال والدخول الى الثروة اللفظية للغة ، وهى :

أولا : أن يكون المصطلح بسيطا فى دلالته على الفكرة العلمية او الفنية ، حتى يسهل فهمه ثم استعماله فرواجه ·

ثانيا : أن يكون موجزا ــ ما امكن ــ دقيقا اذا قورن بما عداه من الألفاظ الرائجة الاستعمال ، لأن طول العبارة فى التعبير عن المصطلح يعد عيبا فنيا فيه ·

ثالثا : أن يكون موضوعيا فى دلالته على المفهوم العلمى ، اى أن يراعى فى وضعه الجوانب الموضوعية لذلك المفهوم ، والا يوضع فقط

على أساس الانطباع الشخصى أو التجربة الذاتية لواضعه ، فيأتى قصورا على جانب دون آخر ٠

رابعا : الا يتعدد المصطلح للمفهوم العلمى الواحد ذى المضمون الواحد فى الحقل العلمى الواحد ٠

خامسا : الا يعتمد فى وضع المصطلح على الرجوع الى لغة واحدة ، بل لا بد من المقارنة بين عدة لغات حتى يأتى وضعه أكثر دقة ووضوحا ، وأكثر ، شمولا وقابلية للشيوع والرواج ٠

سادسا : يفضل أن يكون المصطلح كلمة تسمح بالاشتقاق ، مثل الكلمات المفردة ، عربية كانت أو معربة ٠

٣ ـ ٢ ـ ٢ ـ طرق اختيار اللفظ العربى للمصطلح الأجنبى :

ان اختيار اللفظ العربى بالطرق المقررة من أهم وسائل وضع المصطلحات العلمية لمقابلة المصطلحات الأجنبية ، ومن أشد مبادىء منهجيتها فعالية ٠ ولكن الصعوبة التى تواجه فعالية هذه الطريقة هى تحرى الدقة فى اختيار المفردات المقابلة للمصطلحات الوافدة ٠ فكيف اذن تتحقق هذه الدقة ؟

يكاد يجمع اللغويون على أنه فى الوقت الذى يمكن فيه نقل الجمل من لغة الى أخرى عن طريق الترجمة بسهولة ، فانه من الصعب نقل المفردات الى مفردات لغة أخرى بصورة مطابقة لها ، وخاصة تلك المفردات ذات الصبغة الحضارية التى تنفرد بها لغة ما ، والمفردات ذات الصبغة الاصطلاحية العلمية ٠ وتنبع هذه الصعوبة ، فى الوصول الى المطابقة بين الكلمات ، من وجود علاقة وثقى بين اللغة والحضارة التى تعبر عنها ، ومن الفروق الحضارية بين أمة وأخرى ـ كما تنبع أيضا من طبيعة المعنى اللغوى ذاته ، الذى تحكمه فرضيات دلالية تقول بأنه : (١) لا توجد كلمة أو وحدة دلالية لها المعنى ذاته فى عبارتين مختلفتين على مستوى اللغة الواحدة ، (٢) ولا توجد مترادفات كاملة فى اللغة

الواحدة ، (٣) ولا توجد مطابقة تامة بين الكلمات المتقاربة فى اللغات المختلفة(٢) · ولكى يتحقق قدر كاف من الدقة فى اختيار المفردات ـ اذن ـ لابد من أن يقوم واضع المصطلح العلمى ـ عن طريق الدراسة التقابلية بين لغته ولغة المصطلح المراد التعبير عنه ـ بتحديد جوانب المقابلة بين المفردين على مستوى الصيغة الصرفية ، والتوصل الى الصنف الذى ينتمى اليه كل منهما من حيث الاسمية والوصفية والفعلية مثلا ، ثم التوصل الى تحديد المعنى الذى يعبر عنه اللفظ خلال سياقات مختلفة ومعرفة اى تلك المعانى هو المراد التعبير عنه ·· وقد يجد واضع المصطلح نفسه مضطرا للتصرف احيانا فى التعبير عن لفظ بلفظ غير مطابق مطابقة مطلقة ، وفى هذه الحالة لا بد من الاشارة الى ذلك فى الشرح المصاحب للمصطلح وقد يحتاج أيضا الى استخدام نوع من المميزات الدلالية الاضافية ، لتمييز لفظ عن آخر ، وصولا الى الغرض المقصود ، او تجنبا للابهام والغموض · كما تتطلب الدقة كذلك التمييز بين المصطلحات فى المعانى المتفاوتة فى المدلول الخاص المقصود · وقد ضرب الدكتور عبد الحليم منتصر(٣) مثلا لهذا النوع الأخير من المصطلحات ببعض الألفاظ مثل :

الممانعة	RELUCTANCE
المقاومة	RESISTANCE
المعاوقة	IMPEDANCE
المجاوزة	PERMITTANCE
المهاودة	SUSCEPTANCE
المسايرة	ADMITTANCE

وقد يجد واضع المصطلح نفسه مضطرا كذلك لتتبع تاريخ المصطلح الوافد لكى يحدد مقابلة العربى بدقة ، أو يستعيض عن ذلك بتعريبه · ولعل خير مثال يتصل بما نحن بصدده هنا ما اورده الدكتور محمد يوسف

---

(٢) على القاسمى ـ علم اللغة وصناعة المعجم ـ ص ١١٦ ـ ١١٩ ·
(٣) خصائص اللغة العربية فى التعبير العلمى ص ٤٧ ـ ٤٨ ·

حسن(٤) عن تاريخ تطور مدلول كلمة « جيولوجيا » التى فضل مجمع اللغة العربية بالقاهرة فى الخمسينات ، تعريبها على ترجمتها • ذكر الدكتور محمد يوسف حسن ان الاغريق أطلقوا هذه الكلمة أول الأمر على كل مبحث يختص بالأرض ، ثم اشتهر استعمالها عند الرومان ، بعد تخصيص معناها بحرفة تحديد مساحاتها الأرض والحيازات ووسائل اثبات ملكيتها ــ ثم صار مدلول المصطلح مرادفا لمهنة المحاماة المتخصصة فى النزاع على ملكية الأراضى • وظل هذا الاستعمال شائعا فى أوربا خلال العصور الوسطى وجانبا من عصر النهضة • اما المفهوم الحديث للمصطلح بمعنى العلم الطبيعى المختص بدراسة الأرض وتركيبها وطبقاتها الخ • فقد نشأ خلال القرن الثامن عشر فقط فى أوربا ، واستمر استعماله حتى الآن لذلك العلم المستقل المسمى « علم طبقات الأرض » حتى ليقتصر على جزء فرعى من علم الجيولوجيا يختص بدراسة مقابلا آخر هو « علم الأرض » بجانب المقابل السابق • بينما التزم آخرون بتعريب اللفظ نفسه الى « جيولوجيا » • وعندما فضل مجمع اللغة العربية بالقاهرة التعريب على المقابلين العربيين المذكورين ، علل ذلك باتساع المعنى الذى يفهم من « علم الأرض » حتى ليشمل معظم العلوم الطبيعية وتطبيقاتها ، ويضيق المعنى الذى يفهم من« علم طبقات الأرض » حتى ليقتصر على جزء فرعى من علم الجيولوجيا يختص بدراسة تتابعات الصخور الرسوبية وحسب •

وما ينطبق على كلمة « جيولوجيا » يمكن انطباقه على كلمات اخرى كذلك • ولما كانت العيوب التى تحدث فى وضع المصطلحات العلمية غالبا ما تكون ذات طابع لغوى ، فانه لا بد من الاستعانة بمعطيات علم اللغة على ازالة الصعوبات اللغوية التى تنتج عنها تلك العيوب • وبذلك يمكن التوصل الى وضع المصطلح العلمى العربى الدقيق للمقابل الأجنبى •

---

(٤) المصطلح الجيولوجى مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة ج ١٩٧٣/٣٢ م ص ١٠٠ ــ ١٠٤ •

هـذا ، وتتلخص طرق اختيـار اللفظ العربى للمصطلح الأجنبى فى الآتى :-

اولا : احياء اللفظ العربى القديم . ويكون عن طريق البحث عن لفظ عربى يؤدى معنى المصـطلح الأجنبى . ويفضل فى هـذه الحالة الاصطلاحات العربية القديمة على الجديدة ، طالمـا كانت مؤدية للمعنى المقصود بدقة ووضوح . أما اذا كانت الاصطلاحات الحديثة قد شاعت وذاع اسـتعمالها اكثر فحينئذ يعمد الى اسـتعمالها ما دامت لا تخالف الاسـتعمال العربى الفصيح . ومصادر هـذا النوع من الألفاظ العربيـة القديمة هى ما سبقت الاشـارة اليه(٥) .

ثانيا : نقل اللفظ العربى من مدلوله الأصلى الى مدلول جديد له به صلة . ويتم هـذا النقل بعدة وسائل منها الاستعارة ، وتعميم اللفظ بعد أن كان خاصا أو تخصيصه بعد أن كان عاما . وقد وضعت مصطلحات عديدة عن طريق هـذه الوسـيلة قديما وحديثـا . ففى القـديم وضعت مصطلحات العلوم الاسـلامية والعربية وغيرها ، وفى الحديث وضعت مصطلحات لعـدد من العلوم الحـديثة كالطب والهندسـة والجغرافيـا والفلك وغيرها .

ثالثا : اشـتقاق لفظ عربى من لفظ آخر للدلالة على مفهوم علمى أو فنى جديد . ويتم عن طريق الاشتقاق ايجاد الكثير من المصطلحات فى شتى فنون المعرفة الانسانية ومجالاتها . اذ بالامكان أخذ عدة صيغ من مادة لغوية واحدة للدلالة على معان متعددة . وقد وضعت للاشتقاق قواعد على قدر كبير من المرونة واليسر(٦) ، افادت منها الهيئات العلمية والمجامع والأفراد فى وضع العديد من مصطلحات العلوم والفنون ولا تزال .

رابعا : النحت ، وهو أن تنتزع أصوات كلمة من كلمتين فاكثر أو من

---

(٥) أنظر ص ١٦١ ــ ١٦٣ من هذا البحث .

(٦) انظر : مصطفى الشهابى ، معجم الألفاظ الزراعية . ص ا ــ ت

جملة للدلالة على معنى مركب من معانى الأصول التى انتزعت منها(٧) ۰ وهو نوع من الاشتقاق عند بعض العلماء اطلقوا عليه : الاشتقاق الكبار ۰ وعلى الرغم من انه لم يرد كثيرا فى لغة العرب الا أن مجرد وورود قدر منه جعل عددا من الباحثين اللغويين يتخذه مذهبا فى الاشتقاق ، ويذهب الى أن قسما كبيرا من الكلمات الزائدة على ثلاثة أحرف انما جاء نتيجة لنحت كلمة من كلمتين(٨) ۰ فهو اذن ، بهذا المعنى يمكن استخدامه فى وضع المصطلحات العلمية اذا دعت الحاجة اليه ۰ وفى هذه الحالة ينبغى اتباع قواعد النحت(٩) ، حتى لا ينتج عنه لفظ غامض مبهم ، أو لفظ شاذ يصعب نطقه أو استخدامه ۰ وقد اتخذ مجمع اللغة العربية بالقاهرة قرارا حول استخدام النحت فى وضع المصطلحات العلمية هذا نصه :

« النحت ظاهرة لغوية احتاجت اليها اللغة قديما وحديثا ۰ ولم يلتزم فيه الأخذ من كل الكلمات ، ولا موافقة الحركات والسكنات ۰ وقد وردت من هذا النوع كثرة تجيز قياسيته ، ومن ثم يجوز أن ينحت من كلمتين أو أكثر اسم أو فعل عند الحاجة ، على أن يراعى ، ما أمكن ، استخدام الأصلى من الحروف دون الزوائد ۰ فان كان المنحوت اسما اشترط أن يكون على وزن عربى والوصف منه باضافة ياء النسب ۰ وان كان فعلا كان على وزن فعلل أو تفعلل الا اذا اقتضت غير ذلك الضرورة ، وذلك جريا على ما ورد من الكلمات المنحوتة »(١٠) ۰

خامسا : التركيب المزجى : وهو وسيلة من وسائل توليد الألفاظ ووضع المصطلحات ، الا أن استخدامه مقيد أيضا بالضرورة والحاجة ، لما يترتب عليه من طول العبارة التى تعبر عن المصطلح ، وهذا عيب

---

(٧) على عبد الواحد وافى ۰ فقه اللغة ۰ ص ١٨٦ ۰
(٨) صبحى الصالح ۰ دراسات فى فقه اللغة ص ٢٤٣ ۰
(٩) انظر ما كتبه اسماعيه مظهر فى : تجديد اللغة العربية ۰۰۰ عن هذه القواعد ۰
(١٠) مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق مج ٤٠ ص ٧١٠ — ٧١٢ ۰

فنى ينبغى تفاديه ما أمكن . وقد اتخذ مجمع اللغة العربية بالقاهرة قرارا حول استخدامه فى المصطلحات العلمية ، هذا نصه : « التركيب المزجى ضم كلمتين احداهما الى الأخرى ، وجعلهما اسما واحدا اعرابا وبناء ، سواء أكانت الكلمتان عربيتين أم معربتين . ويكون ذلك فى اعلام الأشخاص واعلام الأجناس والظروف والأحوال والأصوات والمركبات العددية والوحدات الفيزيائية . ويجوز صوغ المركب المزجى فى المصطلحات العلمية عند الضرورة(١١) . وقد كان المجمع اتخذ قرارا آخر سبق هذا القرار نص على عدم جواز استخدام المركب المزجى فى تصنيف المواليد . وهو مأخوذ فى الاعتبار عند تطبيق هذا القرار المذكور .

٣ ـ ٢ ـ ٣ ـ ترجمة المصطلح العلمى :

الترجمة هى نقل المعلومات من لغة الى لغة أخرى(١٢) أو هى التفسير المعنوى للرموز اللفظية فى اللغة برموز لغة أخرى(١٣) . وترجمة المصطلحات غالبا ما تكون ترجمة حرفية . والترجمة الحرفية أضعف الوسائل لوضع المصطلحات . وذلك لعدم وجود مطابقة تامة بين معانى الكلمات المتقاربة فى اللغات المختلفة . فلكل لغة ظروف عملية خاصة باستعمالها فى المجتمع ، تؤدى فى كثير من الأحيان الى عدد من الصعوبات التى تواجه المترجم ، حتى ولو كانت اللغتان تنتميان الى فصيلة لغوية واحدة ، وترتبطان بعلاقات ثقافية وثيقة . فالمترجم لا يترجم فقط معانى كلمات ولكنه يترجم ما قصد وعنى بهذه الكلمات . من هنا كان لا بد لمترجم المصطلح ـ فى رأينا ـ من الافادة من معطيات علم الدلالة Semantics فى تحليل المعنى . فمعانى الكلمات فى نظر هذا العلم ينبغى الا تحلل كوحدات تصورية ، ولكن كمركبات مكونة من عناصر معنوية Components of Meaning تمثل الجوانب الأساسية

---

(١١) المرجع نفسه ص ٧١٢ .

(12) Hartmann & Stork, Dictionary of Language — p. 242.

(١٣) على القاسمى ـ علم اللغة وصناعة المعجم ، ص ١١٢ .

للمعنى(١٤) . فكلمة « رجل » مثلا يتكون معناها من مجموعة من العناصر المعنوية منها أنه انسان وانه ذكر وانه بالغ ، فى مقابل كلمة « امرأة » التى يتكون معناها من أنها انسان وانها أنثى وانها بالغة . وقد استخدم هذا التحليل الباحثون فى علم الانسان Anthropology للتمييز بين افراد الجنس البشرى مثل ام وخالة وعمة واب وخال وعم الخ(١٥) .

وينبغى على مترجم المصطلح الا يعتمد فقط على المعنى الأساسى للفظ Central Meaning الذى يجده مدونا فى المعجم اللغوى ، بل عليه ان يتتبع استعمال اللفظ فى سياقاته المختلفة ، وفى مجال العلم الذى يستخدم فيه حتى يصل الى معناه الفنى المقصود . وذلك لأن كثيرا من المصطلحات لا يستخدم فى مجال العلم او الفن طبقا لمعناه اللغوى ، بل يستخدم طبقا لمعناه الاصطلاحى ، الذى قد يختلف قليلا او كثيرا عن المعنى اللغوى . فالمصطلح الألمانى Handarbeit « العمل اليدوى » مرادف جيد للمصطلح الانجليزى هو Handwork بمعنى « مصنوع باليد » . وذلك لأن المصطلح الانجليزى Hand Made يدل على العملية لا على نتيجتها(١٦) . وكلمة Allowance يقابلها من الناحية اللغوية فى العربية كلمة التسامح أو الاباحة أو النصيب الخ ، بينما تستخدم فى مجال التكنولوجيا بمعنى الاختلاف البسيط بين المتماثلات ويقابلها حينئذ فى العربية كلمة « التفاوت »(١٧) والاستفادة من معطيات علم الدلالة فى تحليل المعنى لا تغنينا عن الاستفادة من معطيات علم النحو وعلم الصرف فيما يقدمانه لنا من تحديد لصيغ المصطلحات ووظائفها الصرفية ومواقعها النحوية ، ومن تحديد المكونات المورفيمية الأساسية لها . ذلك ان افضل طريقة لمعرفة معنى المصطلح وادراكه هى معرفة مكوناته

---

(14) R. M. Kempson, Semantic Theory, pp. 18 - 19.

(15) Ibid , p , 18

(١٦) على القاسمى ـ علم اللغة وصناعة المعجم ، ص ١٢٣ .

(١٧) حسن صادق فهمى ـ استخدام الحاسب الالكترونى فى تعريب المصطلحات ... ص ٣٣١ .

الصرفية الأساسية من جذور وسوابق ولواحق(١٨) . بل نستطيع أن نقول - مع كل ما يستوجبه الحذر العلمي - ان معرفة تلك المكونات لا تعين في ترجمة المصطلح العلمي وحسب ، بل تعين في تعريبه ونطقه وفي ايجاد اللفظ العربي المقابل كذلك .

واذا علمنا أن معظم المصطلحات العلمية والفنية هي عبارة عن كلمات ترجع مكوناتها غالبا الى اللغتين اليونانية واللاتينية ، أدركنا ضرورة معرفة معاني تلك المكونات لتحديد دلالة المصطلح ، وضرورة معرفة حدود أشكالها اللفظية لتحديد نطق المصطلح وصيغته الصرفية . فمثلا عند ترجمتنا لكلمة « Microscope » لابد من معرفة أن المكون الأول « Micr - O » اليوناني الأصل هو بمعنى « صغير » وأن المكون الثاني Scop — E اللاتيني الأصل بمعنى « ينظر » وحينئذ نستطيع تحديد معنى الكلمة كلها ، ومن ثم نترجمها بما يناسبها من الألفاظ العربية . وعند ترجمتنا لكلمة Thermom eter لا بد من معرفة أن المكون الأول فيها Therm - O اليوناني الأصل هو بمعنى « حرارة » وأن المكون الثاني « Meter » وهو أيضا يوناني الأصل بمعنى مقياس .

على أن طريقة التحليل هذه تبدو أكثر قيمة عند تحليل المصطلحات ذات المكونات المتعددة . ولنضرب لذلك مثلا بما أورده الدكتور صادق الهلالي في تحليله لأحد المصطلحات الطبية(١٩) ، حيث يقول : ان مصطلح « Hyqercholesterol Aemia » يعني « زيادة مادة الكولسترول في الدم » . وهذه الكلمة مركبة من جذر هو « Cholesterol » الذي يدل على اسم مادة الكولسترول ، موضوع المصطلح الأساسي الذي اضيفت اليه السابقة « Hyper » التي تدل على فرط زيادة المادة ، ثم اللاحقة « Aemia » التي تدل على وجودها في الدم . ولكننا لو أمعنا النظر

---

(١٨) صادق الهلالي : السوابق واللواحق في مصطلحات العلوم الطبية . مجلة مجمع اللغة العربية الأردني السنة ١٩٨٧/١١ م ج ٣٢ ، ص ١٤٧ - ١٥١ .

(١٩) المرجع نفسه ص ١٤٨ .

أكثر من ذلك ودققنا في اسم مادة الكولسترول « Choleterol » نفسها لوجدناها مكونة من ثلاثة مقاطع ، الأول « Chole » الذى يعنى المادة الصفراء والثانى Ster الذى يعنى مادة صلبة ، ثم اللاحقة « OL » التي تعني ان المادة مركبة من اصل كحولى ، اذ ان اللاحقة هى خاتمة كلمة « Alcohol » . وسبب هذه التسمية هو الاعتقاد بأن مادة الكولسترول ، التى هى من اصل كحولى تسبب معظم حصى الصفراء الصلبة .

هذا ، وأن الترجمة كوسيلة لوضع المصطلح العلمى تحيط بها كثير من المحاذير التى لا بد من التحوط لها وتفاديها قدر المستطاع ، حتى تأتى النتيجة محققة للغرض المطلوب ، وهو الدقة فى اختيار اللفظ المناسب للمفهوم العلمى المعين .

والترجمة الدقيقة للمصطلح العلمى تغنى عن تعريبه اذا تحرى الناقل العليم بأسرار العربية اللفظ العربى الأنسب لأداء مدلول اللفظ الأعجمى(٢٠) .

٣ ـ ٢ ـ ٤ ـ التعريب اللفظى للمصطلح :

عرفت وسيلة التعريب اللفظى منذ القدم فى مجال وضع المصطلح العلمى كما سبقت الاشارة الى ذلك . الا أن الذى ينبغى ذكره هنا هو أن استخدام هذ الوسيلة مقيد بقيود لا بد من مراعاتها ، لأن التعريب ليس هدفا فى ذاته ، وانما وسيلة لهدف آخر هو نقل الفاظ المصطلحات ، بشرط أن يتم النقل بصورة لا تمسخ الصورة اللفظية للأصل الأجنبى ، وبشرط أن تخضع لقوانين اللغة العربية فى أصواتها وتراكيبها وصيغها . فان الذين ينادون بنقل اللفظ الأجنبى الى الحروف العربية كما هو دون تغيير ، ودون تقيد بقوانين اللغة العربية فى التغيير ، هم سواء ، فى تنكب الجادة ، مع الذين يمسخون صورة اللفظ الأجنبى المعرب ،

---

(٢٠) صبحى الصالح ـ دراسات فى فقه اللغة ص ٣٢٦ .

حتى لتخفى الصلة بينه وبين أصله . ومن هنا كان الأمر بحاجة الى نظرة وسطى لا يطغى فيها جانب على آخر . فما هى ، اذن ، المبادىء التى تحكم تلك النظرة فى اطار المنهجية المقترحة ؟ هنالك بعض الأمور الجوهرية المتصلة بهذا الموضوع لا بد من مناقشتها سعيا للوصول الى الاجابة عن هذا السؤال .

أولا ـ ضوابط التعريب اللفظى :

اذا كان التعريب اللفظى قد عرف بأنه : ادراج كلمة أعجمية فى المعجم بعد اخضاعها لقوانين صياغة اللفظ العربى »(٢١) .

فان الضوابط التى توضع لذلك لا بد أن تكون محددة وواضحة ، وأن تكون بحيث تؤهل اللفظ المعرب لأن يصبح جزءا من الثروة اللفظية العربية .

وفيما يلى نذكر أهم هذه الضوابط :

(أ) الاحتفاظ بأصل اللفظ المعرب ، ما أمكن ، والأخذ بأقرب نطق الى العربية دون تقيد بأصل فرنسى أو انجليزى . ومعنى هذا الا يقتصر فى تعريب المصطلح على لغة واحدة فقط ، اذا تعدد وجوده فى اكثر من لغة .

(ب) اخضاع اللفظ المعرب لأوزان العربية وصيغها ، قدر الامكان ، مع توحيد نطقه .

(جـ) اتباع طريقة مقننة (٢٢) فى تعريب الحروف والحركات فى اللفظ المعرب والاسترشاد فى ذلك بقواعد نطق هذه الأصوات فى المصطلحات الأجنبية(٢٣) .

---

(٢١) محمد المنجى الصيادى التعريب وتنسيقه ـ ص ٦١ .

(٢٢) قصد بكلمة مقننة هنا أن تكون الطريقة قائمة على قواعد محددة ومصدق عليها من غالبية العلماء والمختصين .

(٢٣) انظر فيما بعد « تعريب الحروف » .

(د) اتباع طريقة مقننة فى تعريب السوابق واللواحق التى تتصل باللفظ المعرب ٠

(هـ) اتباع طريقة مقننة فى تعريب الرموز والمعادلات الرياضية والعلمية الأخرى ٠

ثانيا ـ احكام عامة تجرى على التعريب اللفظى :

(أ) عد التعريب اللفظى قياسيا ، يمكن القيام به فى كل وقت من قبل واضعى المصطلحات متى ما دعت الضرورة اليه ٠ وروعيت ضوابطه ، وليس سماعياً كما يرى بعض العلماء الذين يقصرون التعريب فقط على ما تم فى العصور الأولى ، التى عرفت بعصور الاحتجاج فى اللغة العربية ، ولا يجيزونه فيما بعدها(٢٤) ٠

(ب) اجراء اللفظ المعرب مجرى اللفظ العربى الأصيل من حيث الاشتقاق والتصريف ٠ وهذا من شأنه ان يمد اللغة بالكثير من الصيغ الاشتقاقية التى تصلح للتعبير عن بعض المفهومات العلمية والفنية ٠

(جـ) تفضيل اللفظ العربى على اللفظ المعرب القديم ، الا اذا اشتهر المعرب ، فانه يفضل على العربى المهجور ٠ فكلمة « باذنجان » المعربة المشهورة تفضل على كلمتى « الأنب والحيصل » العربيتين المهجورتين ٠ كما يمكن استعمال اللفظ المعرب مع وجود اللفظ العربى ، لكون اللفظ المعرب اخف نطقا وأيسر من اللفظ العربى ، او لأى سبب آخر ٠ فكلمة « فيل » المعربة عن الفارسية تستعمل رغم وجود مقابلها وهو العيثوم والكلثوم والدغفل(٢٥) ٠

(د) الألفاظ العربية التى نقلت الى اللغات الأوروبية ، عند اعادتها الى العربية فى عملية التعريب العكسى ، لا بد من اعادتها الى اصلها العربى ، ولا تعرب بالصورة التى صارت اليها فى تلك اللغات ٠

---

(٢٤) عبد المنعم الكاروري ـ التعريب فى ضوء علم اللغة المعاصر ص ٨٨ ٠

(٢٥) المرجع نفسه ص ٢٧٦ ٠

فنقول : الحمراء وليس الهمبراء ، والقصر وليس الكازار ، والجبر وليس الجبرا وهكـذا .

(هـ) تفضيل تعريب المصطلح العلمي اذا كانت ترجمته تؤدي الى طول في العبارة : مثل اسماء الأجسـام الكيماويـة التـي ليس لهـا أسـماء عربيـة .

(و) ترجيح تعريب الألفاظ العلميـة الدالة على أسـماء الأعيان واعلام الجنس التي ليس لها مقابل عربي ، مثل : اوكسجين وهيدروجين انزيم وأيون والكترون الخ . وكذلك الألفاظ العلمية الدالة على تصنيف علم من أجناس وأنواع النبات والحيوان . أو ما ينسب الى علم شخص أو مكان . عدا تلك الألفاظ الدالة على أنواع النبات وهي نعوت وصفات ، فانها تترجم الى العربية كما تترجم في سـائر اللغات .

(ز) عدم الافراط في التعريب دون ضرورة ، تقيدا بمـا اتفقت عليه المجامع العلمية واللغوية ومعظم الهيئات المهتمة بالتعريب . وقد أنكر الشهابي تعريب أسماء المقاييس مثل مقياس الرطوبة « Hygrometer » ومقياس الكهرباء « Electrometer » ومقياس الاشعاع « Radiometer » الخ . وأشـار الى انه ذكر في معجم الألفاظ الزراعيـة من تلك المقاييس ستة واربعين مقياسا باللغة العربية ولم يجد ضرورة لتعريبها(٣٦) .

ثالثا ـ تعريب السوابق واللواحق :

تتكون كثير من المصطلحات العلمية الحديثة في اللغات الهندسية الأوروبية من جذور Roots يزاد اليها بعض السوابق Prefixes أو بعض اللواحق Suffixes أو كلاهما معا . ويتحدد المفهوم الدلالي للمصطلح ونطقه الصوتي على اساس تلك المكونات الأساسية جميعـا . ولمـا كانت اللغـة العربية بطبيعتها الاشتقاقية لا تستخدم تلك السوابق

---

(٣٦) خواطر في اللغة والمصطلحات مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق مج ٣٩ جـ ١ ص ٣ ـ ١١ .

واللواحق الا نادرا ، فانه يصبح من الضرورى لواضع المصطلح العلمى فيها ان يولى شان هـذه المكونات اهتمامه ، ويقف على دلالتها وطريقة نطقها وكتابتها ، لأن كل مكون من تلك المكونات له دلالة خاصـة كما سبقت الاشـارة الى ذلك ٠

هـذا ، وقد اثمرت دراسـات الباحثين فى هـذا الموضوع العديد من القوائم للسوابق واللواحق تشرحها وتوضح معانيها وكيفية نطقها ، سـواء اكان ذلك باللغة العربية ام باللغات الأخرى ليس هنا مجـال تفصيلها(٢٧) ٠ وليس على واضع المصطلح الا ان يرجع اليها فى مظانها ٠

الا انه على الرغم من ذلك فان الحاجة ما تزال ماسة الى وضع مبادىء عامة لمنهجية واضحة لترجمة السوابق واللواحق وتعريبها ٠ ذلك ان تعـدد الآراء في هـذا الأمر لابـد له من قواعد تضبطه ٠ فرغم ان اتجـاه كثير من الباحثين فى هـذا المجال يميـل الي ترجمة السـوابق واللواحق فى معظم العلوم وتعريبها في بعضها ، وخاصـة فى علم الكيمياء ، وان اتجاه البعض الآخر منهم يميل الى ترجمة السوابق بصفة عامة ، وتعريب اللواحق ، نجد آخرين يتوسعون فى هـذا الأمر فيجمعون بين الجذر العربى الأصل وبين اللاحقة المعربة بشـكل يقود الى بعض الصور العربية والأشـكال غير المستساغة للحس اللغوى العربى ٠ وقد أشار الأستاذ الشهابى(٢٨) الى نحو هـذا فى حديثه عن بعض المصطلحات التى عثر عليها فى احـد الكتب الفلسـفية ٠ وهى مصطلحات أصولهـا عربية ولواحقها اجنبية معربة مثل :

فكرولوجيـا	Ideologie
أسطورلوجيـا	Mythologie

---

(٢٧) انظر : محمد رشاد الحمزاوى ، الصور واللواحق وصلتها بتعريب العـلوم ونقلهـا الى العـربية الحـديثة حوليـات الجامعـة التونسـية ١٩٧٤ م ٠

(٢٨) سوانح فى اللغة والمصطلحات بمجلة المجمع العلمى العربى بدمشق مج ٤٠ جـ ٢ ص ٣٦١ ــ ٣٦٨ ٠

قيمولوجيـــــا Axiologie

كائنلوجيـــــا Ontologie

ثم عقب على ذلك بقوله : ان هـذا امر لا اظن ان الذوق العربى يقبله او يسوغه . وكان من الأصلح ان يقال : علم الأفكار وعلم الأساطير الخ . او يلجـأ الى المصدر الصـناعى ، او تعرب الكلمة كلها فيقال : ايديولوجيـة الخ .

وذكر مثل ذلك بعض مصطلحات علم الكيمياء وغيره .

وحتى لا يضطر الباحثـون ، تحت ضغط بعض العـوامل ، الى استخدام تلك الوسـائل العرجاء يمكننا ان نقترح الأسس التالية لمعالجة امر السوابق واللواحق فى المصطلحات العلميـة :

(أ) حصر السوابق واللواحق التى تتصل بالمصطلح ، وهى غالبا ما تكون يونانية او لاتينية ، وشرح دلالالتها المختلفة ، وتحـديد كيفية النطق بها ، وقواعد ربطها بالمصطلح(٢٩) .

(ب) تحـديد المقابلات العربية لتلك السوابق واللواحق للاستعانة بها عند الترجمة او التعريب .

(جـ) ترجمة السوابق ما امكن ، واللجوء الى التعريب كخيار أخير . وتعريب اللواحق ، ما امكن ، وخاصـة فى علم الكيمياء ، وترجمتهـا او تعريبها فى العلوم الأخرى .

(د) مراعاة التوحيد والتنسيق فى السوابق واللواحق سـواء فى ترجمتها او فى تعريبها . حتى لا ترد فى اماكن مختلفة باشكال مختلفة .

(هـ) اسـتقراء كل السوابق واللواحق القديمة المورثة عن اللغـة السـامية المشتركة ، وعن اللغات السـامية المجاورة وعن اللاتينية واليونانية القديمتين ، والاسـتفادة من ذلك عندما تدعو الحاجة .

---

(٢٩) انظر لهذه القواعد : Donald J. Borror, Dictionary of Word Roots.

رابعا ـ تعريب الرموز والمعادلات العلمية :

هنالك صعوبة حقيقية فى استعمال الرموز المناسبة لكل وحدة من الوحدات والمواصفات والمقاييس . ولهذه الرموز مئات الصور والأشكال فى اللغات الأجنبية المختلفة .

وقد كان الاتجاه الغالب عند بحث هذا الأمر فى الأوساط العلمية أن يلتزم فى ذلك استعمال رموز عربية ، وكذلك الأمر بالنسبة للمعادلات الكيميائية ، والتى رؤى تعريبها ، والبحث عما يناسبها من الرموز العربية . وخاصة وأن الخط العربى متعدد الأشكال والصور فهناك النسخ والثلث والرقعة والكوفى الخ ، وللحرف العربى عدة اشكال كذلك . وفى الامكان استغلال تلك الأشكال المختلفة لوضع الرموز الكافية لمئات الوحدات والمقاييس والعناصر(٣٠) .

ويرى بعض الباحثين أن الرموز العلمية هى أما اشارات واما حروف ، أما الاشارات فهى عالمية لا يختص بها وطن من الأوطان ، ولا لغة من اللغات . ولا مانع فى اخذها كما هى مثلما اخذنا اشارات الضرب والقسمة والمساواة من قبل، مع اجراء التغير الذى يلزم وتقتضيه طريقتنا فى الكتابة من اليمين الى اليسار. فالاشارات > < E تظهر فى الكتاب العربى هكذا <> E . اما الحروف ، فقد اخذها بعضهم من قبل كما فى اللاتينية ؛ لأنها فى رايهم ايضا لا تختلف من مكان الى آخر . وهذا يصدق على الرموز المستعملة فى الكيمياء ، أما الرياضيات والفيزياء ، فالأمر بالنسبة لهما مختلف ، لأن الحروف فيهما ترمز ، فى الغالب ، الى اعداد أو افكار مجردة ، وفى هذه الحالة قلما يلزم استعمال حرف معين سوى ما يقتضيه حكم العادة أو الاصطلاح . فما نعطيه لرمز x أو س مثلا يمكن أن نعطيه لأى رمز آخر ، باستثناء ما جرى استعماله للدلالة على مقادير بذاتها . ثم ان الرموز فى المعادلات الرياضية والصيغ يخضعها الحاسب لما يشاء

---

(٣٠) عبد الحليم منتصر ـ خصائص اللغة العربية فى التعبير العلمى ، ص ٥٣ .

من ضرب وقسمة ورفع وتجذير وتفاضل وتكامل وبرمجة وهكذا ، فاذا ابقيت على ما هى عليه لاضطررنا ، فى الكتاب العربى لقراءة الكلمات من اليمين الى اليسار ، وقراءة الرموز من اليسار الى اليمين ، وفى ذلك ما فيه من المشقة والصعوبة ، بل يوقع الطالب فى بلبلة واضطراب لا يدرى معهما هل 4 ـ x هى ٤ ـ س أو س ـ ٤(٣١) . والخلاصة ـ فى رأينا ـ هى أن نأخذ العلامات الاشارية المستعملة فى مجال العلوم كما هى ، سوى ما تقتضيه أوضاع الكتابة العربية من تغيير فى اتجاهاتها . أما الحروف فينبغى أن توضع لها حروف عربية . وبالامكان استخدام ما تتيحه طريقة كتابة الحروف العربية ، وانواع الخط العربى من اشكال متعددة فى ذلك . ولا نرى مكانا للحجة التى تقال من ان تلك الحروف عالمية وتستخدمها جميع اللغات الأوروبية ، لأن تلك الحروف تكتب بطريقة متشابهة فى تلك اللغات ، كما تكتب ايضا من اليسار الى اليمين ، وفى استخدامها عندنا على هذا النحو مشقة وصعوبة كما اشرنا .

٣ ـ ٢ ـ ٥ ـ نطق المصطلح المعرب :

حتى لا تشوه الصورة الأصلية للمصطلح عند اخضاعه لنظام نطق الألفاظ ، لا بد من ضوابط تحكم نطق حروفه وحركاته . وقد اشرنا من قبل الى اهمية معرفة نطق السوابق واللواحق بحسبانها من العناصر المكونة للمصطلح . ولاكمال الصورة فى ذهن القارىء نتناول فيما يلى كيفية نطق الحروف والحركات ، وهو ما يطلق عليه عادة فى عرف الباحثين ، تعريب الحروف والحركات .

أولا ـ تعريب الحروف :

يعنى تعريب الحروف بشكل عام ، أن ننقل حروف اللفظ الأجنبى الى مقابلها العربى . وما لا مقابل له يستعان فى ايجاد مقابله ببعض العلامات التى ترسم على الحروف الأساسية ، شريطة أن يتم ذلك بدقة

---

(٣١) أحمد سعيدان ، حول تعريب العلوم . مجلة مجمع اللغة العربية الأردنى ، مج ١/١/١٩٧٨ م ص ١٠١ ـ ١١١

ودون تعقيد • وانه لمن الطبيعي ونحن نسعى لتحديد نطق المصطلح المعرب ، أن نهتم بنطقه في لغته الأصلية ليكون الأساس الذي نعتمد عليه • ذلك أن عددا من اللغات الأوروبية لا تنطق الكلمات فيها طبقا لرموزها المكتوبة بها ، بل قد يختلف نطق الرمز الواحد من موقع لآخر • واقرب مثال لذلك اللغة الانجليزية التي يقال ان بها أربعة واربعين صوتا ينطق ، تمثلها مائتان واحدى وخمسون تهجئة(٣٢) • فمثلا صوت الشين يرمز له بأربع عشرة صورة ، منها على سبيل المثال :

Ce	كما في كلمة	Ocean
Sh	كما في كلمة	Ship
Ti	كما في كلمة	Station
Sci	كما في كلمة	Consciece
Si	كما في كلمة	Mansion
SS	كما في كلمة	Tissue

ولكي نصل الى النتيجة المرجوة في تحديد نطق المصطلح المعرب ، ينبغي أن نفيد من نتائج الدراسات التقابلية التي أجريت بين اللغات على المستوى الصوتي ، بالاضافة الى الالمام بقواعد نطق المصطلحات العلمية في لغاتها الأصلية(٣٣) الماما عاما ، حتى نسترشد به في وضع قواعد لنطقها في العربية • هذا ، وتشير مصادر المصطلحات الأجنبية الى بعض قواعد نطق الحروف الصامتة Consonants على النحو التالي :

(أ) ينطق صوت ال Ch كافا فيما عدا الكلمات المأخوذة من لغات غير اليونانية ، مثل : Chalcography •

(ب) وينطق صوت ال C سينا اذا وقع بعده أحد الحروف التالية

---

(٣٢) على القاسمي ، علم اللغة وصناعة المعجم ، ص ٧١ •

(٣٣) انظر لهذه القواعد : ... Dictionary of Word Roots
pp. 3—6.

وينطق كافا اذا Caesarean, Cell, Coelentrate, مثل Ae, E, OE , i , y وقع بعده احـد الأصوات التالية : A, O , OI, U مثل :
Calculus, Columbium

(جـ) ينطق المركب الصوتى CC كافا متبوعة بسين عندما يقع بعده احـد الصوتين : i y

(د) ينطق صوت الـ G جيما عربية فصيحة اذا وقع بعـده احـد الأصوات التالية : AE, E, OE, Y. i مثـل : Gelatine, Gimbals

وينطق مثل الجيم القـاهرية اذا وقع بعده احـد الأصـوات التاليـة : A, O, OI, U مثـل : Gardenia . Gold :

(هـ) ينطق صوت ال x فى بداية الكلمة زايا مثل : Xenon
وينطق كافا متبوعة بسين فيما عدا ذلك .

(و) لا ينطق الحرف الأول فى الأسـماء العلمية التى تبدأ باحدى المجموعات الصوتية التالية PS, PT, CT, CN, GN, MN, مثـل
Psychology, Pteridlogy , Ctenophore

(ز) يكتب كل صـوت آخـر حسب نطقـه فى لغته الأصـلية ، فصـوت ال ينطق ياء فى الكلمـات الألمـانية وجيما فى الانجليزية والفرنسـية وخاء فى الأسـبانية .

اما قواعد نطق الحركات Vowels فهى على النحو التالى :

(ا) تنطق كل أصوات اللين (الحركات) فى الأسماء العلمية .

(ب) صوت اللين دائمـا قصير او طويل . فالقصير يشار اليه عادة بشرطة صغير فوق رمزه مائلة الى جهة اليمين هكذا / مثل MÈT, MÀt والطويل يشار اليه بشرطة صغيرة فوق رمزه مائلة الى جهة اليسار هكذا مثل MÁte, MÉte

(جـ) صوت اللين فى نهاية الكلمة ينطق طويلا دائمـا ، باستثناء صـوت ال a .

(د) صـوت اللين فى المقطع الأخـير من الكلمة ينطق قصـيرا ، باستثناء صـوت es فانه ينطق طويلا كما فى كلمة Ease .

(هـ) صـوت اللين المركب من صوتين ينطق صوتا واحدا ، فمثلا ae ينطق oe , é ، و ينطق i ، وهكـذا .
هـذا ، ويتصل بنطق أصوات اللين مواضع النبر على الكلمات العلميـة التى تحكمها القواعد العـامة التالية :

(أ) يقع النبر فى الكلمات العلمية على المقطع الذى قبل الأخير فى الحالات الآتيـة :

١ ـ عندما تشتمل الكلمة على مقطعين فقط مثل ùlmus .

٢ ـ عندما يشتمل المقطع الذى قبل الأخير على صوت لين مركب مثـل : Hemileùca .

٣ ـ عندما يكون صـوت اللين فى المقطع الذى قبل الأخير متبوعا بصوت x أو مثل : agromyza

٤ ـ عندما يكون صوت اللين فى المقطع الذى قبل الأخير طويلا نحـو diapheromèra .

٥ ـ عندما يكون صـوت اللين فى المقطع الذى قبل الأخير قصيرا متبوعا بصوتين صامتين ليسا لاما أو راء ولا من الأصوات الانفجارية ، مثـل : Vanessa, agrostis .

(ب) ويكون النبر على المقطع الثالث ، حين تعد المقاطع من آخر الكلمـة ، فى الحالات الأخرى ويكون صـوت اللين فى هـذا المقطـع طويلا او قصيرا .

ثانيا ـ قواعد نطق المصطلح المعرب :

استخلاصـا مما سبق نستطيع أن نوجز قواعد نطق المصطلح المعرب فى المبادىء العـامة التالية :

(أ) يكتب المصطلح العلمى حسب نطقــه فى لغته الأصــلية ، مع مراعاة القواعد المشــار اليها ســابقا ، فى نطق الحروف والحركات . واذا لم يعرف نطقه فى موطنه الأصلى ، يكتب على حسب ما اشتهر به فى احدى اللغات العالمية الحــديثة . ولا يرمز فى الكتابة العربية الى الحروف التى لا تنطق فى اللغة الأصلية للعلم أو المصطلح . أما الأعلام التى اشتهرت بنطق خاص عند العرب وكتبوها قديما بشكل معين فيلتزم ما اشــتهر مثل : افلاطون وعسقلان وغانة . الا اذا طغى عرف حديث قوى على العرف القــديم كما فى « لوبيا » التى صارت « ليبيــا » و « بارى » التى صــارت « باريس » و « انكلنــدا » التى صــارت « انجلترا » .

(ب) يقابل كل صوت أجنبى بالرمز الذى يلائمه من رموز الكتابة العربية . ولا داعى لرموز جــديدة أو معــدلة الا فى حــرفين همــا P ويرمز لها بباء تحتها ثلاث نقط هكذا « ب » ، وحرف ال V ، ويرمز له بفاء فوقها ثلاث نقط هكذا « ف » يضاف الى هذين ما اقترح لمقابلة حرف الـ g اللاتينى ، وهو الكاف ذات الخطين هكذا «گ» ، بدلا من كتابتها جيما مرة وغينا مرة أخرى ، كما هو الحال الآن .

(جـ) اذا كان الحــرف الأول فى اللفظ العلمى المعرب مشــكلا بالســكون ، يتوصل الى نطقه باحدى وسيلتين ، همزة الوصل فى أوله ، أو زيادة حــركة بعد الحــرف الأول ـ ويترك ذلك للحس اللغــوى العربى للمعرب .

(د) يرمز للحركات القصــيرة فى اللفظ المعرب بما يقابلهــا من الحركات الثلاث ، الفتحة أو الضمة أو الكسرة . ويرمز للحركات الطويلة بحروف المد وهى الألف والواو والياء .

(هـ) الحركات التى لا مقــابل لها فى العــربية يرمز لها باقرب الحركات أو حروف المد اليها ، وأكثرها شبها بها فى النطق . فيرمز للامالة نحو الكسرة بألف صغيرة فوق الياء ، ويرمز للامالة نحو الضمة بألف صغيرة فوق الواو ، مثل فوالتير .

(و) يرمز للحـركة فى أول اللفظ المعـرب بهمزة تضبط حسب نطقها ، نحو اكسفورد وادمز وادوارد .

(ز) يرمز للحركة a فى آخر الكلمـة بالف مد أو تاء مربوطة نحو ، أمريكا افريقيا جيولوجيا أو أمريكية وافريقية وجيولوجية .

(ح) ينطق صـوت اللين طويلا فى المقطع المنبور من المصطلح العلمى أو العلم المعربين .

(ط) تكتب الصـورة الأصلية للمصطلح بين قوسين مع الصـورة المعـربة .

(ى) يضـبط المصـطلح المعـرب بالشـكل ما امكن حتى ينطق بالصـورة المطلوبة .

٣ ـ ٣ ـ توحيـد المصطلحات العلمية :

ان قضية تعدد المصطلحات العلمية ليست قضية جديدة ، ولا هى من القضايا المحلية التى تخص اللغة العربية وحـدها . بل هى قضـية تكاد تكون عاليـة ، خاصـة بالنسـبة للأقطـار المتعـددة التى تتحـدث لغـة واحـدة . وكمـا قـال هارتمـان وسـتورك Hartman and Stork : انه ينبغى على المرء أن يضع فى حسبانه انه لا اللغة ولا المصطلحات الخاصة لها صفة الثبات(٣٤) .

ولكن على الرغم من ذلك فان الشـعور بوجود مصطلحات متعددة للمفهوم العلمى الواحد يخلق نوعا من البلبلة والاضطراب في أذهان الدارسـين والباحثين على السواء ، الأمر الذى قد يترتب عليه تعطيل الفكر العلمى المبدع الذى يعتمد أساسا على ادراك المفـاهيم العلميـة الصحيحة واستيعابها .

هـذا ، وقد ناقشت المؤتمرات العلمية العربية المختلفة مشكلة توحيد المصطلحات العلمية فى البلاد العربية ، بدءا من المؤتمر العلمى الأول الذى عقد فى الاسكندرية عام ١٩٥٣ م ، ثم المؤتمر العلمى الثانى عام ١٩٥٥ م بالقاهرة ، ثم المؤتمر العلمى الثالث عام ١٩٥٧ م ببيروت ،

(34) Dictionary of Language & Linguistics, p . IX.

حيث تم الاتفاق علي توحيد عدد كبير من المصطلحات ، فكانت تلك خطوة هامة نحو الأمام ٠ وقد قامت جامعة الدول العربية ببعض الجهود في هـذا السبيل ، ونظمت عدة اجتماعات للأساتذة المختصين فى العلوم فى البلاد العربية تم خلالها توحيد الترجمة العربية لعدد كبير من مصطلحات العلم المستعملة فى المدارس الثانوية ، كما تم الاتفاق على رموز العناصر الكيميائية والوحدات المستعملة فى العلوم الرياضية والفيزياء ٠ وفى عام ١٩٦١ م قررت الجامعة العربية انشـاء مكتب تنسيق التعريب فى الرباط ، وكانت وظيفته القيـام بتنسيق أعمـال التعريب فى الوطن العربى ٠٠ وفى المؤتمر العلمى العربى الخامس ببغداد عام ١٩٦٦ م اتخذت توصية هامة بشان المصطلحات العلمية ، وهى ضرورة وضع معجم عربى موحد ، يعمم استعماله فى البلاد العربية(٣٥) ٠

وهكذا ، فان الشـعور بضرورة توحيد المصطلحات العلمية كان قد بدأ منذ وقت مبكر ٠ وقد ترجم ذلك الشـعور الى أعمال وبحوث ناقشت تلك القضـية ، ووضعت لهـا بعض الحلول التى سنتناولها بالدراسـة فيما يلى :

٣ ـ ٣ ـ ١ ـ المشكلة واسبابها :

تتلخص أسـباب اختلاف المصطلحات العلميـة فى البلاد العربية أساسا فى الآتى :

أولا : تعدد الجهات التى تقوم بوضع المصطلح ٠ فالى جانب الأفراد توجد المؤسسات العلمية من جامعات ومراكز بحوث ، وتوجـد المجامع اللغوية والعلمية ، كما توجـد اللجان المختصة التي تكون هنا وهناك ٠ كل هـذه الجهات تضع كل عام العديد من المصطلحات العلمية لمواجهـة التطور العلمى فى الأقطار التى تنتمى اليها ٠ وقد ترتب على ذلك أن كثر

---

(٣٥) عبد الحليم منتصر ـ حاجتنا الى معجم علمى عربى موحد ٠ ص ٣٧٥ ٠

عدد المصطلحات وتعدد الى الحد الذى أصبح توحيده ومحاولة الاستفادة منه على نحو فعال أمرا بالغ الصعوبة .

ثانيا : عدم التنسيق الجاد بين جهود تلك الجهات المختلفة ، على الرغم من وجود المكتب الدائم لتنسيق التعريب ، الذى اشرنا اليه سابقا ، والذى أنشىء خصوصا لهذا الغرض ، حسبما تشير الى ذلك المادة التاسعة من لائحته الأساسية (٣٦) . وقد نشأ عن عدم التنسيق هذا أن أصبح لكل قطر مصطلحاته التى ترتفع درجة اختلافها مع مصطلحات الأقطار الأخرى أو تنخفض نتيجة عوامل معينة ، مثل القرب الجغرافى أو اتحاد التيار الثقافى المؤثر . بل كان ذلك الاختلاف ملاحظا حتى بين المؤسسات العلمية فى القطر العربى الواحد .

ثالثا : تباين النهضة العلمية فى البلاد العربية فى ظروف نشأتها وفى مؤثراتها ، والذى نتج عنه تباين فى المصطلحات العلمية المستخدمة فى تلك البلدان . فالبلدان التى كانت أكثر تأثرا بالثقافة الانجليزية كالعراق والسودان مثلا تختلف عن بلدان الشمال الأفريقى وبلاد الشام التى تأثرت بالثقافة الفرنسية . بل قد تتعدد المؤثرات فى البلد الواحد ، ففى مصر تياران مؤثران ، أحدهما تيار الثقافة الانجليزية والآخر تيار الثقافة الفرنسية . كل ذلك أدى الى شىء من التعدد فى المصطلحات العلمية ، والاختلاف فى استعمالاتها(٣٧) .

رابعا : ضعف وسائل تبادل المعلومات بين تلك المؤسسات ترتب عليه وضع عدة مصطلحات للمفهوم العلمى الواحد ، بسبب عدم الاطلاع على ما وضعته جهات أخرى . فمثلا كلمة Computer وضعت لها فى البلاد العربية المختلفة عدة أسماء : الحاسب الآلى ، والحساب الآلى ، والحاسوب ، والنظامة ، والرتابة ، بالاضافة الى تعريب الكلمة نفسها

---

(٣٦) محمد المنجى الصيادى ، التعريب وتنسيقه ... ص ٧٩ .

(٣٧) ابراهيم مدكور ــ مجمع اللغة العربية فى ثلاثين عاما . ص ٥٥ ــ ٥٦ .

« كمبيوتر » ، واشار الشهابى(٣٨) الى كلمة Frein الفرنسية التى وضع لها مجمع اللغة العربية بالقاهرة فى سنة من سنواته الأولى كلمة « الكماحة » من الكمح ـ ولأن الكثيرين لم يطلعوا على هذا وجدناهم قد اختلفوا فى وضع المقابلات لها ، ففى المعجم العسكرى العراقى سميت « الموقف » بضم الميم ، وفى المعجم العسكرى السورى سميت « الماسك » اذا كانت للمدفع ، والمكبح بكسر الميم اذا كانت للسيارة ، وفى المعجم الفرنسى العربى التجارى سميت « اللجام » ، وفى المعجم الانجليزى العربى لأنطون الياس سميت « الضابطة ، والكابحة » وفى أحد الكتب الصناعية سميت « الميقف » بكسر الميم الخ · والأمثلة على هذا النوع كثيرة ·

خامسا : عدم الدقة فى اختيار الأعضاء عند تكوين اللجان التى تكلف بوضع المصطلحات العلمية والفنية ، فتكون النتيجة أن يغلب على اللجنة العنصر المختص الذى ينقصه العمق اللغوى ، أو ان يغلب عليها العنصر اللغوى الذى ينقصه الاختصاص المطلوب · ثم تأتى النتيجة وضع مصطلحات ضعيفة من الناحية اللغوية أو ضعيفة من الناحية التخصصية والفنيــة ·

سادسا : ترك عملية وضع المصطلحات للجهد التطوعى الفردى فى كثير من الأحيان ، واغفال تقنين الاشراف عليها من المؤسسات العلمية واللغوية ، أدى الى فقدان صفة الشمول فى المصطلحات الموضوعية ، حتى على مستوى القطر الوحدا أحيانا ، فصارت المصطلحات قطرية خاصة لا عربية عامة ·

سابعا : انعدام المنهجية الموحدة لتوجيه عمل واضعى المصطلحات وضبطه ، سواء اكان ذلك على المستوى القطرى أم على المستوى العام ·

هذا ، وقد أدت هذه الأسباب كلها أو بعضها الى كثير من

---

(٣٨) الفاظ زراعية وحضارية ـ المجمع اللغوى ـ البحوث ١٩٦٠/٥٩ م ا، ص ٧٠ ·

الاضطراب في وضع المصطلحات في البلاد العربية ، حتى ليكاد المرء ان يقول بأنه قد أصبح لكل قطر عربى مصطلحاته الخاصة ، التى يستمسك بها ويفضلها على غيرها ، وذلك رغم الجهود التى بذلت من أجل توحيد المصطلحات كما ذكرنا .

والذي لا ريب فيه ان الأمر قد اصبح بحاجة الى وقفة جادة من المهتمين بوضع المصطلحات العلمية فى البلاد العربية لازالة ما بينها من مظاهر الاختلاف وأسبابها ، ولوقفة جادة كذلك من المؤسسات الرسمية لاتخاذ القرار الادارى الضرورى . وان المرء ليساوره الشك حقا فى ان تثمر أية جهود لتطبيق منهجية للمصطلح العلمى العربى وتوحيده فى البلاد العربية ما لم يمهد لذلك بقرارات ادارية وسياسية جادة ، وما لم يتم تعاون وتنسيق بين كافة الجهات المهتمة .

٣ ـ ٣ ـ ٢ ـ وسائل توحيد المصطلحات :

ان موضوع توحيد المصطلحات العلمية فى البلاد العربية كان الهجس الدائم لدى الكثيرين من المختصين والمهتمين منذ زمن بعيد ، لما له من أثر فى اشاعة الانسجام الفكرى والتعاون الثقافى بين المؤسسات العلمية والتعليمية فى القطر الواحد وفى الأقطار العربية ، ولما له من قيمة فى مضاعفة الفائدة من أنواع التدريب العلمى والمهنى الذى يتلقاه المواطن العربى فى بلد آخر غير موطنه الأصلى(٣٩) .

ولكى تتوج الجهود التى بذلت فى هذا الصدد بحلول عملية ، نقدم المقترحات التالية التى ستكون فى ثلاثة مجالات :

المجال الأول :

المجال الادارى والتنظيمى ، الذى ينبغي أن يراعى فيه الآتى :

(أ) تحديد جهة علمية واحدة على مستوى كل قطر عربى ؛

---

(٣٩) محمود شيت خطاب ـ تاريخ المعجم العسكرى الموحد ـ مجلة المجمع العلمى بدمشق مج ٤٥ ج ٢ ، ص ٢٨٨ ـ ٢٩٠ .

تكون مسئولة عن تنسيق كافة الجهود المبذولة لوضع المصطلحات العلمية . وتقنين العلاقة بين هـذه الجهة وبين الجهات الأخرى فى القطر على نحو يكفل لها حق الاشراف الفنى ، وان تكون وظيفة هـذه الجهة كذلك رفع نتائج اعمالها الى جهة عربية اخرى ، تحدد على مستوى البلاد العربية لاقرار المناسب من المصطلحات وتوحيده اقرارا نهائيا . وقد سبق أن اشرنا الى هاتين الجهتين(٤٠) . وغنى عن الذكر أن نشير الى ضرورة تقنين العلاقة بين الجهة العربية العامة وبين الجهات القطرية الخاصة على نحو يلزم تلك الجهات بالتعاون ونتائج التنسيق فى توحيد المصطلحات .

(ب) اعداد حصر شامل لكل ما أنتج من مصطلحات فى البلاد العربية ، وخاصة ما انتجته الهيئات العلمية واللغوية لاتاحة الفرصة لكل الخيارات الموجودة ، ثم التنسيق بينها وتوحيدها .

(جـ) اختيار افضل الوسائل وأسرعها لتبادل المعلومات بين الجهات المختلفة ، قطرية كانت أو عامة ، تفاديا لما يمكن أن يحدث من تأخير فى تلبية مستجدات العلوم وتطوراتها المتلاحقة ، وتفاديا للتضارب فى وضع مصطلحات واختيارها .

(د) مراعاة الدقة المطلوبة فى تكوين اللجان المختصة ببحث الخيارات المختلفة من المصطلحات وتحكيم المعايير العلمية والموضوعية والتخصصية ، ومراعاة تمثيل الجهات أو الأقطار المختلفة ، ضمانا لتحقق المشاركة فى القرار وما يترتب عليه من الالتزام بالتنفيذ .

(هـ) لا بأس من تشجيع الجهد الفردى فى وضع المصطلحات بشرط ان يكون دعما للجهد الجماعى للهيئات المشار اليها ورافدا له .

(و) الزام كافة الهيئات العلمية والتعليمية باستخدام المصطلحات التى تقر توحيدها الجهة المسئولة عن التنسيق .

---

(٤٠) أنظر ص ١٨٢ ـ ١٨٤ من هـذا البحث .

المجـال الثانى :

المجال الفنى والتنفيذى ، الذى ينبغى فيه مراعاة الآتى :

(أ) الاحتكام الى القواعد المقررة فى منهجية وضع المصطلحات العلمية ، والالتزام بها عند النظر فى توحيد المصطلحات المتعددة ٠

(ب) اقرار المصطلح الشـائع فى اكثر الأقطار العربية ، ما دام أمره مستقيما على قواعد اللغـة العربية وقوانينها ٠ ولا بأس أن تترك اللجنة المختصة بعض المصطلحات الشـائعة الاستعمال فى اقطار متعددة ، جنبا الى جنب حتى يحكم الزمن بينها ـ اذا رأت ذلك ، بشرط الا تكون تلك هى القاعدة بل الاستثناء ٠

(جـ) تنظيم المؤتمرات العلمية الدورية لمناقشة المصطلحات وتقديم المشـورة المطلوب حولها ٠

(د) اكمال مشروع المعجم العربى الموحد المتعـدد اللغات ، مع ضرورة شرح المصطلحات العربية الواردة فيه شرحا موجزا يوضح مفهومها ٠

(هـ) مراجعة محتويات المعجم الموحد بعد فترة زمنية محددة ، بغرض الاضـافة اليها أو تعديل شىء فيها ، فى ضـوء ما يحـدث من مستجدات ومتغيرات ٠

المجـال الثالث :

مجال المتابعة ٠ وفى هذا المجال ينبغى مراعاة الآتى :

(أ) الاهتمام بوسائل نشر المصطلحات العلمية وتشجيعها ، سواء اكانت بحوثا وكتبا أم برامج اعلامية ٠

(ب) اتخاذ الوسائل الاجرائية والفنية التفصيلية لتطبيق وتنفيـذ اى برنامج يوضع أو خطة ترسم من اجل توحيد المصطلحات العلمية ٠

هـذا ، وان الذى يدعو الى التفاؤل حقا هو أن الصعوبة فى توحيد المصطلحات العلمية ليست ناتجة عن أسـباب موضوعية وعلمية • ولكنها ناتجة فى الغالب ، عن أسـباب تنظيمية وتنسيقية • فقد تم حتى الآن التوصـل الى اعداد بعض المعـاجم الاصطلاحية فى المجالات العلميـة والعسكرية بصورة موحدة كى تستعمل على نطاق البلاد العربية كلهـا ، مثل المعجم العسـكرى الموحد الذى صـدر عام ١٩٧٠ م والمعجم الطبى العربى الموحد الذى صدر عام ١٩٧٣ م ، والمعاجم التى أصدرها المكتب الدائم لتنسـيق التعريب فى مجالات التربية واللسانيات وعلم الاجتماع والاحصاء والالعاب الرياضية والسكك الحديدية والفيزياء والكيمياء والعلوم الزراعية ، الى غير ذلك من المعاجم التى تعد خطـوة هامة فى طريق توحيـد المصطلحات •

ولعل أوضح دليل على صحة قولنا ان الصعوبة ترجع الى أسـباب تنسيقية وتنظيمية ، ما أشار اليه الأستاذ أحمد شفيق الخطيب(٤١) من أنهم قاموا فى دائرة المعاجم بمكتبة لبنـان باجراء احصـاء على مجموعة من المصطلحات وصلت اليهم من المجمع العلمى العراقى ببغداد عام ١٩٨٥ م فى الفيزياء والهندسة المدنية مقارنة مع ما جاء فى « معجم المصطلحات العلمية والفنية والهندسية »(٤٢) • وفى الطب النفسى وعلوم الأحياء مقارنة مع ما جاء فى « معجم حتى الطبى الجديد » ، فوجدوها تتفق فيما بينها بنسب عالية • فمن ١٦٢٧ مصطلحا كان الاتفاق تاما فى ١٣٠٩ وجزئيا فى ٢٣٤ ، ولم يوجد اختلاف الا فى ٨٤ مصطلحا فقط ، أى أن نسـبة الاختلاف كانت أقل من ٦٪ •

وليس من شك فى أن هـذا مؤشر ايجابى يبشر بامكان الوصول الى توحيـد المصطلحـات متى أخذت الأمور بالجـدية المطلوبة ، واتبعت الاجراءات الضرورية لاستكمال عمليات التنسيق بين الأقطار العربية على

---

(٤١) أفكار وتأملات ومرئيات ••••• فى مجال المصطلحات ••• ص ٣١٨ – ٣١٩ •

(٤٢) هو من تأليف الأستاذ أحمد شفيق الخطيب •

النحو الذى أشرنا اليه فيما سبق • ولا أظن أن هناك خيارا عمليا غير هذا يفضى الى الغاية المرجوة ، ويقود الى النتيجة الفعالة •

٣ ـ ٤ ـ شيوع المصطلح ورواجه :

ان الجهد العظيم الذى قامت به وتقوم به المجامع اللغوية والعلمية والمؤسسات الأخرى فى وضع المصطلحات وتعريبها سيؤول الى الضياع اذا ظلت المصطلحات حبيسة الأوراق والمجلدات دون أن تتداولها الألسن والأقلام • بل لو نقلت تلك المجهودات الى معاجم منظمة فان الحال سيظل كما هو ، ما لم توجد وسائل لترويج تلك المصطلحات وشيوعها •

ولعل من أهم عوامل شيوع المصطلح العلمى ورواجه أن يكون وضعه قد روعى فيه مواصفات المصطلح الجيد ، من حيث الدقة والوضوح والسهولة والواقعية • وأن تكون المصطلحات المتعددة المتضاربة قد وحدت ، أو حصرت أفضل خياراتها •

هذا ، ويمكن ايجاز أهم الوسائل التى تساعد على شيوع المصطلح ورواجه فى الاستعمال ، فيما يلى :

أولا : استخدام اللغة العربية فى التدريس فى التعليم العالى وفى مراكز البحوث العلمية ، واستخدامها لغة رسمية للمؤسسات العامة فى البلاد •• ولأن هذه المجالات هى المجالات التى تروج فيها المصطلحات فان استخدام العربية ، لغة المصطلح الموضوع ، فيها يؤدى الى رواجه وشيوعه •

ثانيا : اصدار المجلات العلمية باللغة العربية • وذلك بلا شك يستتبع استخدام المصطلحات العلمية العربية وترويجها •

ثالثا : اخراج معاجم المصطلحات العلمية الموحدة ، وتيسير نشرها وتداولها •

رابعا : عقد المؤتمرات العلمية واستخدام اللغة العربية فى بحوثها وفى مداولاتها •

خامسا : عدم تأخر وضع المصطلح عن استخدامه عمليا ، اى لا بد ان يوضع المصطلح للمفهوم العلمى المعين قبل ان يشيع المفهوم ، وحتى لا يؤدى التأخير الى اشاعة مصطلح آخر غير المصطلح المطلوب ، أو يؤدى الى البلبلة والاضطراب فى الاستعمال .

خاتمـــــة

لقد اريد لهذا البحث ان يكون اسهاما فى الجهود المبذولة من أجل منهجية للمصطلح العلمى فى اللغة العربية . وقد بنيت الحقائق الواردة فيه على أساس جهود سبقت فى هـذا السبيل ، وقصد بها ان تكون اضافة جديدة الى ما سـبق . وان المنهج الذى حدد لتوجيه موضوعات هذا البحث كان منهجـا يفرض الاسـتفادة من جهود السابقين ، لكى تكون النتيجـة ثمرة لتفاعل الجهد السـابق واللاحق فتأتى ناضجة يانعة .. أما الخطـة التى وضعت لمسـيرة مناقشـة تلك الموضوعات ، ودراسـة عناصرها ، فقد كان الهدف منها ان توصل الى النتائج التالية :

أولا : توضيح ان قضـية وضع المصطلح العلمى فى اللغة العربية ينبغى أن ينظر اليها نظرة تكاملية ، بمعنى ان تتم معالجتها من الجوانب المختلفة والزوايا المتعددة ، سـواء اكانت جوانب فنية علمية متخصصة ، أم جوانب لغوية عامة ، أم جوانب تنظيمية ادارية .. اما المعالجة الجزئية التى تقتصر على جانب من تلك الجوانب دون الآخر ، فانها لا تؤدى الى النتيجة المرجوة . وهـذه هى واحدة من الحقائق المهمة التى قدمها هـذا البحث وركز عليها فى محاوره الثلاثة .

ثانيا : بناء مبادىء المنهجية المقترحة لوضع المصطلح العلمى على اسـاس من تجارب المـاضى وخبراته . لذا لم يقدم البحث اسس تلك المنهجية الا بعـد ان جال فى تجارب السابقين ودراساتهم ، حيث جاءت موضوعات المحور الثانى جميعا فى هـذا الصدد .

ثالثا : مراعاة الوضوح والسـهولة فى شرح مبادىء المنهجيـة . وكان ذلك يتم عن طريق التوضيح بالأمثلة ، والنماذج الاضافية ، كما هو

ملاحظ فى ثنايا البحث . لأن الباحث على اقتناع تام الوضوح والسهولة من أهم الأسس التى تضمن تطبيق المنهجية تطبيقا سليما .

رابعا : مراعاة المرونة والواقعيـة فى مبادىء المنهجيـة وقابليتها للتطبيق على الواقع العـربى ، مع ملاءمتها للظرف والحـاجة ، دون المساس بجوهرها وأساسها .

خامسا : الاهتمام بمعالجة الجزئيات التفصيلية الدقيقة للقضية ـ ما أمكن ـ حتى تأتى الصورة واضحة محددة .. وقد بدا ذلك فى معالجة موضـوعات المحـور الثالث من هـذا البحث ، وهو الخاص بالمنهجية المقترحة ، حيث تناولت المعالجة المبادىء التنظيمية والادارية التى تمهد السبيل أمام واضعى المصطلح لتمضى مسيرتهم دون عقبات . وتناولت المبادىء العلمية والفنيـة التى تحـدد المطلوب توفره فى المصطلح من سمات ، وكيفية اختيـار الألفاظ العربية لمقابلة المصطلحات الأجنبية ، وطرق ترجمة المصطلحات وتعريبها . كما تناولت جوانب فرعية أخرى مما لم ينل حتى الآن النصيب الوافى من البحث ، مثل تعريب السوابق واللواحق وتعريب الرموز والمعادلات العلمية ، وكيفية نطق المصطلح . وتناولت مسألة توحيـد المصطلحات فى البلاد العربية ، ووضعت لهـا الأسس والقواعـد .

سادسا : برهنت الدلائل الواضحة التى وردت فى هذا البحث على ثراء اللغة العربية وقدرتها على التعبير عن حقائق العلم مادة ومصطلحا . وانها لم تقصر ولن تقصر قط فى اسعاف احد عنده فكرة او مفهوم يريد التعبير عنـه .

وبعـــد ،

فهذا جهد بذلته وقصدت به تقـديم اسهام علمى فى هـذا المجال ، فان كنت قـد وفقت فى تحقيق هـذه الغاية ، فذلك فضل من الله ونعمة ، وحسبى أننى وضعت لبنة فى صرح العلم الشـامخ . وان كانت الأخرى فاسأل الله التوفيق فى مقبل الأيام للمزيد من البحث والدرس والاسهام .

قائمـة المراجـع

اولا ـ المراجـع العربيـة :

١ ـ ابراهيم مدكور (دكتور) ، العربية لغة العلم والتكنولوجيا . القاهرة ، مجلة مجمع اللغة العربية جـ ١٩٧٤/٣٣ م .

٢ ـ ابراهيم مدكور ، مجمع اللغة العربية فى ثلاثين عاما ، ماضيه وحاضره . القاهرة ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، ١٩٦٤ م .

٣ ـ احمـد سعيدان (دكتور) ، حول تعريب العلوم ، مشـاكل وحلول وآراء . عمان ، مجلة مجمع اللغة العربية الأردنى ، مج ١٩٧٨/١م .

٤ ـ احمـد شفيق الخطيب ، افكار وتأملات ومرئيات حول جزئيات ندوة التعـاون العربى فى مجـال المصطلحات علما وتطبيقا . عمان ، مجلة مجمع اللغة العربية الأردنى ، س ١١ ع ١٩٨٧/٣٢ م .

٥ ـ احمـد عيسى (دكتور) ، التهـذيب فى اصـول التعريب . القـاهرة ، مطبعة مصر ، ١٩٢٣ م .

٦ ـ اسـماعيل مظهر ، تجديد اللغة العربية بحيث تكون وافيـة بمطالب العلوم والفنون . القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية .

٧ ـ اميل يعقوب (دكتور) وآخرون ، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية . بيروت ، دار العلم للملايين ١٩٨٧ م .

٨ ـ ابن جنى ، ابو الفتح عثمان بن جنى ، الخصائص ، تحقيق محمد على النجار . بيروت ، دار الهدى للطباعة والنشر ، ١٩٥٢ م .

٩ ـ الجواليقى ، أبو منصور موهوب بن احمد بن محمد ، المعرب من الكلام الأعجمى على حروف المعجم ، تحقيق احمد محمد شـاكر . القـاهرة ، مطبعة دار الكتب ، ١٩٦٩ م .

١٠ ـ حسن حسين فهمى ، استخدام الحاسب الالكترونى فى تعريب المصطلحات العلمية والتكنولوجية . القاهرة ، المجمع اللغوى ، البحوث والمحاضرات ، ١٩٧٤ م .

١١ ـ حسنى سبح ، المصطلحات العلمية متى تدخل حيز الاستعمال . القاهرة ، المجمع اللغوى ، البحوث والمحاضرات ١٩٧٠/٦٩ م.

١٢ ـ زيدان حسن زيدان (دكتور) ، نظرة الى المعانى والترجمة من زاوية منهجية ، دعوة الى التعريب ٠ (مخطوطة) ٠

١٣ ـ السيوطى ، جلال الدين عبد الرحمن بن ابى بكر ، المزهر فى علوم اللغة ، انواعها ، تحقيق محمد احمد جاد المولى وآخرون ٠ القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٥٨ م ٠

١٤ ـ صادق الهلالى (دكتور) ، السوابق واللواحق فى مصطلحات العلوم الطبية ٠ عمان ، مجلة مجمع اللغة العربية الأردنى ، ١٩٨٧ م ٠

١٥ ـ صبحى الصالح (دكتور) ، دراسات فى اللغة ٠ بيروت ، دار العلم للملايين ، ١٩٧٣ م ٠

١٦ ـ عباس محمود العقاد ، دراسات فى المذاهب الأدبية والاجتماعية ، بيروت ، المكتبة المصرية ، د٠ت ٠

١٧ ـ عبد الحليم منتصر (دكتور) ، حاجتنا الى معجم علمى عربى موحد ٠ القاهرة ، المجمع اللغوى ، البحوث والمحاضرات ، ١٩٦٧/٦٦م ٠

١٨ ـ عبد الحليم منتصر (دكتور) ، خصائص اللغة العربية فى التعبير العلمى ٠ القاهرة ، مجلة مجمع اللغة العربية ، جـ ١٩٧٤/٣٣ م ٠

١٩ ـ عبد المنعم محمد الحسن الكاروري (دكتور) ، التعريب فى ضوء علم اللغة المعاصرة ٠ الخرطوم ، دار جامعة الخرطوم للنشر ، ١٩٨٦ م ٠

٢٠ ـ على عبد الواحد وافى (دكتور) ، فقه اللغة ٠ القاهرة ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، ١٩٧٢ م ٠

٢١ ـ على القاسمى (دكتور) ، علم اللغة وصناعة المعجم ٠ الرياض ، مطبعة جامعة الرياض ، ١٩٧٥ م ٠

٢٢ ـ عمر فروخ (دكتور) ، عبقرية اللغة العربية ٠ بيروت ، دار الكتاب اللبنانى ، ١٩٨١ م ٠

٢٣ ـ مجلة المجمع العلمى العربى ٠ دمشق ، مج ٤٠ جـ ٣ ، ١٩٦٥ م ٠

٢٤ ـ محمد رشاد الحمزاوى (دكتور) ، الصدور واللواحق وصلتها بتعريب العلوم ونقلها الى العربية الحديثة . تونس ، حوليات الجامعة التونسية ، العدد ١٩٧٤/١١ م .

٢٥ ـ محمد المنجى الصيادى (دكتور) ، التعريب وتنسيقه فى الوطن العربى . بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٧٤ م .

٢٦ ـ محمد يوسف حسين ، ثراء اللغة العربية بأصول المصطلحات الجيولوجية . القاهرة ، مجلة مجمع اللغة العربية ، ج ١٩٧٤/٣٣ م .

٢٧ ـ محمد يوسف حسين ، المصطلح الجيولوجى . القاهرة ، مجلة مجمع اللغة العربية ، ج ١٩٧٣/٣٠ م .

٢٨ ـ محمود شيت خطاب (اللواء) ، تاريخ المعجم العسكرى الموحد . دمشق ، مجلة المجمع العلمى العربى ، مج ١٩٧٠/٤٥ م .

٢٠ ـ محمود شيت خطاب (اللواء) ، المصطلحات العسكرية فى كتاب المخصص لابن سيده . القاهرة ، مجلة مجمع اللغة العربية ، ج ١٩٦٩/٢٤ م .

٣٠ ـ مصطفى الشهابى (الأمير) ، الفاظ زراعية وحضارية . القاهرة ، المجمع اللغوى ، البحوث والمحاضرات ، ١٩٦٠/٥٩ م .

٣١ ـ مصطفى الشهابى (الأمير) ، خواطر فى اللغة والمصطلحات . دمشق ، مجلة المجمع العلمى العربى ، مج ١٩٦٤/٣٩ م .

٣٢ ـ مصطفى الشهابى (الأمير) ، سوانح فى اللغة والمصطلحات . دمشق ، مجلة المجمع العلمى العربى ، مج ٤٠ ج ١٩٦٥/٢ م .

٣٣ ـ مصطفى الشهابى (الأمير) ، كتابة الأعلام الأعجمية بحروف عربية . دمشق ، مجلة المجمع العلمى العربى ، مج ٣٩ ج ١٩٦٤/٣ م .

٣٤ ـ مصطفى الشهابى (الأمير) ، المصطلحات العلمية فى بغداد ، مجلة مجمع المجمع العلمى العربى ، مج ٣٨ ج ١٩٦٣/١ م .

٣٥ ـ مصطفى الشهابى (الأمير) ، المصطلحات العلمية فى اللغة العربية فى القديم والحديث . القاهرة ، معهد الدراسات العربية العالمية ، ١٩٥٥ م .

٣٦ ـ مصطفى الشهابى (الأمير) ، معجم الألفاظ الزراعية . القاهرة ، مطبعة مصر ، ١٩٥٧ م .

ثانيا ـ المراجع الأجنبية :

1 — Borror, Donald, Dictionary of Word Roots . Palo Alto. california, N - p publications. 1971.

2 — Hartmann and Stork , Dictionary of Language *
uistics, Newyork, : and Ling- sons, 1972.

3 — Kempson, R. M . Semantic theory . Cambridge, Camb-
John Wlley and press, 1980 .

4 — Pei, Mario , the story of Language Newyork, American Library Inc. 1965.

دور التربيـة فى تحقيق عمليـة

الضـبط الاجتمـاعى

د/ محمود محمد عبـد الله كسـناوى

كلية التربية ـ جامعة أم القرى

المملكـة العربية السـعودية

مقدمة

تمر المجتمعات الانسانية حاليا بمرحلة تتسم بوجود تغيرات داخل هيكلها وانظمتها وذلك من جراء التقدم العلمى والتطورات التكنولوجية التى ساهمت فى ايجاد البدائل والحلول لما كان يدور فى خلد الانسان من متطلبات ضرورية للحياة ، وكان من حرص بعض المجتمعات الشديد فى الأخذ بزمام التطور التكنولوجى ان تم اهمال الجانب الخلقى فى طريقة الحياة ، الأمر الذى ادى الى دفع ضريبة التقدم بنشوء الانحرافات والمشكلات الاجتماعية ٠

وتكمن خطورة استمرارية المشكلات والانحرافات الاجتماعية عندما يكون النشء والشباب من المشاركين فى نشوءها وتصعيدها ذلك ان الشباب هم عماد المجتمع وثروة الأمة الحقيقية ٠

من هذا المنطلق تعتبر عملية ضبط سلوك النشء والشباب وتوجيههم الوجهة الصحيحة من مهام ومسئوليات المؤسسات التربوية والاجتماعية وكافة قطاعات المجتمع الحكومية والأهلية ، كل من موقع مسئوليته وفى حدود أدواره ومهامه بالقدر المستطاع لذلك ٠

وبالنظر الى عملية الضبط الاجتماعى نجد انها تعتبر قديمة قدم الانسان ، غير ان اعتبارها كدراسة متخصصة مرتبطة بمجالات العلوم الاجتماعية بدات فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، نتيجة لتغير الأحوال الاجتماعية خاصة فى اوربا الغربية حينما ظهرت الصناعات وتطورت وسائل المواصلات والاتصالات وتعقدت الحياة الاجتماعية ٠

والتربية لها علاقة وثيقة بعمليات الضبط الاجتماعى نابعة من رسالتها واهدافها ، حيث تعتبر المؤسسات التربوية الرسمية وغير الرسمية مسئولة مسئولية مباشرة فى عملية ضبط سلوك الأفراد خاصة الأسرة والمدرسة

اللتـــان تعتبران من اهم المؤسســـات التربوية تأثيرا فى عمليــة الضبط الاجتمــاعى ٠

مشـكلة البحث :

تعانى المجتمعات الانسانية حاليا من تفشى بعض المشكلات الاجتماعية التى باتت تهدد حياة الأفراد والجماعات ، فاصبحت المجتمعات بصفة عامة ـ نتيجة لتقدم وسائل الاتصال والمواصلات ـ تعانى من مشكلات اجتماعية متماثلة ـ على اختلاف حدتها ودرجة انتشارها فى كل مجتمع على حدة ٠ ويتضح مدى انتشار وخطورة المشكلات الاجتماعية عالميــا ، من جراء ما تقدمه نتائج الأبحاث والدراسات ، ومن خلال ما تبثة وتتناقله الوسائل الاعلامية يوميا ، اذ يتضح عدم التوازن بين ما انجزه الانسان من تقدم حضارى ، وبين ما هو مفروض ان يكون عليه الأفراد من مثالية فى القيم الأخلاقيــة ٠

ذلك انه فى ظل معطيات المدنية الحـديثة لجأ بعض الأفراد الى زعزعة بواعث الأمن والاستقرار الاجتماعى ، حيث تنتشر على المستوى العالمى جرائم انتهاك الحرمات ، والسرقة ، والقتل والاغتصاب والاحتيال ، اضـافة الى قيام العصابات الكبيرة المتشـعبة بقتل الأبرياء واختطاف الطائرات ، وسرقة البنوك ، وبث الاشاعات الكاذبة ومحاولة التشكيك فى مسار النظم الاجتماعية ، والتأثير سلبيا على التماسك الاجتماعى ٠
ومن المشكلات الاجتماعية التى ظهرت نتائجها السـيئة حاليا مشكلة ترويج وتهريب المخدرات ومحاولة ادخالها وتعميم مخاطرها فى كافة المجتمعات ويظهر بوضوح مدى انتشـار هذه المشكلة فى المجتمعات التى لا تدين بالدين الاسـلامى وذلك لافتقار تلك المجتمعات للركائز الروحية الأساسية المنبثقة من تعاليم الشريعة الاسـلامية السمحاء ٠

والدليل على ذلك ما تم ضبطه من عمليات لتهريب المخدرات والقيام باعمال التخريب فى تلك المجتمعات خلال العام الحالى ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م ٠

وحيث ان طبيعة الحياة الاجتماعية تقتضى التفاعل بين الأفراد والجماعات نجد ان النشء والشباب تاثروا بتفشى المشكلات الاجتماعية فانجرفوا وفقا لذلك فى تيارات الانحرافات ، والانخراط فى خضم الجرائم السلوكية وغيرها .

الأمر الذى يؤدى الى هدم القاعدة الاجتماعية وأمل المستقبل خاصة وان النشء والشباب سيقومون فى المستقبل القريب بمهام مواصلة مسيرة البنــاء والانجاز .

ولقد ظهرت وانتشرت هــذه المشكلات الاجتماعية الســابقة الذكر بالرغم من وجود عمليات الضبط الاجتماعى بمختلف وسائلها واساليبها . وكان ذلك نتيجة لعدم فعالية عمليات الضبط الاجتماعى ، وعدم الانسجام والتنسيق بين المؤسسات التربوية التى تقع على عاتقها بطريقة مباشرة او غير مباشرة مسئولية الضبط الاجتماعى ، اضافة الى عدم التزام بعض المجتمعات بما جاء فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من وسائل وأساليب وقائية وعلاجية لضبط سلوك الأفراد والجماعات .

وحيث أن نشوء واستمرارية المشكلات الاجتماعية يعتبر مؤشرا لعدم فعالية عمليات الضبط الاجتماعى ، لذا فان مشكلة البحث تكمن فى أن المؤسسات التربوية ذات الدور الطبيعى والفعال فى الضبط الاجتماعى تواجه اخفاقا للقيام بدور الضبط بطريقة مثلى يتجلى فيها حسن الأداء والتنفيذ والتنسيق والتكامل فيما بينها ؛ ومع انه توجد ركائز وأساليب أخرى للضبط الاجتماعى مثل ـ الدين والقانون ، والعادات والتقاليد ـ الا أن الباحث حدد بحثه فى دور المؤسسات التربوية الرسمية وغير الرسمية ـ لمــا لهذه المؤسسات من أدوار مبكرة ومباشرة ولمــا تستخدمه من وسائل وأســاليب سلمية مبنية على التوجيــه والنصح والارشــار فى ضــبط سـلوك الأفراد .

فلك ان نجاح المؤسسات التربوية فى القيام بعملية الضبط الاجتماعى يوفر على المؤسسات والنظم الاجتماعية الأخرى وقتا وجهدا للقيام بهذا الدور كما يؤدى ذلك الى تقليل نسبة اللجوء الى الوسائل والأساليب الرادعة فى عملية الضبط الاجتماعى كذلك المتمثلة فى السجن والتعذيب والقتل ٠

اهمية واهداف البحث :

تكمن أهمية البحث فى ان اخفاق المؤسسات التربوية فى القيام بعملية الضبط الاجتماعى يؤدى الى قيام الفرد بسلوك مغاير للسلوك المبنى على القيم الخلقية الاسلامية ، ويكون غير قادر على التكيف مع الحياة الاجتماعية ، وبالتالى يقوم بالتأثير السلبى فى الآخرين ليقودهم للسلوك والتصرف حسب رغبته وحسب ما تعود عليه ، لذا يعتبر البحث مهما فى توجيه المؤسسات التربوية وقطاع المجتمع بصورة عامة لأهمية عملية الضبط الاجتماعى فى حياة الأفراد والجماعات ، ومن هذا المنطلق يهدف البحث الى الآتى :

١ ـ ابراز دور المؤسسات التربوية فى عملية الضبط الاجتماعى ٠

٢ ـ التعرف على مدى التكامل بين المؤسسات التربوية فى تحقيق الضبط الاجتماعى واثر ذلك على الفرد والمجتمع ٠

٣ ـ التوصل الى العوامل المؤدية الى اخفاق المؤسسات التربوية فى تحقيق عملية الضبط الاجتماعى ٠

تساؤلات البحث :

١ ـ ما أهمية الضبط الاجتماعى فى حياة الأفراد والجماعات ؟

٢ ـ ما دور المؤسسات التربوية فى تحقيق عملية الضبط الاجتماعى ؟

٣ ـ ما مدى التكامل بين المؤسسات التربوية فى تحقيق عملية الضبط الاجتماعى ؟

٤ ـ ما العوامل المؤدية الى اخفاق المؤسسات التربوية فى تحقيق عملية الضبط الاجتماعى ؟

حدود البحث :

يقتصر البحث على دور الأسرة ، والمسجد ، والمدرسة ، والوسائل الاعلامية ، وجماعة الرفاق فى عملية الضبط الاجتماعى باعتبار أن لهذه المؤسسات أدوارا مباشرة وغير مباشرة فى هذا المجال ٠

تعريفات الضبط الاجتماعى :

لقد عرف جوزيف Josef الضبط الاجتماعى بانه عبارة عن عملية شاملة لتلك العمليات المخطط لها ، وغير المخطط لها ، والتى يقوم الأفراد بتعلمها ، أو باقناعهم بالالتزام بها ، وتشمل السلوك والتصرفات والعادات والتقاليد المتعارف عليها فى مجتمع ما ٠ (١)

ويذكر دافز Davies بأن الضبط الاجتماعى عبارة عن مجموعة عمليات تقوم بها مؤسسات ونظم المجتمع ليضمن عن طريقها المجتمع تماسك وثبات الأفراد والجماعات فى وحدة واحدة وفقا لطريقة حياة المجتمع المتفق عليها ٠ (٢)

ويذكر Erickson وآخرون من المتخصصين فى مجال الضبط الاجتماعى بان الضبط الاجتماعى عبارة عن الأسس والأساليب والوسائل التى تستخدم بواسطة غالبية أفراد المجتمع للتأكد من ان افراد المجتمع يقومون بالسلوك والتصرفات فى حياتهم وفقا لأسس التعامل والسلوك الاجتماعى الذى يرتضيه المجتمع بصفة عامة ٠ (٣)

ويشير كوهين Cohen بأن الضبط الاجتماعى عبارة عن العمليات الاجتماعية التى تؤدى الى تخفيف الانحراف ، والى اى اسلوب أو وسيلة تقود الى تخفيف حدة المشكلات الاجتماعية التى تعانى منها المجتمعات . (٤)

وفى اطار تعريفه للضبط الاجتماعى يذكر الخريجى بأن مصطلح الضبط الاجتماعى يشير الى مجموعة القيم والمعايير التى من خلالها وبواسطتها يمكن تصفية التوترات والصراعات التى تنشأ بين الأفراد والجماعات وذلك لتحقيق التماسك بين الجماعات وتسهيل اجراءات العمل والتواصل فيما بينها . (٥)

ومن استقراء تصاريف الضبط الاجتماعى يمكن أن نقف على بعض الدلالات الهامة لهذه العملية وهى كما يلى :

١ ـ ان الضبط الاجتماعى يتضمن معانى الانصياع والمسايرة التلقائية للمعتقدات والقوانين والأعراف والعادات والتقاليد التى تلقى التأييد والاحترام من غالبية افراد المجتمع .

٢ ـ ان عملية الضبط الاجتماعى تتضمن معنى التدخل وفرض وتطبيق النظام من قبل السلطة بالنسبة لأولئك الذين يقومون بالانحراف والشذوذ عن المعايير والقيم الاجتماعية .

٣ ـ أن الضبط الاجتماعى يشير الى معانى التوجيه والارشاد والبث للمعتقدات والقيم المرغوبة فى كل مجتمع ، وذلك فى اطار الدور الذى تقوم به مؤسسات التربية والتعليم .

ومن المصطلحات التى وردت فى البحث ما يلى :

المشكلة الاجتماعية :

لقد عرف البروفيسور **Merrill** المشكلة الاجتماعية بانها حالة أو مسالة أو قضية تهدد وتؤثر سلبيا على القيم الاجتماعية ، وهى تستدعى الانتباه والبحث واتخاذ القرار لعلاج جوانبها المختلفة ٠ (٦)

الظواهر الاجتماعية :

هى النظم والقواعد والاتجاهات العامة التى يشترك فى اتباعها أفراد مجتمع ما ، ويتخذونها أساسا لتنظيم حياتهم العامة ، وتنسيق العلاقات التى تربطهم بعضهم ببعض وتربطهم بغيرهم ، كالنظم التى يسير عليها المجتمع فى شئونه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والقضائية والخلقية ٠٠٠ الخ ٠ المجتمع : المجتمع هو حشد من الأفراد ، أو اجتماع من الأفراد منظم يتدخل كل من العقل والارادة فى تنظيمه وتقرير اوضاعه وفقا لما يرتضيه شعور الجماعة وتقره عقائدها وعاداتها وتقاليدها وثقافتها بصورة عامة ٠ (٧)

طبيعة الضبط الاجتماعى :

لقد أدت التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تحدث باستمرار فى الدول والمجتمعات الى حدوث بعض التغيرات فى سلوك الأفراد والجماعات من هذه التغييرات :

١ ـ ما يأخذ شكل الخروج عن العادات والتقاليد والأنماط السلوكية المتعارف عليها فى مجتمع ما ٠

٢ ـ ومنها ما يأخذ شكل القيام باعمال العنف والاضطرابات وتهديد امن وحياة الأفراد والممتلكات ٠

٣ ـ ومنها ما يكون على شكل مظاهرات جماعية صاخبة للتعبير عن الاستياء وعدم الارتياح تجاه بعض النظم أو القرارات الصادرة عن سلطة الدولة · وبعض المظاهرات تكون عنيفة دامية يصطدم فيها المتظاهرون برجال الأمن ، ويذهب ضحيتها أبرياء من المدنيين والعسكريين ·

٤ ـ وبعض الأفراد يلجأون : الى ارتكاب الجرائم بمختلف درجاتها ، حيث يقومون بالاعتداء على ممتلكات الآخرين ، وبأعمال التخريب ، والقتل والاغتيال ، وتعذيب الآخرين لعداءات شخصية أو انتقامية أو لمجرد النزوع الى العداء ·

٥ ـ وهناك من يخرج عن التنظيمات ، وتعاليم الشريعة الاسلامية السمحاء بارتكاب المعاصى والمحرمات وتناول المشروبات المسكرة ، وتعاطى المخدرات الأمر الذى يؤدى الى حدوث اضرار نفسية واجتماعية على الفرد والمجتمع · (٨)

كما أن من نتائج التغيرات السريعة التى شاهدتها الدول الصناعية الكبرى كالولايات المتحدة الأمريكية ، ودول أوربا ظهور مشكلات اجتماعية لبعدها عن تعاليم الشريعة الاسلامية من ضمن هذه المشكلات العالمية ، انحرافات السلوك عن جادة الطريق والجرائم بمختلف أنواعها واشكالها وأساليبها وتعاطى المخدرات والمشروبات المسكرة ، والانحرافات الجنسية وعمليات الاغتصاب ، ولقد تولدت عن هذه المشكلات ، نتائج وخيمة ظهرت على شكل انتحارات فردية وجماعية وأمراض عقلية وجسمية ، والشعور بعدم الاطمئنان النفسى والاجتماعى فى الحياة · (٩) ·

ان ما يحدث من تغييرات اقتصادية واجتماعية وسياسية وما ينتج عن ذلك من مشكلات اجتماعية يشير كل ذلك الى طبيعة الضبط الاجتماعى ، من حيث أن الأفراد والجماعات بحاجة الى مرتكزات ووسائل وأساليب ضابطة لسلوكهم وتصرفاتهم للمحافظة على أمن وسلامة المجتمع ، فالضبط

الاجتماعى له طبيعة ارشـادية توجيهة اصلاحية لتحقيق الأمن والاستقرار الذى ينشده الأفراد والجماعات ·

ويحدث الضبط الاجتماعى عندما تقوم مجموعة معينة بتحديد سلوك وتصرفات مجموعة اخرى ، او عندما يقوم المجتمع بضبط سلوك افراده ، او عندما يقـوم الأفراد بالتاثير على اسـتجابات وتصرفات الآخرين ، اى ان الضبط الاجتماعى يحدث على ثلاثة مستويات :

١ ـ سيطرة مجموعة على مجموعة ·

٢ ـ سيطرة مجموعة على افرادها واعضائها ·

٣ ـ سيطرة الأفراد على المجموعات التابعة لهم ·

وبعبارة اخرى يحدث الضبط الاجتماعى عندما يوجه الشخص بالطرق السـلمية والأساليب التربوية الفعالة ، او عندما يجبر بالأساليب الرادعة للتصرف وفقا لرغبات ومطالب الآخرين فى المجتمع الذى يعيش فيه سواء كـان نوع التصرف المرغـوب فيـه متفقـا او غـير متفق مع رغبـــاته واهتماماته · (١٠)

وبالرغم من الارتباط الشديد بين الضبط الاجتماعى والضبط النفسى ، الا انه ينبغى التميز بينهما من حيث أن الضبط الاجتماعى يشير ويدل على تاثير الأفراد أو مجموعة معينة على سـلوك وتصرفات الآخرين ، بينما يشير الضبط النفسى الى محاولة الفرد ضبط سـلوكه وتصرفاته لتكون وفقـا لأهداف ومعايير مبنية على القيم والاتجاهات وطريقة حياة المجتمع الذى ينتمى اليه الفرد · (١١)

ولقد سـاهم عدد من علماء الاجتماع فى تحديد وتوضيح طبيعـة الضبط الاجتماعى فقد اشـارت Ross بأن طبيعة الضبط الاجتماعى تكمن فى تاثير الفرد على المجتمع وحدوث اثر المجتمع على الأفراد ، بينما اكد Cooley فى هـذا الصدد على اثر عمليات الضبط الاجتماعى

فى تشكيل شخصية الفرد ، وركز Summer على القوانين والمؤسسات التى تنظم سلوك الأفراد وتضبطه ، واشار بان أصحاب القيادات والمسئولين فى كل مجتمع لهم دور كبير في عملية الضبط الاجتماعي :(١٢)

وتجدر الاشارة بأن مفهوم وطبيعة الضبط الاجتماعى تختلف فيما بين النظم والجماعات التى تنتمى لثقافة ما ، او لسلطة وحكومة معينة ، وفيما بينها وبين الثقافات الأخرى او السلطات والحكومات المختلفة ، ويتوقف ذلك على عدة عوامل منها الناحية الدينية التى تعتبر العامل الأول والأساسى فى تحديد وتوجيه عمليات الضبط الاجتماعى ، وانماط التربية السائدة ، ونوع الحكم وموقف الأفراد والجماعات من السلطة ، وقوة العادات ، والأعراف ودرجة التحضر ، والوعى والادراك الشامل لمعنى الحياة ٠ (١٣)

كذلك وفقا لهذه العوامل يوجد اختلاف بين الدول والمجتمعات فى مدى الاتفاق على التصرفات الخلقية ، والأنماط السلوكية التي يقوم بها افراد كل مجتمع والتى على اساسها وفى ضوئها تتم عملية الضبط الاجتماعى ٠

اهداف الضبط الاجتماعى :

يتضح من طبيعة عملية الضبط الاجتماعى ، ان للضبط أهدافا نبيلة تتيسر عند تحقيقها استمرارية وثبات طريقة حياة المجتمعات وفقا للنهج المخطط له والمرغوب من قبل غالبية افراد المجتمع ، ومن اهداف الضبط الاجتماعية الرئيسية ما يلى :

١ ـ تحقيق الثبات والتضامن والتماسك واستمرارية طريقة حياة جماعة أو مجتمع معين وفقا للقيم الخلقية المتفق والمتعارف عليها فى كل مجتمع ٠

٢ – التأثير فى سلوك واهتمامات الناس بطريقة مباشرة وغير مباشرة للحد او تخفيف نسب الانحرافات السلوكي • (١٤)

٣ – حماية الجماعة ضد ما يهدد تكاملها وتماسكها ويضعف من توافق الأفراد وتواؤمهم مع السائد من قيم وانماط سلوكية مقررة •

٤ – تقويم الانحرافات الاجتماعية عن طريق الجبر والالزام التى تتميز بها الظواهر الاجتماعية ، ذلك أن الظواهر الاجتماعية ملزمة لأفراد الجماعات باعتبار انها ضابطة لسلوكهم •

٥ – الحفاظ على النظـام الاجتماعى ، باعتبار ان ذلك من اهم العوامل التى تعمل على تماسك واستقرار المجتمع •

٦ – ضبط سلوك الأفراد ، والسيطرة عليهم ، وتعديل مواقفهم ازاء ميولهم ورغباتهم المتنافية مع القيم الخلقية فى المجتمع • (١٥)

الضرورة الاجتماعية لعملية الضبط :

وان من ضمن المفاهيم الهامة التى تشـتمل عليها طبيعة الضـبط الاجتماعى مفهوم الضرورة الاجتماعية للضبط ذلك أن الضبط الاجتماعى على مر العصـور والأزمنة ضرورة لازمة لاستقرار الأفراد والجماعات ، فلكل مجتمع أنساق خاصة تتفق مع القيم السائدة فيه ، والموروثات الثقافية المنقولة اليه ، وله قواعد عامة متفق عليها لتلبية حاجة أفراده •

ومن المعروف تاريخيا أن الأفراد حين يعاشرون بعضهم البعض فى وحدة اجتماعية واحدة فانهم يضطرون الى ضبط دوافعهم ونوازعهم الأولية خشـية حدوث تصارع يؤدى الى تحطيم التنظيم الاجتماعى ، فيضعون قواعد عامة لطريقة حياتهم لا تلبث أن تكتسب صفة الديمومة والاستقرار طالمـا انها لازمة للبناء الاجتماعى السليم ، ثم لا تفتأ أن تتبلور ويتعارف

عليها افراد الجماعة فتشكل عاداتهم واسلوب تصرفاتهم وآداب سلوكهم العـامة ٠ (١٦)

ولقد اشار العلامة ابن خلدون الى الضرورة الاجتماعية للضبط فى الباب الأول من مقدمته حيث ذكر بأن الاجتماع الانسانى ضرورى للعمران البشرى ، وأن الانسان مدنى بطبعه اذ لابد له من الاجتماع الذى يؤدى الى العمران ، واضاف بانه أذا حصل الاجتماع للبشر لابد لهم من وازع يدفع بعضهم عن بعض لـما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، ويكون ذلك بوجود حاكم له الغلبة والسلطان حتى لا يصل احد الى غيره بعدوان ٠ (١٧)

ويرى الباحث بأنه نظرا للتغيرات الاجتماعية التى شملت كافة أنحاء المعمورة والتى كان من نتائجها ظهور بعض المشكلات الاجتماعية التى اصبحت تلحق اضرارا فردية واجتماعية لا سيما تلك المشكلات المرتبطة بانحراف النشء والشباب والسعى خلف تناول المخدرات وارتكاب جرائم العنف والشجار وادخـال الرعب فى قلوب الآخرين ، كل ذلك يؤكد على اهمية وضرورة عمليات الضبط الاجتماعى حاليـا لاتخاذ الوسـائل الوقائية والصـلاحية وتطبيق الأسـاليب الرادعة المتمثلة فى العقاب والسـجن والتعذيب فى الحالات التى تتطلب هـذا الاجراء ، وذلك حفاظا على على التوازن والتماسك الاجتماعى ، وحماية الأفراد من جرم الآخرين المتورطين فى شراك المشكلات الاجتماعية ٠

وبمتابعة مجريات الأحداث العالمية ، يتضح بأن المشـكلات الاجتماعية فى عالمنا المعـاصر فى تصاعد مستمر خاصـة فى الدول الأمريكية والأوربية وبعض الدول التى لا تدين بالدين الاسـلامى ، كما يتضح تسرب حالات من المشكلات الاجتماعية الى المجتمعات الاسـلامية الأمر الذى يستدعى العمل بجـدية لتحسين الوسائل والأسـاليب الضابطة لسـلوك الأفراد والجماعـات ٠٠٠٠

الالزام الاجماعى فى طبيعة الضبط :

من الأمور التى لها شأنها فى فهم طبيعة الضبط الاجتماعى ، هو انطواء عملية الضبط على عناصر القهر والجبر والالزام من حيث أن الأفراد والجماعات ملزمين فى حياتهم باتباع قواعد السلوك والتصرفات المرغوب فيها ، والمبنية على الأساس الدينى وثقافة المجتمع الذى يعيش فيه الأفراد .

ونظرة الى الالزام الاجتماعى فى طبيعة الضبط الاجتماعى نجد انها تنطوى على تلك الخاصية التى عبر عنها عالم الاجتماع الفرنسى « اميل دور كايم » حين اشار بأن الظاهرة الاجتماعية تنطوى على قوة الجبر والالزام ، فهى تفرض نفسها فرضا على الأفراد ، وتوجب على كل منهم أن يسير حسب تعاليمها ، وافق ذلك رغبته الفردية أم لم يوافق وسواء رضى بذلك أم كره .

كما اشار دور كايم بأن الناس يسيرون فى حياتهم وفقا لما تقرره نظم المجتمع دون أن يشعروا بما تنطوى عليها من ضبط والزام والسبب فى ذلك يعود الى عوامل التربية التى اخذ بها كل فرد منذ نعومة أظفاره فى المنزل والمدرسة والمجتمع بصفة عامة . (١٨)

ومما لا شك فيه ان الأفراد ينظرون الى أجهزة الضبط الاجتماعى باعتبارها سلطة لها هيبتها ولابد من احترامها ، ويعرفون فى قرارة انفسهم بأن الخروج عن القواعد والتنظيمات السلوكية المتفق عليها يعرضهم لأى لون من الوان الجزاء الاجتماعى ، هذا مع العلم بأن افراد المجتمع الأسوياء لا يشعرون بضغط والزام وسائل الضبط الاجتماعى لتأثرهم الايجابى بعوامل التربية الاجتماعية التى أحاطت بهم منذ ولادتهم وقبل انتمائهم لعضوية الجماعة التى ينتسبون اليها ، ذلك أن هذه العوامل كفيلة بتنشئة الفرد تنشئة اجتماعية سليمة وترويضه

على تقبل أنماط الحياة الاجتماعية السـائدة فى مجتمعه ٠ (١٩)

وسـائل الضبط الاجتماعى :

ان لكل مجتمع من المجتمعات وسـائله الأاصة لتحقيق الضـبط الاجتماعى وهـذه الوسائل تتميز بالنسبية من حيث انها تتوقف الى حـد كبير على طبيعة كل مجتمع ، والى نوع الثقافة السـائدة فيه والى الأسس الدينية التى ترتكز عليها حياة افراده ، فما يعتبر وسيلة ناجحة من وسائل الضبط فى أحـد المجتمعات قـد لا يكون كذلك فى مجتمع آخر ٠

وتنقسم وسـائل الضـبط الاجتماعى الى قسمين ، ضوابط اجتماعية غير رسمية وضـوابط اجتماعية رسمية ، فالضوابط غير الرسمية تعمل بصورة تلقائية حيث تتم طريقة حيـاة الأفراد وفقـا لتوجيهاتها دون الشـعور باى ضغط أو اكـراه ، وتتضمن الضوابط غير الرسمية المعتقدات ، والراى العـام والايحاء الاجتماعى ، والعادات ، والتقاليد والأعراف ٠ (٢٠)

وفى هـذا الصـدد يشـير اميل دور كايم بأن الضبط الاجتماعى يقع تحت اطار شـعور الانسـان او وعيه وادراكه بالالتزام الخلقى لاطاعة النظام والقوانين الاجتماعية ، وبامتثاله لمطالب الواجبـات الاجتماعية وان هـذا الشعور والوعى والادراك يفوق فى كثير من الأحيـان وسائل الاجبـار واكـراه ٠ (٢١)

اما وسـائل الضبط الرسمية فانهـا ترتبط بالقانون والأنظمة الرسمية التى يضعها كل مجتمع للسيطرة على حيـاة الأفراد ،ويعتبر القـانون من اقوى وسـائل الضـبط الاجتماعى ومن الضروريات اللازمـة لتدعيم واسـتقرار النظم الاجتماعية كما أن بنود القانون تستمد من الدين والتراث الثقافى والقيم الخلقية والاجتماعية للمجتمعات ٠ (٢٢)

ويرى الباحث بأن برامج التربية والتعليم التى تقدم فى المؤسسات التربوية الرسمية كالمدارس والمعاهد والكليات والجامعات تعتبر من الضوابط الاجتماعية الرسمية وذلك لأن المسئولين فى المجتمعات انشأوا هذه المؤسسات لتلبية عدة اغراض من بينها القيام بدور الضبط الاجتماعى ، هذا فى الوقت الذى تعتبر الأدوار التربوية للمؤسسات التربوية غير الرسمية ـ والتى سيتم ذكرها فى الصفحات القادمة ـ من الضوابط الاجتماعية غير الرسمية وذلك لأن هذه المؤسسات لها أدوار رئيسية تقوم بها أو أنشئت من أجلها فيما يأتي دورها التربوى ضمن الأدوار الفرعية لها .

وتقوم كل دولة بسن القوانين والتشريعات وتسهر على تنفيذها وتعاقب كل من يخرج عن اطارها بعقوبات مختلفة تتمثل فى التوبيخ ، والمراقبة ، والتهديد بالعقاب ، والسجن ، والعقاب البدنى الى أن تصل الى درجة القتل .

وفى هذا الصد ، اشار كل من Cole و Cox بأن أساليب الضبط الاجتماعى لا تتوقف عند الأوامر والنواهى والقسوة والاكراه ، اذ توجد أساليب إيجابية تسهم فى تحفيز المواطنين الصالحين فى الاستمرار على نهج السلوك القويم ، ووفقا لذلك وضع تصنيف لأساليب الضبط الاجتماعى تتضمن الأساليب الايجابية والسلبية ، كما هو موضح فى الشكل الآتى :

اسالب الضبط الايجابية وتتم عن طريق التعبير ونقل الافكار والآراء والمشاعر :

- الاطراء والمدح .
- الاشارة والتشجيع ، والاقناع .
- المحاورة والتاثير .
- نقل المعلومات والأفكار والمشاعر .
- تقديم الجوائز التقديرية .
- تقديم الحوافز المادية والمعنوية .
- التكريم الأدبى والمعنوى .

اسـاليب الضبط السلبية وتتم باستخدام القوة والجبر :

- المراقبة والسيطرة ، والتهديد بالعقاب •
- اللوم ، والتوبيخ ، والسجن •
- النظر والأبعـاد •
- العقاب البدنى والتعذيب •
- القتل والموت • (٢٣)

فاعلية الضـبط الاجتماعى :

ومن حيث فاعلية الضبط الاجتماعى ، ناقش عدد من علماء الاجتماع والتربية الأثر الذى تتركه وسـائل الضبط الاجتماعى فى الحصول على مزيد من الامتثال داخل الجماعة أو المجتمع ، وقـد سـاقوا فى هـذا الصـدد أمثلة عديدة يمكن حصرها فى اتجاهين أساسيين :

الاتـجاه الأول : يشـير الى أن فاعلية الضبط الاجتماعى تتوقف على وسائله وأسـاليبه المختلفة ، اى انه كلما ازدادت هـذه الوسائل والأساليب نفاذا الى الأفراد واصطبغت بالطابع الرادع وبالصرامة والجدية كلما ظهرت آثار الضبط الاجتماعى فى التقليل من نسب الانحراف والمشكلات الاجتماعية المخلة بأمن وسـلامة الأفراد والجماعات •

الاتجـاه الثانى : فانه لا ينكر اهمية وسـائل واسـاليب الضـبط الاجتماعى فى الوصول الى درجة من الامتثال ، ولكن مؤيديه يرون بأن الفاعلية الهامة والنهائية للضبط الاجتماعى تتوقف على طبيعة المجتمع الذى يعيش فيه الفرد من ناحية ، وعلى نمط التنشئة الاجتماعية من ناحية أخرى ، اى أنه كلما كان المجتمع محببـا عنـه الفرد ، كلمـا ازدادت فاعلية وسـائل الضـبط الاجتماعى فى رد الفـرد الى طريق الجماعة المرسـوم كذلك كلما كان نمط وأسلوب التنشئة الاجتماعية مرتكزا على

الأسس التربوية السليمة كلما ادى ذلك وبدرجة كبيرة الى تحقيق هدف عمليات الضبط الاجتماعى ٠ (٢٤)

وبناء على ذلك يرى الباحث بأن فاعلية الضبط الاجتماعى لا تتوقف على اتجاه محدد دون آخر وذلك لارتباط كل مجتمع مهما صغر حجمه بنشأة وحضارة وتاريخ ، وبتراث ثقافى وعوامل ثقافية واجتماعية متشعبة لها دورها فى فاعلية الضبط الاجتماعى ٠

الاسلام كموجه اساسى لدور التربية فى الضبط الاجتماعى :

يعتبر الدين الاسلامى اهم واقوى وسيلة للضبط الاجتماعى لاحتواء تعليماته وتوجيهاته على القيم الخلقية الصالحة لكل المجتمعات فى كل زمان ومكان ، كما ان الاسلام قوة تحكم سلوك الانسان ورغباته لذا اذا ضعف الوازع الدينى ، وابتعد الناس عن الالتزام بتعاليم الشريعة الاسلامية ، فان ذلك يؤدى الى تفشى المفاسد ونشوء المشكلات الاجتماعية مما يكون له آثار سلبية فى أمن وسلامة واستقرار الحياة الاجتماعية ٠ وتكمن أهمية وقوة الدين الاسلامى فى عملية الضبط الاجتماعى فى أن مصدر التشريع الاسلامى الأول ، القرآن الكريم ومصدره الثانى السنة النبوية الشريفة ، من هذا المنطلق يعتبر الاسلام المصدر الأساسى للقانون والأنظمة التى تضعها المجتمعات الاسلامية ، والأصل والأساس لعملية التربية بمختلف انواعها وأشكالها ، والموجه العام الذى تتشكل فى اطاره العادات والتقاليد وطريقة حياة المجتمع بصفة عامة ٠

وفى حرص الاسلام بعمليات الضبط الاجتماعى ، نجد بأن المتتبع لمبادىء الاسلام وتعاليمه يدرك مدى حرص هذا الدين على مصالح الناس وحاجاتهم ، لذا اتت تعاليم الشريعة الاسلامية بضوابط تحد من حرية الفرد المطلقة من اجل مصلحة المجتمع ، ذلك انه مع التسليم بأن الحرية من أهم الحقوق التى ينشدها الانسان ، غير انه لو انطلق كل فرد حرًا يفعل ما يشاء لتعارضت حريات الناس واختل نظام المجتمع ٠ (٢٥)

كما عنى الاسلام بتربية الارادة لدى الفرد ليتغلب على وساوس الشيطان ونزواته ورغباته الضالة ، حيث وجه الانسان توجيها مؤكدا يرتقى الى مواقع قوة الارادة ، فمتى قويت ارادة الانسان يستطيع بقوة وعزم ان يتغلب على الوساوس الشيطانية ، ومن المعروف ان قوة الارادة تنبع من مدى التزام الفرد باصول التربية الاسلامية .

أما ضعفاء الارادة فانهم ينساقون خلف وساوس الشيطان ، وينصاعون لنزواتهم الشيطانية قال تعالى : « استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله . أولئك حزب الشيطان ، الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون »(سورة المجادلة ، آية ١٩) .

ويعتبر الدين الاسلامى المصدر الأساسى للقيم والأفكار التى تحكم التربية وتضبط سلوك الأفراد ، والنفس البشرية بفطرتها التى فطر الله الناس عليها تقبل هذه القيم ، وهذه القيم فى نفس الوقت تساير الفطرة وتقويها وتنميها وتهذبها وتسخرها لاصلاح الفرد والمجتمع ، لذا فان تأثير التربية المستمدة من تعاليم الشريعة الاسلامية يكمن فى تمكن انماط الضوابط الاسلامية فى سلوك الأفراد وجعلها التزاما محببا يعمله الفرد عن طواعية دون اجبار او اكراه ، ويثاب عليه فى دنياه وآخرته .

ولم يقف الأمر فى الاسلام عند حد التربية والتعليم فى الضبط الاجتماعى حيث وجدت ضوابط اخرى تتعلق بالحدود المتعلقة بالجرائم التى يرتكبها الأفراد فى حق انفسهم ومجتمعهم ، ذلك ان هنالك فروقا فردية واجتماعية بين البشر ، كما ان هنالك النفس الانسانية التى قال عنها عز وجل « ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها » (سورة الشمس ، آية ٧ ــ ١٠) من هذا المنطلق لجأ الاسلام الى الردع واقامة الحدود بعد اللجوء

الى التربية الاسـلامية بوسائلها واسـاليبها المختلفة ، والحدود بما تملكه من عامل الضبط لها دور كبير فى تحقيق الأمن والسلام ، كما أن لهـا اهدافا عديدة من ضمنها حماية الدين وحماية النفس والنسل والمحافظة على المال والعرض(٢٦) . قال تعالى : « تلك حدود الله ومن يطع الله ورسـوله يدخله جنات تجرى من تحتها الأنهـار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ، ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عـذاب مهين . « سورة النسـاء ، الآيات ١٣ ـ ١٤ » .

اسـهام التربية فى ضبط سلوك الأفراد :

لابد لنـا عند التحدث عن أدوار التربية فى الضبط الاجتماعى ، ان نبدأ بالتركيز على الدور التربوى الذى تقوم به التربية الاسلامية فى هـذا المجـال ، ذلك أن التربية الاسـلامية أو التربيـة التى تسـتمد توجهاتها من تعـاليم الشريعة الاسـلامية هى النوع التربوى الوحيد من بين مختلف انواع التربية المستخدمة عالميا التى تستطيع أن تقوم بصورة فعالة ومؤثرة بدور الضبط الاجتماعى ، لذا يتوجب على القائمين على تخطيط البرامج التربوية أن يحرصـوا على أن تكون أسـس التخطيط عنـد ذكـر أهميـة التربيـة الاسـلامية ، التركيـز على تخصـيص التربوى مبنية على تعاليم الشريعة الاسـلامية ، ولا يقصد الباحث هنـا او اهتمام محـدد ، بل القصـد أن تكون موجهات كافة البرامج التربوية مبنية على أسس الدين الاسـلامى وذلك من منطلق أن الاسـلام هو أسـاس حياتنا ، وأن من بين أهـداف التربية اعـداد الفرد للحيـاة .

ويتجلى دور التربية الاسـلامية فى عملية الضبط الاجتماعى فى أن ميادينها الأساسية تشـمل النواحى الجسـمية والعقلية والروحية وكـافة الجوانب المختلفة فى النفس الانسـانية ، وتهتم بالفرد من حيث هـو أسـاس التغير فى المجتمع قال تعـالى « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »(سورة الرعد ، آية ١١) . كما تهتم بالمجتمع باعتبار

ان المجتمع هو الذى يقوم بعملية التنشئة الاجتماعية للأفراد للتكيف مع ظروف واحوال الحياة المختلفة (٢٧) .

وحيث ان التربية هى العملية الواعية المضبوطة التى تلعب دورا فى احداث تغيرات فى سلوك الأفراد لذا فانها تعتبر عملية مستمرة ضابطة لسلوك الأفراد من الميلاد الى طول الحياة ، كما ان هذا يعنى بأن التربية لا تقتصر على الأسرة والمدرسة - كما سنرى فى الصفحات القادمة - بل ان هنالك مؤسسات ونظما مختلفة اخرى تقوم فى اطار ادوارها الفرعية بعمليات تربوية مختلفة(٢٨) .

ونظرة الى ادوار التربية عبر التاريخ ، نجد بأن الأمم السابقة اعتمدت على التربية من حيث ان لها دورا فى الضبط الاجتماعى ، نذكر على سبيل المثال ان التربية فى اليونان قديما كانت تهدف بصورة اساسية الى الضبط الاجتماعى ، لذا انتشرت لديهم المؤسسات التربوية التى قامت بامداد النشء بالأسس التربوية المبنية على السلوك المرغوب فيه من قبل الكبار ، مثل الاهتمام بالتربية الخلقية وبرامج الاشراف والتوجيه ، والالتزام بمبدأ الثواب والمكافاة للسلوك القويم ، والجزاء والعقاب للسلوك الضار بالفرد والمجتمع ، وضمنوا على هذا الأساس جمع المواد والبرامج التربوية بأسس التربية الخلقية(٢٩) .

ويذكر Payne ابو علم الاجتماع التربوى الحديث بان للتربية ثلاثة وظائف رئيسية فى مجال الضبط الاجتماعى ، فهى تسعى فى جميع مستوياتها الى تقوية وثبات تماسك المجتمع بمنع الأفراد من الانحراف ، وتسعى الى نمو الأفراد وفقا للطريق السليم المرغوب اجتماعيا ، والعمل على مساعدة النشء والكبار على حل ما يعترضهم

من مشكلات فى حياتهم والتى قد تؤدى الى الانحراف اذا ما تم اهمالها وعـدم الحرص على المسـاعدة فى حلها(٣٠) .

كما يرتبط بدور التربية فى الضبط الاجتماعى الوظائف الاجتماعية التى تقوم بها التربية والتى من ضمنها فى هذا الصدد تكوين الاتجاهات السلوكية والتوجيه والسيطرة الاجتماعية ، ذلك أن الكبـار يتمسـكون بقيمهم وانماط سلوكهم وهم بذلك يحرصون على اكسابها للصغار والشباب للمحافظة على بقاء المجتمع بعيدا عن الانحراف والمشكلات الاجتماعية ، هـذا ومن المعروف أنه توجد فروق بين المجتمعات العالمية فى تحـديد واقرار الاتجاهات السلوكية المرغوب فيها وذلك وفقـا لثقافة كل مجتمع على حـده(٣١) .

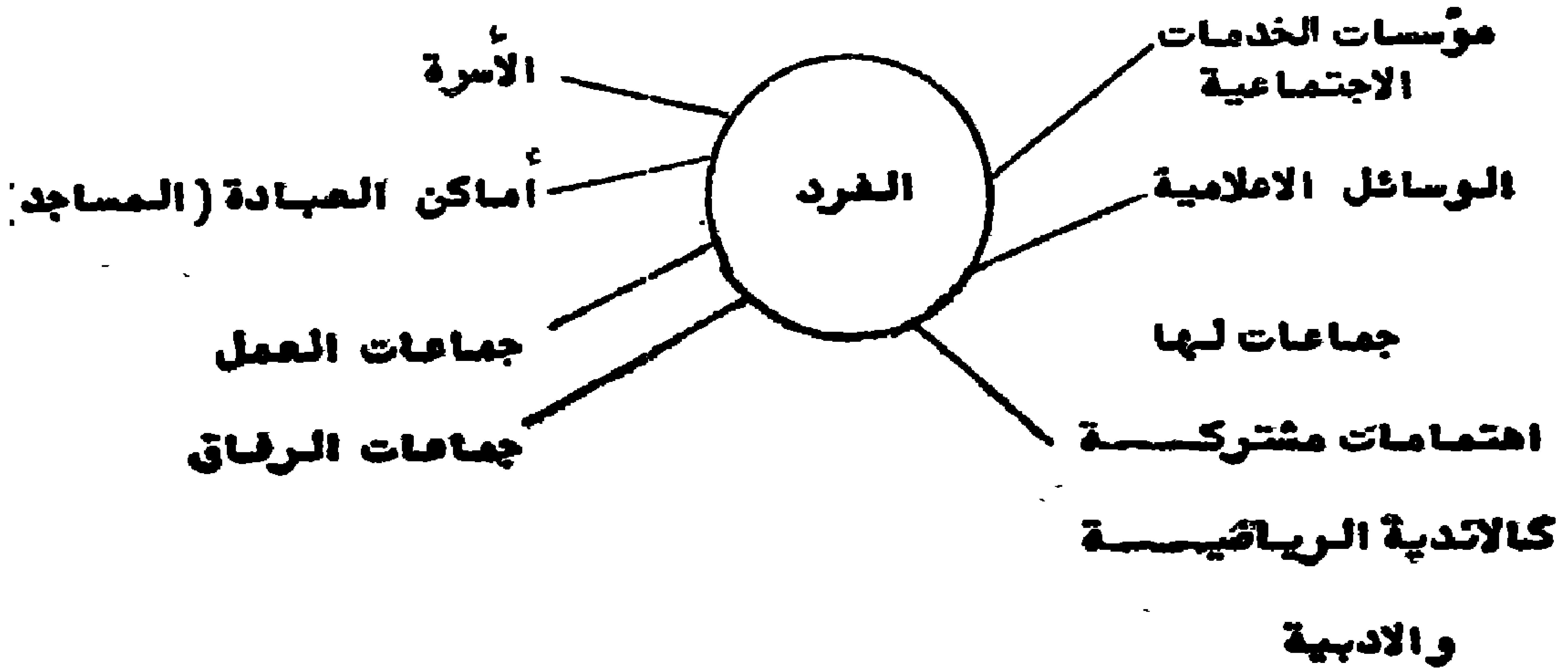
كما أشـار « فينيكس » عند ذكره لأهـداف التربية بأن الأمن يعتبر من بين أهـداف التربية الرئيسية المحققة لعملية الضبط الاجتماعى ، فالحياة فى العـادة محاطة بالمخاطر النفسية والاجتماعية المهددة لتكييف الفرد مع بيئته المحيطة به ، ويأتى دور التربية هنـا فى تحقيق الأمن المـادى المرتبطة بالنواحى الجسمية والأمن الاجتماعى الذى يؤدى الى المحافظة على الانماط المستقرة فى التنظيم الاجتماعى ، والأمن العاطفى الذى يتيح الحماية من التهديدات للثقة بالذات ويسمح للاحتفاظ بالصورة المعتادة للذات والأمن والأخلاق الذى يقود الى انماط سلوكية تحول دون وقوع الفرد فى مشكلات فردية او اجتماعية(٣٢) .

دور المؤسسات التربوية فى عملية الضبط الاجتماعى :

تنقسم المؤسسات التربوية الى مؤسسات تربوية غير رسمية ومؤسسات تربوية رسمية وذلك وفقـا لطبيعة تكوين كل مؤسسة والأدوار والوظائف التى تقوم بهـا ، فهناك مؤسسات تربوية وجدت أصلا للقيام بعملية التربية

والتعليم ، ولها وظائف محددة دون غيرهـا ترتبط بتزويد الأفراد العلوم والمعـارف لاعدادهم للحياة العلمية والعملية ، بينما توجد مؤسسات تربوية اخرى لها وظائف وأدوار تتفق وطبيعة تكوينها وتاتى ادوارهـا التربوية فى اطار مهامها الفرعية التى تتطلبها وظيفتها الأساسية .

وفقـا لمـا هو موضح فى الشكل الآتى نجد المؤسسات أو المجموعات التى لها ادوار تربوية غير رسمية تشمل الأسرة والمؤسسات الدينية (المساجد والوسـائل الاعلامية ، ومؤسسات الخدمات الاجتماعية ، وجماعة الرفاق والجماعات التى لهـا اهتمامات مشتركة ، كالأندية الرياضية ، والأدبية ، والجماعات تقوم بالاضافة الى مهامها التى وجدت من اجلها بأدوار فى عملية الضبط الاجتماعى من خلال عملياتها التربوية غير الرسمية(٣٣) .



مؤسسات وجماعات التربية غير الرسمية

وتعتبر المدارس والمعـاهد والكليـات والجامعات من المؤسسـات التربوية الرسمية ، التى انشئت أصلا لغرض القيام بعملية التربية والتعليم حيث تقوم اذا ما تم توجيهها الوجهة الصحيحة ـ بأدوار ايجابية فى عملية الضـبط الاجتماعى .

دور الأسرة فى الضبط الاجتماعى :

تعتبر الأسرة كمؤسسة تربوية غير رسمية ، الوحدة الاجتماعية الأولى التى ينشـا فى ظلها الفرد ، وهى تعتبر النموذج الأمثل للجماعة الأولية حيث تتفتح عين الطفل على الحياة وهو محـاط بأبويه واخوته ويعيش بينهم فى جو يتميز بالارتباط والمودة والمحبة ، كما انها ـ أى الأسرة ـ تعتبر النموذج الأسـاسى فى تشكيل طبيعة الفرد الاجتماعية .

وتعتبر الحضن الاجتماعى الذى تنمو فيه بذور الشخصية الانسانية وتوضع فيه أصول التطبع الاجتماعى ، ويتعلم فيه الأفراد فى مرحلة مبكرة الأنماط السلوكية المرغـوب فيها والتى تقود بلا شـك الى عملية الضبط الاجتمـاعى(٣٤) .

ولأهميـة الأسرة فى تماسك المجتمع جعل الاسـلام الأسرة اسـاس المجتمع ، وحث على أن تكون لبنته قوية متماسكة تسهم فى بناء الكيان العام للأمة ، وجعل عماد الأسرة الزواج الشرعى يقول تعالى « ومن آياته أن خلق لكم من انفسـكم أزواجا لتسـكنوا اليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون » (سورة الروم ، آية ٢١) وحث القرآن الكريم أن تكون الذرية الناتجة عن الزواج طيبة صالحة ، يقول تعالى « هنالك دعا زكريا ربه ، قال رب هب لى ذرية طيبة انك سميع الدعاء » (سورة آل عمران ، آية ٣٨) . وفى سورة الفرقان يقول تعالى « والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين اماما » سورة الفرقان ، آية ٧٤ » أى الطلب بأن تكون الذرية

صالحة فى تصرفاتها وسلوكها آمنة فى دينها ودنياها · من ذلك يتضح اهمية ودور الأسرة فى عملية الضبط الاجتماعى من خلال تربية الذرية الصالحــة(٣٥) ·

ويتضح دور الأسرة فى الضبط الاجتماعى فى ان من بين اهداف الاســلام فى تكوين الأسرة الهدف الاجتماعى الذى يقود الأسرة الى تحقيق تماسك المجتمــع ، وترابطه وتوثيق عرى المحبــة والاخوة بين افراده وجماعاته ، ونبــذ الخلافات االمشــكلات المؤدية الى تصــدع المجتمع وتفككــه(٣٦) ·

واضافة الى وظيفة الأسرة الطبيعية والأساسية والمتمثلة فى عمليــة الانجاب ، فان لها عدة وظائف تربوية واقتصادية ، واجتماعية ، نذكر منها الوظيفة التى ترتبط بدورها فى عملية الضبط الاجتماعى وهى عملية التنشئة الاجتماعية فالتنشئة الاجتماعية التى تقوم بها الأسرة تجاه ابنائها تؤدى الى مســاعدة الأفراد للتكيف مع البيئة الاجتماعية والمــادية التى يعيش وسطها الأفراد ، وهــذا التكيف يقود بلا شك الى التوازن النفسى والاجتماعى مما يؤدى الى حماية الأفراد من الوقوع فى المشكلات الاجتماعية وتمكن اهمية التنشئة الاجتماعية ودورها فى عملية الضبط الاجتماعى فى ان من العناصر الأساسية التى تقوم بتهيئتها تنمية القدرات الأساسية التى تكون فى حالة كمون او قصور عند الولادة ، وبذر البذور الأولى لتنمية شــخصية النشء(٣٧) ·

وحيث ان الأسرة هى البيئة الاجتماعية الأولى والهامة التى تقوم

بتنمية شخصية الطفل ، ولأن التنشئة الاجتماعية عبارة عن العملية التى بواسطتها يتعلم الفرد طرق حياة المجتمع الذى يعيش فيه ، لذا فان عملية الضبط الاجتماعى تقع على عائق الأسرة قبل أى مؤسسة أو جماعة أخرى ، فقيام الأسرة بعملية التنشئة الاجتماعية وفقا للطرق التربوية السليمة يساهم بلا شك فى اعداد الفرد الصالح الذى يسهم عندما يأخذ دوره فى عالم الكبار فى محاربة الانحرافات والمشكلات الاجتماعية(٣٨) ٠

ومن وظائف الأسرة المرتبطة بعملية الضبط الاجتماعى قيامها بنقل القيم الخلقية لأبنائها ، ابتداء من مرحلة المهد والى المرحلة التى يستطيع فيها الأفراد الاعتماد على انفسهم فى تنمية ذواتهم وفى المقدرة على تشرب مضامين القيم الخلقية من الجماعات والمؤسسات الاخرى ، ويتجلى دور الأسرة فى هذا الصدد فى تأثيرها الواضح فى السنوات الخمس الأولى من حياة الطفل ٠

من هذا المنطلق اذا توفقت الأسرة فى أداء رسالتها الجليلة فى عملية التنشئة الاجتماعية وفى تعويد ابنائها على القيم الخلقية الصالحة تستطيع أن تقوم بالدور الايجابى فى عملية حماية أبنائها من الوقوع فى شراك الانحرافات والمشكلات الاجتماعية ٠٠ ذلك أنه اذا نظرنا الى ما ينبغى أن يكون عليه دور الأسرة فى عملية الضبط الاجتماعى ، نجد أن ذلك من الممكن أن يتم فى حالة التزام الأبوين أو غيرهم ممن يتولى أمر شؤن الأسرة بالأسس التربوية المسلمة المبنية على تعاليم الشريعة الاسلامية فى عملية التنشئة الاجتماعية وفى تزويد الأبناء بالقيم الخلقية الصالحة(٣٩) ٠

ومن الملاحظ ان بعض الأسر فى الوقت الحالى فشلت فى القيام بدورها فى عملية الضبط الاجتماعى الأمر الذى ساهم فى وقوع الأحداث فى انحرافات اخلاقية وذلك يعود لعدة أسباب من ضمنها سوء العلاقة بين الوالدين ، والخصام والنزاع بين افراد الأسرة ، والاتجاهات الوالدية

السلبية نحو ابنائهم ، واهمال الأب لتربية الأبناء لبعده عن المنزل ، او لانغماسه فى مشكلات سلوكية ، مما ادى الى عدم التزام هذا النوع من الأسر بالتنشئة الاجتماعية السليمة بسبب انشغال اعضائها بمشكلاتهم الشخصية المدمرة للحياة الطبيعية للأسرة(٤٠) .

وفى هذا الصدد أشارت سامية الخشاب نقلا عن توبى بأن الأسرة تعتبر من اهم المصادر فى الضبط المباشر وغير المباشر ، وانه كلما زاد التكامل الأسرى زادت قدرة الأسرة فى ممارسة الضبط وفى عزل اطفالها عن التيارات المنحرفة ، كما أشارت بأن هنالك دراسة اجريت بواسطة « زوكر » على ٢٥ جانحا و ٢٥ جانحة اتضح من نتائجها ان الجانحين كانوا يعانون من ضعف الروابط والاهتمام التربوى فى الأسرة ، وكانوا يعيشون ضبطا أسريا ضعيفا ، هذا اضافة الى دراسات عديدة مماثلة اثبتت نتائجها ارتباط انحرافات الأحداث بنوعية التربية الأسرية(٤١) .

دور المسجد فى الضبط الاجتماعى :

يقوم المسجد بدور كبير فى عملية الضبط الاجتماعى عن طريق الأدوار التربوية التى يقوم بها ائمة المساجد ، ورجال الوعظ والارشاد ، ولقد احتفظ المسجد بأهميته التربوية من اللحظة التى عنى بها رسول الله ﷺ باتخاذ المسجد مكانا لتعليم المسلمين تعاليم دينهم الحنيف ، ذلك ان المسجد فى الاسلام ليس مكانا للصلاة فحسب ، بل مكانا لتلقى العلوم الدينية ودروس الارشاد والتوجيه للقيم الخلقية الحسنة(٤٢) .

والمسجد الى جانب تأكيده للقيم الخلقية والروحية عند الناس ، فانه له دور كبير فى تشكيل حياتهم وتوجيه سلوكهم ، فالخطيب ودروس الوعظ التى تقام فى المساجد لها اثر فى نفوس من يرتاد المساجد

لما تتضمنه من قيم ومثل عليا ، ضابطة للسلوك وموجهة للتصرفات ، ويتجلى دور المسجد فى ضبط النفس عندما نجد ان بعض الناس اذا تعرضوا لهزات نفسية ، أو نزوة من نزوات الهوى الشيطانية فانهم يهرعون الى المساجد لطلب الهداية والراحة النفسية بالصلاة والذكر والاستماع الى احاديث الوعظ والارشاد (٤٣) .

ولكى يتسنى الاستفادة مبكرا من دور المسجد فى عملية الضبط الاجتماعى ينبغى للأسرة وافراد المجتمع ان يكونوا قدوة للنشء والشباب باسراعهم لتلبية نداء الصلاة فى المساجد ، وان يتم اصطحاب النشء الى المساجد وتعويدهم الى ارتيادها بالحسنى والموعظة الحسنة ، كما ينبغى لأئمة المساجد ورجال الوعظ والارشاد الدينى فى المساجد ان يقتدوا بالرسول عليه الصلاة والسلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر باللطف والحسنى ، ذلك انه بالرغم من أهمية ودور المسجد فى الحد من المشكلات الاجتماعية ، الا انه فى ظل غياب الأسلوب التربوى السليم من البعض ، بدات بعض المساجد تفقد دورها فى هذا المجال ، واقتصرت على حدودها المكانية لأداء الصلاة(٤٤) .

دور المدرسة فى عملية الضبط الاجتماعى :

تعتبر المدرسة المؤسسة التربوية الرسمية التى انشاها المجتمع لتقابل حاجات النشء والشباب ، وحاجات المجتمع بصفة عامة ، وتتمثل هذه الحاجات فى ارتباطها بالضبط الاجتماعى ، فى عملية التطبيع الاجتماعى، والسيطرة الاجتماعية التى تقود الى ضبط سلوك الأفراد وحمايتهم من الانحراف والمشكلات الاجتماعية(٤٥) .

ومن ضمن الوظائف الاجتماعية الرئيسية للمدرسة المساهمة فى استمرارية ثقافة المجتمع ومساعدة الأطفال والنشء على تشرب القيم والمثل

العليا التى ارتضاها المجتمع الذى ينتمى اليه الأفراد ، كما تقوم بتدريبهم من خلال المقررات الدراسية والأنشطة المدرسية على أساليب السلوك المتعارف عليها اجتماعيا ليكونوا مواطنين صالحين .

والمدرسة تقوم بدورها فى عملية الضبط الاجتماعى بطرق مباشرة مقصودة لتدعيم القيم الخلقية ، بأساليب متعددة منها تناول القيم الخلقية بصراحة ووضوح فى المواد الدراسية وشرحها للتلاميذ بالطرق التربوية الفعالة ليكون لها أثر فعال فى حياتهم ، كما أن دور المدرسة فى عملية الضبط الاجتماعى لا يقتصر على المواد الدراسية بل انه من خلال الأنشطة المدرسية واستعمال نموذج للسلوك الصالح يتم تعويد التلاميذ على المواظبة والانضباط والانصياع لنظم المدرسة الذى يعتبر جزءا من نظام المجتمع ، هذا بالاضافة الى ان استخدام وسيلة الثواب والعقاب فى المدرسة له آثار فى تدعيم القيم وتوجيه التلاميذ للامتثال لموجهات الأنماط السلوكية المرغوب فيها اجتماعيا(٤٦) .

وفى صدد دور المدرسة فى عملية الضبط الاجتماعى يشير Ballantine بأن المعروف سابقا أن المدرسة تقوم بدور تعليم الفرد نظريا وعمليا معلومات ومهارات مفيدة للفرد والمجتمع ، غير ان هذه النظرة تغيرت باعتبار أن المدارس بالاضافة الى ذلك تقوم بدور الاشراف والتوجيه الخلقى للتلاميذ ، وتعويد التلاميذ على الولاء والطاعة لنظام المجتمع الذى يشرف على تنفيذه السلطة الحاكمة فى المجتمع ، ومن الملاحظ انه حتى فى الدول التى يتم فيها تطبيق نظام التعليم اللامركزى نجد أن تلك الدول تراقب دور المدرسة فى مدى التزامها بالأهداف العامة التى من أجلها انشئت ، والتى من ضمنها توجيه سلوك التلاميذ وجهة خلقية سليمة تجنبهم من مخاطر الانزلاق فى تيارات الانحراف والمشكلات الاجتماعية(٤٧) .

وهنالك عـدد من التساؤلات ترتبط بأساليب الضبط الاجتماعى فى المدرســة تتمثل فى الآتى :

١ ـ كيف تستطيع المدرسة ان تبث فى تلاميذها الاحترام والتقدير للقيم الخلقية كمظهر من مظاهر الضبط الاجتماعى ؟

٢ ـ وما العلاقة بين دور المعلم فى المدرسة وتوجيه التلاميذ للالتزام بالقيم الخلقية فى المجتمع ؟

٣ ـ وما هو دور المدرســة تجاه التلاميذ الذين يخرجون عن نظام المدرسة والذين تبدو عليهم بوادر الانحراف والانخراط فى المشـكلات الاجتماعيــة ؟

ان الاجابة على هــذه التســاؤلات تكمن فى مدى فعاليــة الأدوار التربوية التى تقوم بها الادارة المدرسية ، والمعلم ، ونحن فى هــذا البحث نركز على دور المعلم مع التسليم بأهمية الأدوار التربوية التى تقوم بها الادارة المدرسية فالمعلم نتيجة احتكاكه المباشر بالتلاميذ له تأثير فعال فى ضبط سلوك التلاميذ بأساليب متعددة يأتى فى مقدمتها « القدوة » ذلك ان التربية بالقدوة والأسوة الحسنة تعتبر من افضل الأساليب التى تتبعها المدرسة تحقيقا لأهداف الضبط الاجتماعى ، والمعلم حينما يقــدم المثل والنموذج فى تمســكه بالقيم الاجتماعية والأخلاقيــة وحينما يحترم روح النظــام ، فهو بذلك يحقق فى تلاميذه الالتزام الواعى بمفهوم الضبط الاجتماعى ، فمن المعروف ان شخصية المعلم لها اثر عظيم فى عقول التلاميذ وسلوكهم اذ يتأثرون بحركاته ومظهره والفاظه وســلوكه الذى يبدر منه .

وعندما يكون المعلم قدوة تربوية صالحة يستطيع أن يقوم بدوره الفعال فى علاج المشكلات التى يعانى منها التلاميذ ، وفى اصلاح سلوك الجانحين والذين تشير ملامحهم بامكانية وقوعهم فى خضم المشكلات السلوكية ، ويكون علاج المعلم لهذه النوعية من التلاميذ بالمقابلات الشخصية المنفردة ،

وبمشاركة الآباء ، وباساليب الاطراء والثواب واخيرا الالتجاء الى التوبيخ والعقاب اذا دعت الحاجة لذلك ٠

وعند تحليل علاقات التفاعل الاجتماعى داخل المدرسة ، نجد ان أهم هـذه العلاقات هى علاقة التفاعل بين المعلم وتلاميذه ، فطبيعة هـذه العلاقة لها دور كبير فى سير العملية التعليمية وفى نمو شخصياتهم وتعتبر اكثر تعبيرا لجوهر الضبط الاجتماعى فى المدرسة ، فالمعلم باعتبـاره ممثلا للسـلطة فى حجرة الدراسة عليه أن يقود التلاميذ ويضبط سـلوكهم ويعودهم على حفظ النظام فى المدرسة تمهيدا لحفظ نظام المجتمع(٤٨) ٠

وبالرغم من الأدوار التى تقـوم بهـا المدرسـة فى عمليـة الضبط الاجتماعى ، الا ان الطبيعة السلبية للمناخ الاجتماعى لدى بعض المدارس تحد من مقدرتها فى قيامها بهذا الدور ، فحينما تسوء العلاقات التى تربط المدرسين بالناظر ، والمدرسين بعضهم ببعض ، والمدرسين بالتلاميذ ، والتلاميذ بعضهم ببعض ، فان ذلك يؤدى الى خضوع المدرسـة لجو من الصراع والقلق بدلا من جو المودة والمحبة والتعاون ، الأمر الذى يقود فى نهاية المطاف الى فشل المدرسة فى قيامها بدورها الطبيعى فى عملية الضبط الاجتماعى(٤٩) ٠

دور الوسائل الاعلامية فى عملية الضبط الاجتماعى :

تعتبر الوسائل الاعلامية من وسائل التثقيف العام فى المجتمعات ولها ادوار تربوية ايجابية وسـلبية ترتبط بطبيعة اتجاهاتها وبالأهداف التى يسـعى لتحقيقها المسـاهمون فى صياغة محتويات مادتها وبرامجها ، والوسـائل الاعلامية عبارة عن الصحف والمجلات والراديو والتلفزيون وأجهزة الفيديو ، والسـينما ، والمكتبات العامة والمعارض والمتاحف ٠ وتكمن خطورتهـا فى سرعـة تاثير النشرء بمتضمناتهـا وفى صـعوبة الحـــد من توقف بثهـا أو دخـــول منشـوراتهـا ومحتوياتهـا الى

الدول التى لا تؤيد اتجاهاتها ، وهى سلاح ذو حدين حيث بامكانها ان تساعد فى تدبر المجتمع ، او تحسينه الى ابعد الحدود ، وبامكانها ان تساهم فى زرع روح الفضيلة والقيم الخلقية ، او تنمية نوازع العداء والانحرافات السلوكية(٥٠) .

واذا ما تم ضبط مواد وبرامج الوسائل الاعلامية ، فانها تقوم بدور ايجابى فى عملية الضبط الاجتماعى ، ذلك ان الصحف والمجلات تؤدى الى تنمية ثقافة الفرد واتساع مداركه وتوجيهه الى السلوك المرغوب فيه اجتماعيا والراديو له تأثير كبير فى فكر وسلوك الأفراد لنقله لبرامج متعددة ومختلفة من كافة انحاء الدول ، والتلفزيون له تأثير سريع فى نفوس النشء لارتباطه بعملية المشاهدة المباشرة الأمر الذى يؤدى الى سرعة وسهولة المحاكاة فى الألفاظ والسلوك والتصرفات(٥١) .

وفى البحث عن الوسائل الاعلامية الأكثر تأثيرا فى انحراف النشء ، نجد ان برامج التليفزيون ومحتويات اشرطة الفيديو تأتى فى مقدمة الوسائل التى تحتاج الى ضبط وتوجيه لمحتوياتها ، وذلك لتأثر نفسيات الأطفال والشباب للقصص والمسلسلات التى تبثها . ففى دراسات أجريت فى الولايات المتحدة الأمريكية اتضح من نتائجها ان احتواء التليفزيون على برامج مليئة بالجرائم والقتل والعنف وغيرها من مظاهر التكيف غير السوى مع المجتمع يؤدى كل ذلك الى تكوين شخصيات منحرفة ذات قيم معادية للمجتمع . كما ان انتشار اشرطة الفيديو المتضمنة لقصص ولأنماط سلوكية غير اخلاقية ، يؤدى الى خلق جيل يميل الى الجرى خلف نزوات الهوى غير الأخلاقية(٥٢) .

تاثير جماعة الرفاق فى عملية الضبط الاجتماعى :

بالاضافة الى أدوار المؤسسات التربوية الرسمية وغير الرسمية فى عملية الضبط الاجتماعى ، فان جماعة الرفاق تقوم بدور ايجابى أو سلبى فى تنمية اتجاهات الأفراد نحو الأنماط السلوكية المختلفة . والرفاق هم اصدقاء الجيرة والحى والمدرسة والعمل ، لذا قد يكون للطفل أو الشاب اكثر من جماعة واحدة يتاثر بها ويؤثر فيها . وتكمن أهمية جماعة الرفاق فى عملية الضبط الاجتماعى فى سرعة استجابة أعضائها للقيم التى تؤمن بها الجماعة وذلك بسبب تقارب العمر الزمنى بين اعضائها ولارتباطهم بهوايات واهتمامات وأفكار مشتركة(٥٣) .

من هذا المنطلق حث الرسول عليه الصلاة والسلام على مجالسة الصديق الصالح والابتعاد عن جليس السوء ، (عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه ان النبى ﷺ قال انما مثل الجليس الصالح وجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير ، فحامل المسك اما أن يحذيك واما ان تبتاع منه واما أن تجد منه ريحا طيبة ، ونافخ الكير اما أن يحرق ثيابك واما ان تجد ريحا منتنة) رواه البخارى ومسلم .

يستدل من الحديث بان الجليس الصالح يامر بالخير وينهى عن الشر بينما جليس السوء يدعو الى الانحراف والوقوع فى المشكلات الاجتماعية ، لذا يتوجب على الأسرة والمدرسة حث الأطفال والشباب على الابتعاد عن رفاق السوء لدعوتهم للضلال والانحراف ، وملازمة الجماعة الصالحة للتاثير بما تحمله من قيم خلقية سليمة(٥٤) .

العوامل المؤدية الى اخفاق المؤسسات التربوية
فى تحقيق عملية الضبط الاجتماعى

بالرغم من أهمية المؤسسات التربوية الرسـمية وغير الرسـمية فى القيام بعملية الضبط الاجتماعى من منطلق مهامها ومسؤلياتها المتمثلة فى تزويد النشء والكبار بالقيم الأخلاقية السـائدة فى المجتمع ، الا أن هنالك بعض العـوامل المؤدية الى اخفاقها فى القيام بهذا الدور بالصورة التى يرتضيها المجتمع . وتختلف حدة ونشوء هـذه العوامل من مجتمع لآخر وفقا لطبيعة وتكوين كل مجتمع على حدة .

فبالنسبة للأسرة ، فانها تعتبر من اهم المؤسسات التربوية غير الرسمية ذات الأثر الفعال فى عملية الضبط الاجتماعى لدورها الطبيعى المبكر فى التنشئة والتطبيع الاجتماعى ، الا أن بعض الأسر يعتريها الاخفاق فى القيام بدورها المطلوب فى عملية الضبط الاجتماعى نوجزها فيما يلى :

١ ـ العلاقات السلبية بين الوالدين : ذلك أن تصاعد واسـتمرارية الخلافات والتشاحنات بين الزوجين يؤدى الى اضطراب الحياة الأسرية والى شـعور الأطفال بانعدام الأمن العاطفى مما يجعل عملية ضبط سلوكهم وتوجيه تصرفاتهم تأخذ اتجاها لا يتفق ودور الأسرة الطبيعى والمفروض عليها فى عملية الضبط الاجتماعى .

فمن المعروف أن الجو الأسرى الذى تشيع فيه الخلافات والتشاحنات والصراعات بين الزوجين يختلف عن ذلك الجو الذى تشيع فيه روح المحبة والمودة . فالطفل عادة ما يضطرب نموه الانفعالى ، ويعيش حالات من القلق والاضطرابات ، وقد يهرب من المنزل بحثا عن بيئة اجتماعية أخرى اذا ما وجد نفسه فى جو أسرى مشحون بالخلافات وعدم الاستقرار ، الأمر الذى يقود فيما بعد الى انعـدام فعالية الأسرة فى عمليـة الضبط الاجتماعى لأعضائها المنتمين اليها .

٢ ـ حالات الطلاق وانفصال الزوجين : ان من نتائج تصاعد الخلافات بين الزوجين وعدم ايجاد الحلول المناسبة لها اللجوء الى الحل السلبى المتمثل فى الطلاق الذى يؤدى الى انفصال الزوجين وضياع الأطفال وتشتتهم ، ذلك ان الأطفال حتى وان وجدوا من يرعاهم ويشرف على تربيتهم بدلا من أحد الوالدين ، الا انهم يعيشون حياة غير مستقرة نفسيا . ومن خلال ملاحظات الباحث لسلوك وتصرفات بعض الأطفال الذين نشأوا بعيدا من توجيهات الأبوين أو أحدهما ، وجد ان سلوكهم اقرب للانحراف والانغماس فى متاهات المشكلات الاجتماعية لفقدانهم لفعاليات الضبط الاجتماعى الأسرى .

٣ ـ تورط الأبوين أو أحدهما فى المشكلات الاجتماعية : ان انحراف الأب فى المشكلات الاجتماعية التى تعانى منها بعض المجتمعات ، مثل مشكلة تناول المخدرات وارتكاب الجرائم الأخلاقية ، يؤدى ذلك الى فقدانهم لعملية السيطرة والتوجيه وضبط سلوك أبنائهم . فمن المعروف أن النشء يميلون الى التقليد ، كما انهم يتعلمون ويكتسبون الأنماط السلوكية بالقدرة وملاحظة سلوك وتصرفات الكبار المحيطين بهم .

٤ ـ عدم وجود الأب فى البيت لفترات تطول وتقصر أحيانا : ان من بين العوامل المؤثرة فى قيام الأسرة بدورها الفعال فى عملية الضبط الاجتماعى عدم وجود ولى الأمر أو الأب بجانب الأبناء فى البيت فى الأوقات المطلوبة والمناسبة لعملية التوجيه وضبط السلوك ، ذلك ان بعض الآباء يقضون معظم أوقاتهم متنقلين من دولة لأخرى لأغراض تجارية أو لاشباع الرغبة فى كثرة التنقل ، كما أن بعض الآباء يقضون الساعات الطوال مع أصدقائهم ويعودون الى منازلهم فى ساعات متأخرة من النهار أو الليل فى الوقت الذى يحتاجهم الأبناء للقيام بعملية التوجيه وضبط السلوك .

٥ ـ الافراط الزائد فى تدليل الأطفال : ومن العوامل المؤدية الى اخفاق الأسرة فى القيام بعملية الضبط الاجتماعى بصورة فعالة الاتجاه

نحو تدليل الأطفال ومحاولة الانصياع لأوامرهم وتلبية مطالبهم باستمرار ، الأمر الذى يجعل الأطفال يهملون توجيهات الوالدين ومن ثم عدم الانصياع لعملية الضبط الاجتماعى الأسرية .

وتعتبر المدرسة المؤسسة التربوية الرسمية التى وجدت لتحقيق وتلبية متطلبات المجتمع والتى منها القيام بعملية الضبط الاجتماعى ، غير أن هناك بعض العوامل التى تؤثر سلبيا على قيام المدرسة بعملية الضبط الاجتماعى بصورة فعالة ، من الممكن ايجازها فى الآتى :

١ ـ سوء العلاقات والتفاعل الاجتماعى داخل المدرسة من المعروف أن مجتمع الدراسة يتكون من المدير والاداريين والمدرسين والطلاب حيث تتم العملية التربوية من خلال العلاقات والتفاعلات الاجتماعية التى تبنى داخل وخارج اطار المدرسة ، لذا فان سلبية التفاعل الاجتماعى وعدم قيام علاقات اجتماعية مبنية على المودة والاحترام المتبادل يؤدى ذلك الى اضطراب المناخ الاجتماعى المدرسى الأمر الذى يعيق المدرسة فى القيام بعملية الضبط الاجتماعى .

٢ ـ التركيز على عملية النقل المعرفى واهمال جوانب التوجيه والضبط .

٣ ـ عدم تعريف الطلاب بالمشكلات الاجتماعية المحيطة بهم وتزويدهم بطرق واساليب الوقاية منها .

٤ ـ عدم الاهتمام بالنشاطات اللاصفية التى تساعد الطلاب على التعرف على بيئتهم المحلية وما يكتنفها من مشكلات .

٥ ـ عدم قيام المدرس بدور « المدرس القدوة » فى السلوك والتصرفات ذلك ان الطلاب يميلون الى الاقتداء فى سلوكهم وتصرفاتهم بالمدرسين الذين يتفاعلون معهم فى المدرسة .

٦ - افتقار المقررات الدراسية لحاجات ومتطلبات الطلاب وفقا للأعمار الزمنية المختلفة .

٧ عدم ربط مفردات المقررات الدراسية بالمشكلات الاجتماعية المحلية والعالمية .

اما بالنسبة للوسائل الاعلامية فان العوامل المؤدية الى اخفاقها في القيام بعملية الضبط الاجتماعي بصورة فعالة ومؤثرة تكمن في الآتي :

١ - بالنسبة للاذاعة ، نجد ان اذاعات بعض الدول تقوم بدور ايجابي في عمليات التوجيه وضبط السلوك ، الا ان تعدد البث الاذاعي من اذاعات مختلفة تنتمي لدول متعددة ، يجعل من السهولة تأثر افراد مجتمع ما بما تبثه اذاعات الدول الأخرى من برامج تتضمن مواد تثير بواعث المشكلات الاجتماعية .

٢ - وبالنسبة للكتب والصحف والمجلات وغيرها من المطبوعات فانه بالرغم من الجوانب الايجابية لسهولة تداولها وانتشارها بين الشعوب ، الا ان ذلك من وجهة نظر الباحث يعتبر من ضمن العوامل المؤدية الى عدم فعالية بعض المطبوعات في القيام بعملية الضبط الاجتماعي وذلك لاحتواء بعض المطبوعات - خاصة تلك المنشورة في المجتمعات المعادية للاسلام - لمواد تقود الى انحراف النشء والشباب .

٣ - وان افتقار البرامج التلفزيونية للمواد المرتبطة بالتعريف بالمشكلات الاجتماعية المحلية والعالمية ، وبطرق الوقاية منها والعلاج من مخاطرها يقلل من فعالية التليفزيون كوسيلة اعلامية للقيام بالدور المطلوب في عملية الضبط الاجتماعي .

وبالرغم من ان المسجد كمؤسسة تربوية غير رسمية يعتبر مكانا أساسيا لأداء الصلاة والعبادة ، الا ان اقتصار دوره على الصلاة والعبادة

فقط ، وعــدم الاهتمام بدروس ومحاضرات الوعظ والارشــاد وتوجيه سلوك الأفراد والجماعات الوجهة السليمة ، يضعف من دوره فى الاسهام التربوى فى عملية الضـبط الاجتماعى ٠

مدى التكامل بين المؤسسات التربوية فى تحقيق عملية الضبط الاجتماعى :

من القضــايا الهامة التى تشــغل بال علماء التربية والاجتماع ، قضــية كيفية التوصــل الى عمليات يتم بموجبهــا تحقيق التكامل بين المؤسســات التربوية فى عمليــة الضــبط الاجتماعى ، ذلك انه اذا مــا تكاملت الأدوار الفعالة بين المؤسسات فى اطار واحــد متناسق ومنسجم ، تسهل عملية الحــد من الانحرافات والمشكلات الاجتماعية ٠٠ فمن الملاحظ حاليــا أن النشء لم يتمكنوا من الاستفادة بالصور المطلوبة من عمليات الضبط الاجتماعى بالرغم من نشوئهم فى وســط جو أسرى ، والتحاقهم بالمدارس ، وتاثرهم بالوســائل الاعلامية وذلك لانعدام التنسيق والترابط بين المؤسسات فنجــد على ســبيل المثال أن القيم الخلقية التى تغرسها الأسرة فى نفــوس ابنائها تجــد لها متناقضــات فى أوســاط البيئــة المحــاطة بهــا ٠

وما تقــدمه المدارس من توجيهات وارشــادات تعاق بالأســاليب الخاطئة للتربية الأسرية ، أو بما تبثه الوســائل الاعلاميــة من برامج مضــادة ، أو بالاتجاهات السلوكية الضــارة لرفاق الســوء ، وهكذا ما تبنيه مؤسسة تربوية من دعم للقيم للخلقية قــد يهدم أو لا يجد التنفيذ الأمثل بســبب تقاعس أو عــدم تحمس المؤسسات الأخرى فى ارســاء خطوط نفس الدعم والاتجــاه ٠ من هــذا المنطلق لا تزال المؤسسات التربوية تشكو وتتساءل عن سبب اخفاقها فى الوصول الى درجة مقنعة فى عملية الضبط الاجتماعى ، ولا تزال كل واحدة منها تلقى باللوم على الأخرى فى سبب الاخفاق وكنتيجة لذلك ، تعانى المجتمعات من وقوع النشء والشباب فى مشكلات وانحرافات سلوكية ٠

ومن المعروف أن تربية الفرد ما هى الا سلسلة متصلة الحلقات وداخل هذه السلسلة تحتل كل مؤسسة تربوية مكانة ترتبط بطبيعة دورها فى عملية الضبط الاجتماعى ، واذا كان هناك فروق بينهم فى الوظيفة التربوية ، فهى فروق فى درجة التنظيم ودرجة الانتقاء الثقافى ، أى أن عملية غرس القيم الخلقية فى نفوس الأفراد تكتمل باتصال حلقات السلسلة التى تربط المؤسسات التربوية ، وحيث أننا ندرك أن من أحد الأبعاد الرئيسية للعملية التربوية البيئة الاجتماعية التى تشكل الفرد من خلالها لذا يترتب على ذلك أن تنظر بشمول الى مكونات هذه البيئة ككل والتى لا تقف عند حد مؤسسة تربوية واحدة دون غيرها (٥٥) .

من هذا المنطلق نرى بأنه من الضرورى فى عملية الضبط الاجتماعى أن تتكامل أدوار المؤسسات التربوية ، ذلك أن الأسرة ليست هى الوسيلة التربوية الوحيدة ولكنها هامة وضرورية ، كذلك المدرسة تعتبر أساسية ولازمة وقد توجد موجهات سلوكية فى خارج الأسرة والمدرسة اشد خطرا على تربية الفرد من تأثيرها معا ، وقد توجد فجوة بين ما يتعلمه الفرد فى المدرسة وما تحدثه المؤسسات الأخرى له ، فتفسد ما قدمته المدرسة ، ويحدث أحيانا أن يقوم المسجد بعملية التوجيه الخلقى للأفراد ثم ما تلبث برامج التليفزيون أو محتويات أشرطة الفديو أن تقدم ما يناقض القيم الخلقية التى يتلقاها الفرد فى المسجد ، كما أن رفاق السوء يستطيعون بتأثيرهم المباشر هدم كل ما تقوم ببنائه المؤسسات التربوية المختلفة .

والتكامل ضرورى لتجنب النشء والشباب القلق والصراع ، ذلك أنه ليس أخطر على الأبناء من أن نضعهم فى مواقف الصراع التى تؤدى بهم الى الحيرة والضياع ، وينشأ الصراع عادة عندما يجد الفرد نفسه فى موقف تتجاذبه فيه قوتان متكافئتان تتجه كل منهما اتجاها مضادا للأخرى ، فمثلا نجد أن طفل المدرسة يقع فى الغالب تحت تأثير

قوتين متعادلتين تقريبــا هما تاثير البيت والمدرسة فاذا ما حدث تناقض بين موقف البيت والمدرسة تعرض الطفل للصراع المؤدى الى الاحباط والانحــراف(٥٦) .

وللمدرسة دور كبير فى تحقيق التكامل بين المؤسسات الى حــد ما ، ذلك أن المدرسة بدرجة كبيرة تعتبر بيئة منتقاه ووســطا ملائما لنمو روح النظام والضبط بين التلاميذ ، غير انها لا تعمل فى فراغ بل انهــا تتأثر وتؤثر فى غيرهــا من المؤسسات التربوية الأخرى لذا قــد يجد التلميذ نفســه أمام نماذج سلوكية مغايرة لتلك التى يعهدهــا فى مدرسته مما قد يؤدى الى فقدان الثقة بالقواعد الأخلاقية فمن هنــا تصبح الحاجة ماسة الى جهود المعلم ودوره كمنسق تربوى وذلك بمساعدة التلاميذ على التمييز والتصدى للأفكار المنحرفة(٥٧) .

ويرى الباحث ان النشء والشباب يواجهون تناقضات فيما تقوم به المؤسسات التربوية من ادوار ومهام ، حيث يتضح عدم التكامل والتنسيق فيما بينها ، ومما يلاحظ من سلوك وتصرفات بعض الأفراد ، فالأسرة التى تقوم بادوار ايجابية فى عملية الضبط الاجتماعى تجد من يؤثر على سلوك ابنائهــا سلبيا فى المدرسة أو عبر الوســائل الاعلامية أو عن طريق رفاق الســوء ، كما ان المدرســة التى تحرص على تطبيق النظــام ، والالتزام بأساليب الضبط الاجتماعى المثالية قــد لا يتحقق لهــا ذلك لجميع الطــلاب لانتماء بعض الطلاب لأسر تعتريها المشــكلات الأسرية المزمنــة .

كذلك نجد ان المسجد يقوم بدور فى الوعظ والارشــاد وتوجيه السلوك نحو العمل الصالح فى الوقت الذى تقوم فيه بعض الوســائل الاعلامية ببث برامج تتناقض مع التوجيهات الخيرة التى يتلقاها النشء والشــباب فى المســاجد . كما ان بعض الوســائل الاعلامية فى محاولتها تقديم مواد هادفة وفعالة لضبط سلوك الأفراد ، تجد من لا يتاثر بهــا ايجابيا بسبب ســوء التربية الأسرية والاختلاط مع أصدقاء الســوء .

وهكذا نجد ان عدم التزام كل مؤسسة تربوية بالخطوط العريضة لعمليات الضبط الاجتماعى والمبنية اساسا على توجيهات الشريعة الاسلامية يقود بلا شك الى عدم التكامل والى تفتيت الجهود ، وعدم الاستفادة بصورة كاملة وفعالة من ادوارها فى عملية الضبط الاجتماعى .

لذا لكى تتم الاستفادة من عمليات الضبط الاجتماعى التى تقوم بها المؤسسات التربوية ينبغى ان تتضافر الجهود وتنسق الخدمات وتتكامل الاتجاهات حفاظا على افراد المجتمع ، وحتى لا يغدو الفرد حائرا وسط متناقضات ومن ثم يتعرض للضياع ويخسر المجتمع اهم مقوماته .

نتـائج البحث :

تتلخص نتائج البحث فى الآتى :

١ ـ وفقا لمـا تم ذكره فى طيات البحث ، اتضح ان التربية المبنية على تعاليم الشريعة الاسـلامية هى التى تستطيع القيام بالدور الفعال فى عملية الضبط الاجتماعى .

٢ ـ أن الأسرة كمؤسسة تربوية تعتبر البيئة الاجتماعية الأولى فى تشـكيل شـخصية النشء فى مرحلة مبكرة وفى تزويد الأفراد بالقيم الخلقيـة .

٣ ـ ان المشكلات الأسرية تعتبر من بين اهم معوقات دور الأسرة فى عملية الضبط الاجتماعى .

٤ ـ ان لمعلم المدرسة دورا هاما فى توجيه وضبط سلوك التلاميذ لالتصاقه المباشر بهم فى حجرة الدراسة وخلال الأنشطة المدرسية .

٥ ـ ان سـوء العلاقات الاجتماعية داخل المدرسـة له دور فى اخفاق العملية التربوية فى تحقيق الضبط والتوجيه .

٦ ـ تعتبر وسائل الاعلام سـلاحا ذا حدين من حيث أن نوعية موادهـا وبرامجها لها دور فى ضبط سلوك الأفراد سلبا او ايجابا .

٧ ـ يعتبر رفاق السوء خطرا يهدد حياة الشباب الاجتماعية من جراء حرصهم على جذب غيرهم للوقوع فى شراك الانحرافات السلوكية .

٨ ـ ان انعدام التكامل والتنسـيق بين المؤسسات التربوية يجعل النشء والشـباب فى حيرة وصراع نتيجة للتناقضات والاختلافات فى عملية الضبط الاجتماعى .

الحــــواشى

(1) Roucek, Joseph S., Social Control, New York, 1956, p. 4.

(2) Davis, N., and Anderson, B. , Socil Contro! New York. p. 1983 , p. 319 .

3 — Erickson, E, and Others , Social Change , Conflict and Education, Ohio, 1972. p. 7.

(4) Cohen A. Deviance and Control, New Jersy, Prentice-Hall Inc. 1966, p. 37.

(٥) الخريجى ، عبد الله . الضبط الاجتماعى . ط ٢ . جـدة رامتـان للتوزيع . ١٩٨٢ ص ١٥

(6) Caldwell. M. and Foster, L., Analysis of , Social Problems penna., 1954. p. 4 .

(٧) النحلاوى ، عبد وآخرون ، علم الاجتماع الرياض ١٩٧٤ ، ص ٢٣٠

(8) Roucek, pp. 401 - 414.

(9(Merton, R and Nisbet, , R. A Contemporary Social Problems, 2 nd ed, N. Y., 1966, pp. 1 - 20.

(10) Roucek, pp. 3 - 4 .

(11) Ibid, pp. 4 — 6.

(12) Ibid, pp. 5 — 6 .

(13) Cohen S. and Scull A., Social Control and the State, Martin's Press, 1983, pp. 17 - 20.

(14) Wattins, K., Social Control, N. Y., 1975 p. 10.

(١٥) سليم ، سلوى على . الاسـلام والضـبط الاجتماعى القاهرة مكتبة . وهبـة . ١٩٨٥ ° ص ٢٨ ـ ٣٢

(١٦) الخريجى ص ٦٣ ـ ٦٤

(١٧) ابن خلدون ، عبد الرحمن . مقدمة ابن خلدون القاهرة . (بدون تاريخ) ص ٤١ ـ ٤٣

(١٨) الخشـاب ، احمد التفكير الاجتماعى دار النهضة العربية ١٩٨١ ص ٦٠٢ ـ ٦٠٣

(١٩) الخريجى ، ص ٥٣ ـ ٥٤

(20) Bernard, L. Social Control, N. Y., 1959. pp. 20 - 30.

(21) Gibbs, J., Social Control, London p. 15.

(22) Peters, C. Foundation of Educational Sociology, N. Y., 1930, pp. 370 - 378.

(23) Lole, W., and Cox R., Social Foundation of Education, N. Y., 1968, p. 293.

(٢٤) غيث ، عاطف ، المشـاكل الاجتماعية والسلوك والانحراف. الاسـكندرية ١٩٨١ . ص ١٩٩ ـ ٢٠٢

(٢٥) على ، سعيد اسماعيل ، أصول التربية الاسلامية القاهرة ·
١٩٧٦ · ص ١٩٢ ـ ١٩٣

(٢٦) مطر ، سيف الاسلام على · والتغير الاجتماعى · المنصورة
١٩٨٦ · ص ٧٩ ـ ٩٢

(٢٧) مطر ص ٤٨ ـ ٤٩

(٢٨) عفيفى ، محمد الهادى وآخرون · التربية ومشكلات المجتمع ·
القاهرة ١٩٧٢ · ص ٥٠

(29) Robbins, C The School as a Social Institution , N. Y., 1918, pp. 190 - 199.

(30) Payne, G. Readings in Educational Sociology, MY., 1934 , pp. 9 - 16.

(٣١) سرحـان ، منير المرسى ، فى اجتماعيات التربيـة ط٢ ،
القاهرة ١٩٧٨ ص ٢٤ ـ ٢٦

(٣٢) فينيكس ، فيليب · فلسفة التربية ترجمة محمد لبيب النجيحى
القاهرة ١٩٨٢ ص ٨٤٠

(33) Reitman, S, Eduation, Society and Change, Boston 1981, pp. 25 - 29.

(٣٤) عثمان ، سـيد احمد ، على النفس الاجتماعى التربوى ·
الجزء الأول · القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٦٢ ـ ٦٥

(٣٥) الشرباصى ، احمد · الدين وتنظيم الأسرة · القاهرة ١٩٦٥
ص ١٣ ـ ١٦

(٣٦) يوسف ، حسين محمد . أهداف الأسرة فى الاسلام الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٧٨ ص ٦٩ - ٧٠

(٣٧) شكرى ، علياء . الاتجاهات المعاصرة فى دراسة الأسرة . القاهرة ١٩٨١ ص ٢٤٨ - ٢٤٩

(٣٨) الكين ف وهاندل جيرالد . الطفل والمجتمع ترجمة محمد سمير حسانين ١٩٧٦ . ص ٢ - ٣

(٣٩) وافى ، على عبد الواحد ، عوامل التربية ، القاهرة ١٩٧٨ . ص ٨ - ٩

(٤٠) سلامة ، أحمد عبد العزيز و عبد الغفار ، عبد السلام . علم النفس الاجتماعى . القاهرة ١٩٧٤ ص ١٠٢ - ١٠٣

(٤١) الخشاب ، سامية . النظرية الاجتماعية ودراسة الأسرة ، القاهرة . ١٩٨٢ ، ص ١٥٢ - ١٥٣

(٤٢) عبد الله ، عبد الرحمن صالح ، تاريخ التعليم فى مكة المكرمة . جدة دار الشروق . ١٩٨٢ ، ص ٣٦ - ٣٧

(٤٣) سليمان ، عرفات عبد العزيز . ديناميكية التربية فى المجتمعات القاهرة . الانجلو ، ١٩٧٩ ص ١١٢ - ١١٣

(٤٤) قادرى ، عبد الله بن أحمد . دور المسجد فى التربية جدة ، ١٩٨٧ ص ١٣٢ - ١٣٧

(٤٥) النجيحى ، ص ٤٦

(٤٦) الأشول ، عادل عز الدين . علم النفس الاجتماعى ، الانجلو ١٩٧٩ ص ٣٣٣ - ٣٣٥

(47) Ballantine, J., H., Schools and Society, Calif. Mayfield Pub. 1989, pp. 131 - 135.

(٤٨) عبد الله ، مصطفى عبد القادر وآخرون ، مهنة التعليم الجزء الثانى . القاهرة ١٩٨٦ ص ٤٢ ـ ٤٦

(٤٩) رضـوان ، أبو الفتوح وآخرون ، المدرس فى المدرسـة والمجتمع . القاهرة . الأنجلو ١٩٧٣ ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥

(٥٠) طلعت ، شاهيناز . وسـائل الاعلام والتنمية الاجتماعيـة القاهرة ، الانجلو ١٩٨٠ ص ٧٣ ـ ٧٤

(٥١) سليمان ، عرفات عبد العزيز ص ١٠٧ ـ ١٠٩

(٥٢) امام ، ابراهيم ، الاعلام الاذاعى والتليفزيون . القاهرة دار الفكر العربى ١٩٧٩ ص ١٢٥ ـ ١٢٧

(٥٣) سويفت ، د . ق . اجتماعات التربية ١٩٧٧ ص ٩٢ ـ ٩٥

(٥٤) البيحانى ، محمد بن سليم بن حسين ، اصلاح المجتمع ، عـدن ١٣٦٦ ص ٣٦٢

(٥٥) الجبار ، سيد ابراهيم ، التوجيه الفلسـفى والاجتماعى للتربية . القاهرة ١٩٧٨ ص ١٣٩

(٥٦) الجبار ، سيد ابراهيم ، التربية ومشكلات المجتمع . القاهرة ١٩٧٧ ص ٤٥ ـ ٤٦

(٥٧) عبد الله ، مصطفى عبد القادر وآخرون ١٩٨٦ ص ٥٩

اولا : المصـادر والمراجع العربيـة :

١ ـ القرآن الكريم ·

٢ ـ الخريجى ، عبد الله ، الضبط الاجتماعى ، الطبعة الثانية ، رامتـان للتوزيع ، ١٩٨٢ م ·

البيحانى ، محمد بن سليم بن حسين ، اصلاح المجتمع ، عدن ، ١٣٦٦ هـ ·

٣ ـ الخشـاب ، احمد ، التفكير الاجتماعى ، بـيروت ، دار النهضة العربية ، ١٩٨١ م ·

٤ ـ الأشول ، عادل عز الدين ، علم النفس الاجتماعى ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٩ م ·

٥ ـ النجيحى ، محمد لبيب ، التربية اصولها ونظرياتها العلمية ، الطبعة الخامسة ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٤ م ،

٦ ـ النحلاوى ، عبد الرحمن وآخرون ، علم الاجتماع ، الرياض ، الرئاسة العامة للكليات والمعاهد الفنية ، ١٩٧٤ م ·

٧ ـ الكين فريد ريك وهاندل جيرالد ، الطفل والمجتمع ، ترجمة محمد سمير حسانين ، الطبعة الأولى ، طنطا ، مؤسسة سعيد للطباعة بطنطـا ، ١٩٧٦ م ·

٨ ـ الخشـاب ، سامية ، النظرية الاجتماعية ودراسة الأسرة ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٢ م ·

٩ ـ الجيـار ، سـيد ابراهيم ، التربيـة ومشـكلات المجتمع ، القاهرة ، مكتبة غريب ١٩٧٧ م ·

١٠ ـ الجيار ، سيد ابراهيم ، التوجيه الفلسفى والاجتماعى للتربية ، القاهرة ، مكتبة غريب ، ١٩٧٨ م ٠

١١ ـ الميدانى ، عبد الرحمن حسن حبنكة ، الأخلاق الاسلامية وأسسها ، الجزء الثانى دمشق ، دار القلم ، ١٩٧٩ م ٠

١٢ ـ الشرباصى ، احمد ، الدين وتنظيم الأسرة ، القاهرة ، دار مطابع الشعب ، ١٩٦٥ م ٠

ابن خلدون ، عبد الرحمن ، مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرى ، بدون تاريخ ٠

١٤ ـ امام ، ابراهيم ، الاعلام الاذاعى والتليفزيون ، القاهرة ، دار الفكر العربى ١٩٧٩ م ٠

١٥ ـ رضوان ، أبو الفتوح وآخرون ، المدرس فى المدرسة والمجتمع ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٣ م ،

١٦ ـ سليم ، سلوى على ، الاسلام والضبط الاجتماعى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ١٩٨٥ م ٠

١٧ ـ سلامة ، احمد عبد العزيز وعبد الغفار عبد السلام ، علم النفس الاجتماعى القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٤ م ٠

١٨ ـ سليمان ، عرفات عبد العزيز ، ديناميكية التربية فى المجتمعات ، القاهرة مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٩ م ٠

١٩ ـ سوسفت ، د ٠ ق ، اجتماعيات التربية ، ترجمة محمد سمير حسانين ، الطبعة الثانية ، طنطا ، مؤسسة سعيد للطباعة ، ١٩٧٧ م ٠

٢٠ ـ سرحان ، منير المرسى ، فى اجتماعيات التربية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٨ م ٠

٢١ ـ شكرى ، علياء ، الاتجاهات المعاصرة فى دراسة الأمية ، القاهرة ، مطابع سجل العرب ، ١٩٨١ م .

٢٢ ـ « صحيح البخارى ومسلم » .

٢٣ ـ طلعت ، شاهيناز ، وسائل الاعلام والتنمية الاجتماعية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية .

٢٤ ـ على ، سعيد اسماعيل ، أصول التربية الاسلامية ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٦ م .

٢٥ ـ عبد الله ، مصطفى عبد القادر وآخرون ، مهنة التعليم ، الجزء الثانى القاهرة ، مطابع مجموعة مؤسسات الهلال ، ١٩٨٦ م .

٢٦ ـ عثمان ، سيد أحمد ، علم النفس الاجتماعى التربوى ، الجزء الأول ، القاهرة مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٥ م .

٢٧ ـ عبد الله ، عبد الرحمن صالح ، تاريخ التعليم فى مكة المكرمة ، الطبعة الأولى ، جدة ، دار الشروق ، ١٩٨٢ م .

٢٨ ـ عفيفى ، محمد الهادى وآخرون ، التربية ومشكلات المجتمع ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٧٢ م .

٢٩ ـ غيث ، محمد عاطف ، المشاكل الاجتماعية والسلوك والانحراف ، الاسكندرية دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨١ م .

٣٠ ـ فينيكس فيليب ، هـ ، فلسفة التربية ، ترجمة محمد لبيب النجيحى ، القاهرة وار النهضة المصرية ، ١٩٨٢ م .

٣١ ـ قادرى ، عبد الله بن احمد ، دور المسجد فى التربية ، جدة ، دار المجتمع للنشر والتوزيع ، ١٩٨٧ م .

٣٢ ـ مطر ، سيف الاسـلام على ، التغير الاجتماعى ، الطبعة الأولى ، المنصورة ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ م .

٣٣ ـ وافى ، على عبد الواحد ، عوامل التربية ، القاهرة ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، ١٩٧٨ م .

٣٤ ـ وافى ، على عبد الواحد ، علم الاجتماع ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، ١٩٧٩ م .

٣٥ ـ يوسف ، حسين محمد ، أهداف الأسرة فى الاسـلام، الطبعة الثانية ، القاهرة دار الاعتصام ، ١٩٧٨ م .

ثانيا : المراجـع الأجنبيـة :

36 — Bernard. L. L, Social control, New York, Macmilan company, 1959.

37 — Ballantine, Jeanne H. Schools and Soeiety, second Edition California, Mayfoeld publishing Company, 1989.

38 — Cole Willian . E. and Cox Roy 1, Social Foundation of Education, New York , American Book Company, 1968.

39 — Caldwell Morris G., and Foster Laurlnce, Analysis of social problems, Pennsylvania, the sitackpole company, 1954.

40 — Cohen, Albert, K, Deviance and Control, New Jersey, Prentice - Hall, Inc , 1966.

41 — Cohln Stanlly and Scull Andrew, Social Control and the State New York, Martin's press, 1983.

42 — Davis, Nanette, J.and Anderson , B, Social Control New York, Srvigten Pub. company, 1983.

43 — Erickson, Edsel, L. and others, Social Change, Conflict and E ducation ohio, Charles L, Nerril publishing, 1972.

44 — Gibbs Jack. P, Social Control, London, Sage publications

45 — Merton, Robert, K, and Nisbet Robert, A, Contemporary Social problems second edition, Now York, hor Court Brace and world inc, 1966.

46 — Peters, Charles Clinton, Foundation of Educational sociology, New York the Macmillan company, 1930.

47 — Payne, Georgl. L, Reading inEducational Sociology, New York Prentice - Hall inc, 1934.

48 — Reitman, Sandford, W, Education society and change, Boston, Allyn and Bacon, inc, 1981.

49 — Roucek, Josef s., Social Control, New York, D. Van nostrand companyinc, 1956.

50 — Robbins, Charles. L, The school as a social instution New York Allyn and Bacon inc, 1918.

51 — Wattins, Ken, C, Social Control New York, university of Leeds press, Longmen Group limited, 1975.

Bibliography

James A. Brundage, Medieval Canon Low and the Crusader. The Univ. of Wisconsin Press, Madison, 1969.

R. Grousset, Histoire des croisades et du royaume franc de Jerusalem, 3 vols. Paris, 1934 - 6.
L'Empire du levant, Paris, 1946.

Usamah ibn Munqidh, Memoirs of an Arab - Syrian Gentleman, or An Arab Knight in the Crusades, Memoirs of Usamah ibn Munqidh (Kitab Al - I'tibar). Trans. from the Unique Manuscript by Philip Hitti, Khayats, Beirut, 1964.

Joshua Prawer, the world of the Crusaders, Quadrangle Books, New York, 1972.
ترجمة الى العربية د. قاسم عبده قاسم ود. محمد خليفة حسن أحمد. القاهـــــرة
نشر دار المعارف ١٩٨١ .
The Latin Kingdom of Jerusalem, European Colonialism in the Middle Ages, Weidenfield and Nicolson, London, 1972.

Steven Runciman, A History of the Crusades, (3 vols) cambridge 1951.
ترجمة الى العربية د. السيد الباز العريني دار الثقافة بيروت ٦٧ — ١٩٦٨
والطبعة الثانية ١٩٨٠ .

R. C. Smail, Crusading warfare (1097 - 1193), cambridge University Press, 1967.

W. B Stephenson, The Crusaders in the East, Cambridge, 1907.

Crusades. Many sources have spoken frankly of the intellectual poverty of the movement as evident from the fact that the Latin Kingdom of Jerusalem suffered from a "total absence of an intellectual elite."[1] The cultural level of the Kingdom explains why the Frankish colonies "never became a cultural exchange centre."[2] According to Runciman, "it was the absence of these centres that made the cultural contribution of the Crusades to Western Europe so disappointingly small."[3] Along with these sources, the Memoirs have indicated to us that not much of intellectual contribution should be expected from the encounter that took place between the Muslims and the Crusaders who were of a lower level of culture and thus constituted the receiving party in that encounter. The Frankish society described by Usāmah was a society of soldiers and merchants, and not much of intellectual interests were to be expected from a society with such a structure.

---

[1]Joshua Prawer, The Latin Kingdom of Jerusalem, European Colonialism in the Middle Ages, Weidenfield and Nicolson, London, 1972, p. 532.

[2]Ibid., p. 529.

[3]Steven Runciman, A History of the Crusades, Vol. III: The Kingdom of Acre and the Latter Crusades, Harper and Row, New York, p. 492.

of Arabic literature. They open before our eyes a wide and new vista into medieval times and constitute an invaluable contribution to our knowledge of Arabic culture, in itself as well as in its relation to Western thought and practice."[1]

Besides this literary aspect of the Memoirs, the work's value is deepened by the psychological insights of its author. As a man of letter and a psychologist, Usāmah was highly interested in the individual and his mental structure. From the study of individual characters, he proceeded to judge the whole movement of the Crusades, its development and future. Thus, with Usāmah in his Memoirs, literature, history and psychology united together to provide us with a satisfactory explanation for man's motives and actions. The work is a study of the existential crisis of the Crusader as seen in particular situations. The irrationality and absurdity which are characteristic of the Crusader's personality were explained by Usāmah not as the creation of the individual Crusader, but rather as the work of these particular situations in which he was involved only because of reasons beyond his control, a theme which prevails in most modern works of literature concerning the existential situation of man.

In addition to this analytical study of the Crusader's personality and the historical judgement of the whole phenomenon of the Crusades movement, the Memoirs provide us with a critical judgement on the intellectual heritage of the period of the

---

[1]Memoirs, p. 3.

mostly from Usāmah's narration of instances of encounters between Muslim individuals and Franks. However, both of them ignored Uṣāmah's reservation that this group was very small and constituted an exception among the majority of the Franks who kept their own manners and ways of life, and never assimilated with the native population.

Conclusion

As a conclusion to Usāmah's description and analysis of the character of the Crusader, it is essential to indicate that among all the works concerned with the Crusades in general, Usāmah's Memoirs enjoy a unique place as a fine piece of Arabic literature. The work derives its uniqueness from the fact that it undertakes the study of a historical movement by means of literature. The narration of historical events made them more intelligible and interesting to us, especially if we consider how monotonous are most of the information which we obtain from most of the professional histories of the Crusades whether written by Muslim or Western writers. The historical events as told by Usāmah were given to us in the form of stories which spoke of social and cultural happenings more than what a professional work of history could have provided us. This characteristic made the Memoirs the most quoted source on the Crusades despite the fact that it is not a historical document in the most strict sense. Speaking of its value, Hitti, in his introduction to the Memoirs, has the following to say: "The Memoirs of Usāmah are a unique piece

calling them by the title "brother."[1] Other sources speak of Franks who lived in oriental Islamic buildings, decorated according to Islamic architectural style and furnished according to Arab ways.[2] Others had glass in their windows, mosaics on their floors, fountains in the courtyards of their houses, which were planned on the Syrian model. They had dancing girls at their entertainments; professional mourners at their funerals; took baths; used soap; ate sugar."[3]

Usāmah, however, considered this group among the Franks as constituting "the exception and cannot be treated as a rule."[4] Their norm must not be taken as a general pattern of behavior among the Franks. This dictum of Usāmah is of a great value for determining the question of the Franko-Syrian nation which was claimed by some scholars of the Crusades, as being established on Syrian soil. Rene Grousset and L. Madelin regarded the orientalization of Frankish manners and the instances of friendly relations between Franks and Muslim individuals as an indication of the creation of a united nation composed of Franks and Syrians.[5] The two scholars built their theory on evidence taken

---

[1]Memoirs, p. 161.

[2]Joshua Prawer, The World of the Crusaders, Quadrangle Books New York, 1972, p. 84.

[3]Smail, loc. cit., p. 43.

[4]Memoirs, p. 169.

[5]See R. Grousset, Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem, Paris, 1934-6, and his L'Empire du Levant, Paris, 1946. See also L. Madelin, L'Expansion francaise; de la Syrie au Rhin, Paris, 1918.

rudeness was when he saw one of the Franks come to al-Amir Mu'in-al-Din in the Dome of the Rock, and ask the amir "Dost thou want to see God as a child?"[1] And when the amir said yes, the Frank, Usāmah related, "walked ahead of us until he showed us the picture of Mary with Christ (may peace be upon him!) as an infant in her lap. He then said, "This is God as a child." But Allah is exalted far above what the infidels say about him."[2]

With reference to the customs and habits of the "old category" of the Franks, one of Usāmah's men whom he dispatched to Antioch on business was invited to visit a Frankish Knight "who had been by that time stricken off the register and exempted from service, and possessed in Antioch an estate on the income of which he lived."[3] This Knight, Usāmah's man told, "presented an excellent table, with food extraordinary clean and delicious. Seeing me abstaining from food, he said, 'Eat, be of good cheer! I never eat Frankish dishes, but I have Egyptian women cooks and never eat except their cooking. Besides, pork never enters my home.' I ate, but guardedly, and after that we departed."[4]

Besides food habits, those early Franks adopted other Islamic customs and values. Some of them dressed in Arab clothes. Others saluted their Muslim friends using Islamic greetings and

---

[1]Memoirs, p. 164.

[2]Ibid., p. 164.

[3]Ibid., p. 169.

[4]Ibid., pp. 169-170.

Aqṣa Mosque, beside which stood a small mosque which the Franks had converted into a church. When I used to enter the Aqṣa Mosque, which was occupied by the Templars who were my friends, they would evacuate the little adjoining mosque so that I might pray in it. One day I entered this mosque, repeated the first formula "Allah is great," and stood up in the act of praying, upon which one of the Franks rushed on me, got hold of me and turned my face eastward saying, "This is the way thou shouldst pray!" A group of Templars hastened to him, seized him and repelled from me. I resumed my prayer. The same man, while the others were otherwise busy, rushed once more on me and turned my face eastward, saying, "This is the way thou shouldst pray!" The Templars again came in to him and expelled him. They apologized to me, saying, "This is a stranger who has only recently arrived from the land of the Franks and he has never before seen anyone praying except eastward." Thereupon I said to myself, "I have had enough prayer." So I went out and have ever been surprised at the conduct of this devil of a man, at the change in the color of his face, his trembling and his sentiment at the sight of one praying towards the qiblah.[1]

Another event which was interpreted by Usāmah as an act of

---

[1]<u>Memoirs</u>, pp. 163-164.

motive, while his relation to women was a question of social and cultural mores.

The Character of the Newly Arrived Franks

It was mentioned before that Usāmah had classified the Franks into two categories: the old Franks who came with the early expeditions and the newcomers who followed later. Considered within the context of Usāmah's analysis of the Frankish character and in terms of the Franks' encounter with Muslim individuals and with the Muslim society at large, this classification gains a significant value. It provides us with two patterns of behavior in the Frankish milieu. Those among the Franks who "have become acclimatized and have associated long with the Moslems"[1] are described by Usāmah as "much better than the recent comers from the Frankish lands."[2] On the other hand, the newcomers were rough in their character and ruder in their behavior. According to Usāmah, "everyone who is a fresh emigrant from the Frankish lands is ruder in character than those who have become acclimatized and have held long association with the Moslems."[3] As an example of the roughness and rudeness of the second group, Usāmah related the following story:

> Whenever I visited Jerusalem I always entered the

---

[1]Memoirs, p. 169.

[2]Ibid., p. 169.

[3]Ibid., p. 163.

her and made her enter the bath. She also lay on her back. The Knight repeated, "Do what thou hast done to me." So I shaved all that hair while her husband was sitting looking at me. At last he thanked me and handed me the pay for my service."[1]

In reporting most of these stories, Usāmah failed to regard their content as accepted normal behavior reflecting different patterns of values among the Franks. Misled by his own presuppositions, he judged them as representing lack of zeal and jealousy on the part of the Frankish male. He could not see these customs as the product of the Frankish understanding of the relation between the sexes which is completely different from his own Islamic understanding. Instead, he took it as constituting a contradiction in the mental structure of the Frankish male. What confused him in that case was how to reconcile the fact that the Frank was a strong fighter and a man of extraordinary courage and at the same time was absolutely lacking in matters of jealousy and zeal towards women. His psychological insight has convinced him that "courage is nothing but the product of zeal and of ambition to be above ill repute."[2] And if the Frank lacks this zeal and ambition, how could he be courageous at all? However, this question could be answered in the following manner. The Frank's courage and enthusiasm in matters related to war might have derived its source from religious zeal or any other strong

---

[1]Memoirs, pp. 165-166.

[2]Ibid., p. 166.

comments on the story by saying: "Such was for the Frank the entire expression of his disapproval and the limit of his jealousy."[1]

Among other accounts given by Usāmah about Frankish habits in relation to male-female relationships are ones which speak of women taking a bath with men in the same place and also of how Frankish men regarded the human body of males and females and how they allowed their wives to be seen even naked by strangers. The following story was told to Usāmah by a bath-keeper named Sālim, who had charge of the bath of Usāmah's father at one time.

"I once opened a bath in al-Ma'arrah in order to earn my living. To this bath there came a Frankish Knight. The Franks disapprove of girding a cover around one's waist while in the bath. So this Frank stretched out his arm and pulled off my cover from my waist and threw it away. He looked and saw that I had recently shaved off my pubes [pubic hair]. So he shouted, "Sālim!" As I drew near him he stretched his hand over my pubes and said, "Sālim, good! By the truth of my religion, do the same for me." Saying this he lay on his back and I found that in that place the hair was like his beard. So I shaved it off. Then he passed his hand over the place, and finding it smooth, he said "Sālim, by the truth of my religion, do the same to madame . . ." referring to his lady. He then said to a servant of his, "Tell madame to come here." Accordingly the servant went and brought

---

[1]Memoirs, p. 165.

woman, who refused to assimilate but with her kind as Usāmah tried to show.

What disturbed Usāmah most was the open and free sex relations among the Franks. He was shocked to the roots by the Franks' lack of zeal and jealousy in sex affairs. Of this he said: "The Franks are void of all zeal and jealousy. One of them may be walking along with his wife. He meets another man who takes the wife by the hand and steps aside to converse with her while the husband is standing on one side waiting for his wife to conclude the conversation. If she lingers too long for him, he leaves her alone with the conversant and goes away."[1] With reference to free sexual relations and the Frankish male's attitude towards them he told the following story which he heard himself about a Frank who used to sell wine to the merchants. "One day this Frank went home and found a man with his wife in the same bed. He asked him 'What could have made thee enter into my wife's room?' The man replied 'I was tired, so I went in to rest.' 'But how,' asked he, 'didst thou get into my bed?' The other replied, 'I found a bed that was spread, so I slept in it.' 'But,' said he, 'my wife was sleeping together with thee!' The other replied, 'Well, the bed is hers. How could I therefore have prevented her from using her own bed?' 'By the truth of my religion,' said the husband, 'if thou should do it again, thou and I would have a quarrel.'"[2] Usāmah, in his astonishment,

---

[1]Memoirs, p. 164.

[2]Ibid., pp. 164-165.

had been killed, she struck his killer, Badi al-Ṣulayḥi, one of the amirs of Egypt, with a wooden jar inflicting two wounds which left their mark on his face.[1] Other sources validate Usāmah's observation of the Frankish woman's courage. Steven Runciman states that "for all their airs of delicacy and langour, they [the Frankish women] were as courageous as their husbands and brothers. Many a noblewoman was called upon to lead the defense of her castle in the absence of her lord."[2]

The Frankish woman was also described by Usāmah as of strong conviction and zealous in her belief. One of the Frankish women who was taken captive in one of the raids married the lord of the castle of Ja'bar and bore him a child who became the governor of the castle after his father's death, his mother being the real power. This woman, Usāmah tells, "entered into conspiracy with a band of men and let herself down from the castle by a rope. The band took her to Sarūj (southwest of Edessa) which belonged at that time to the Franks. There she married a Frankish shoemaker, while her son was the lord of the castle at Ja'bar."[3] Thus she preferred life with a shoemaker of her race and religion to living with a Muslim prince. This is an example of courage, adventure, religious and racial zeal on the part of this Frankish

---

[1] Memoirs, p. 158.

[2] Steven Runciman, A History of the Crusades, Vol. II: The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East, 1100-1187, Harper and Row, New York, 1965, p. 317.

[3] Memoirs, p. 160.

the Frank told him in a sensible way which Usāmah did not notice, "disobey her not."[1]

In this incident, Usāmah judged the whole story from his own point of view just neglecting the fact that what might have looked like a lack of sense for him was very sensible for the Frankish Knight who made his request, as it seems, as an offer of friendship and an attempt to strengthen ties with Usāmah. A visit by Usāmah's son to the land of the Franks did not constitute any oddity on the part of the Frankish Knight. Usāmah failed to rationalize the Frank's request and missed the point behind it.

On the Status of the Frankish Woman and the Relation between the Sexes

In his encounter with Frankish men and women on the social level, Usāmah was somehow pleased with the strong character which the Frankish woman enjoyed, although he was not satisfied by the latitude and freedom allowed to her and he put the blame on the Frankish male for his shortcomings in this regard. He noticed her social openness in sharing in festivities, celebrations and social functions. He spoke of her courage and strong will, especially in the cases in which she had to fight against the Muslims. One of Usāmah's stories tells how a Frankish woman inflicted a wound on a Muslim with her jar in one of the Muslim raids against the Crusaders near to 'Asqalān. After her husband

[1]*Memoirs*, p. 161.

die and get relief."[1]

In these legal and medical cases Usāmah noticed that many of them were handled by non-professionals. Thus legal cases were judged by the Knights and medical ones were treated by priests. In both a spirit of brutality prevailed due to a lack of scientific knowledge which was readily noticed by Usāmah. Some of their popular medications were successful and Usāmah applied them, but generally he was not impressed by their knowledge.[2]

This irrationality is even applied by Usāmah to the daily affairs of the Franks. He accused them of a general lack of sense. An example is given of one Frankish Knight, a friend of Usāmah, who asked Usāmah to send his son with him to Europe to learn wisdom and chivalry. Usāmah was astonished at the request and regarded it as a lack of sense on the part of the Frankish Knight. He commented on this by saying to himself that if his son were to be taken captive, "his captivity could not bring him a worse misfortune than carrying him into the lands of the Franks."[3] Trying to be sensible himself and avoid emberrassing the Frankish Knight, he fabricated an excuse by telling the Knight that the son's grandmother was very fond of him and she could not bear his absence. The Knight asked Usāmah if his mother was still alive and when Usāmah answered in the positive,

---

[1]Memoirs, p. 167.

[2]Ibid., p. 163.

[3]Ibid., p. 161.

leg with the ax and chop it off at one blow. Accordingly he struck it -- while I was looking on -- one blow, but the leg was not severed. He dealt another blow, upon which the marrow of the leg flowed out and the patient died on the spot. He then examined the woman and said, "This is a woman in whose head there is a devil which has possessed her. Shave off her hair." Accordingly they shaved it off and the woman began to eat their ordinary diet -- garlic and mustard. Her imbecility took a turn for the worse. The physician then said, "The devil has penetrated through her head." He therefore took a razor, made a deep cruciform incision on it, peeled off the skin at the middle of the incision until the bone of the skull was exposed and rubbed it with salt. The woman also expired instantly." The Arab physician completed his story: Thereupon I asked them whether my services were needed any longer, and when they replied in the negative I returned home, having learned of their medicine what I knew not before.[1]

Usāmah also told of medical cases where death was considered the best medicine for the patient. A priest once was asked to see a patient. To handle the case he softened two pieces of wax and he stuck one in each nostril of the patient who died on the spot. When the priest was told about his death, he answered, "he was suffering great pain, so I closed up his nose that he might

---

[1]*Memoirs*, p. 162.

Their judgements, however, could not be altered even by the King himself.[1]

In some cases, irrationality was explained by Usāmah as a product of ignorance and lack of intellectual and scientific knowledge. He gave examples from the medical practices of the Franks which leave us with the impression that the Frank as a physician was uneducated and brutal in his medications, and that his medical tools and remedies were elementary and primitive. In one of the medical cases which Usāmah knew about, he told the story of an Arab Christian physician who was summoned to treat some sick persons among the people of the lord of Munayṭirah. The physician told Usāmah the following story:

> They brought before me a Knight in whose leg an abcess had grown; and a woman afflicted with imbecility. To the Knight I applied a small poultice until the abcess opened and became well; and the woman I put on diet and made her humor wet. Then a Frankish physician came to them and said; "This man knows nothing about treating them." He then said to the Knight, "Which wouldst thou prefer, living with one leg or dying with two?" The latter replied "Living with one leg." The physician said, "Bring me a strong Knight and a sharp ax." A Knight came with the ax. And I was standing by. Then the physician laid the leg of the patient on a block of wood and bade the Knight strike his

---

[1]*Memoirs*, pp. 93-94.

shout and rush their horses until they would get near us and then, finding us unshaken from our position, would turn back. We continued doing this until my uncle returned after the defeat of the Franks who had come from Afāmiyah.[1]

Commenting on this, Usāmah concluded that "Thus terrorizing the Franks and playing on their imagination was at that time more advantageous than fighting them, for we were few in number while they were a numerous detachment."[2] This lack of rational thinking in matters of warfare might explain the shortcomings of the Franks in matters of warfare intelligence and in spying and reconnaisance activities. Among the numerous cases which Usāmah reported of Muslim tactics in this regard, not a single case was attributed to the Franks.

Irrationality was a main feature of the Crusader's personality. It covered almost all aspects of his life. Other than in fighting situations, Usāmah reported legal cases and medical situations where this lack of rationality prevailed. Usāmah was not impressed at all by the duel system or the ordeal by water.[3] He regarded them as reflecting the poverty of the legal system of the Franks, their brutality and primitive characteristics. He also noticed that legal decisions were left in the hands of the knights who in his view were not professionally equipped for the job.

---

[1]*Memoirs*, p. 181.

[2]*Ibid.*, pp. 181-182.

[3]*Ibid.*, pp. 167-168.

sanctify him, for he sees them as animals possessing the virtues of courage and fighting, but nothing else; just as animals have only the virtues of strength and carrying loads. I shall now give some instances of their doings and their curious mentality.[1]

Usāmah's general judgement of the Frank was that he is a mysterious person whose ways of thinking are curious and whose actions are irrational. Due to this lack of rational thinking, Usāmah maintained that one could play very easily upon the imagination of the Frank. In fighting situations, the Frank is a good fighter but not an intelligent one. There were cases in warfare which did not require much thinking in order to know what was going on in a certain battle and then act accordingly. Usāmah himself was involved in some of the mental tricks which he played on the Franks. One of the examples given by him is the following accident which happened to the camp of Usāmah which was caught between two Frankish cavalries of Kafartab and Afāmiyah. His uncle charged him with the defense against the first while he, the uncle, led the army against the second Frankish army. Usāmah reported the story as follows:

I took my post at the head of ten horsemen hidden among some olive trees. Of these I made three or four come out from time to time, to create an illusion in the minds of the Franks, and then return behind the olive trees. The Franks, imagining that we were numerous, would assemble,

---

[1]Memoirs, p. 161.

was psychologically rooted and could not be explained except through psychological devices. That is why he stated his reservation by implying that overcautiousness does not mean cowardice on the part of the Crusader. Unfortunately, his analysis had to stop at that stage.

The General Character of the Crusader: Remarks on His Customs and General Behavior

The general impression which Usāmah expressed in his Memoirs about the Crusader's personality is his barbaric character and primitive nature. This is a very strong characterization of the Crusader's personality especially if it is seen from the Western point of view. However, Usāmah based his general impression upon his encounters and life experiences with the Frankish armies and communities including the aristocrats among them. It is noticeable that Usāmah made a distinction between the old Franks and the newcomers, whose manners he recognized as essentially different. His description might apply more to this group who were not familiar with the ways of the Muslims and behaved rather stubbornly and stupidly in his eyes. Generally, he was puzzled by the manners of the Franks and what he called their "curious mentality." In his piety, he attributed the whole thing to the power and mystery of God's works. He said in this regard:

> Mysterious are the works of the Creator, the author of all things! When one comes to recount cases regarding the Franks, he cannot but glorify Allah (exalted is he) and

the Crusades, transformed as it were from a psychological crisis to a widespread doctrine and an overarching plan for the fighting armies.

From Usāmah's analysis, certain tactical features of this overcautiousness could be deduced.

1) Adoption of the concept of limited warfare, and fighting for limited objectives.
2) Resort to defensive tactics by refraining from taking any offensive actions or even to try to provoke any.
3) Retreat and refusal to join any battles where good results are in doubt.
4) Seeking victories by means other than fighting which might involve defeat.
5) Exercise of extreme caution in deciding whether to enter a battle or even to complete one which has already started.
6) Battles are to be handled on an individual basis. An ad hoc policy was applied to fit each battle and common sense was a tactical device applied to known conditions.

In concluding this part, it is in the light of these above mentioned circumstances that Usāmah's term "overcautiousness" is to be understood. And although Usāmah was aware of the dualistic job of the Crusader,[1] he apparently had no knowledge of the legalistic obligations and their consequences which were imposed on the fighting Crusader. Yet, Usāmah knew that the whole matter

---

[1] Memoirs, p. 98.

or by "donations of money" for the Crusade army or by "participating in a Crusade expedition" to other places.[1]

In this manner and through the institutionalization of the Crusades, the inner spirit of the individual Crusader was torn between his hopes to fulfill the visit to Jerusalem and his fears that this objective might not be achieved and in the latter case he would have to face the religious and civil penalties waiting for him. The status of a martyr was not enough to discharge his vow unless proven. Otherwise his family had to take responsibility for it. Adding to this mental and spiritual frustration of the Crusader, his inherent military weakness which the early victories helped to hide began to show up. The crusading pilgrim who took the vow was not a professional fighter. He did not have enough military training and was nearly devoid of discipline in warfare. Besides knights and mercenaries, these simple pilgrims constituted a third source of recruitment for the crusading armies and the cheapest one in terms of finance and privileges.[2] They outnumbered the other two sources and their being inexperienced in fighting had its effect on the performance of the whole army. They were the ones who imposed that spirit of overcautiousness on the crusading army as a whole, precisely because of the foregoing psychological and military reasons. Overcautiousness soon represented the whole philosophy of war for

---

[1]Brundage, pp. 132-133.

[2]Smail, loc. cit., p. 88.

most of them to discharge the vow to visit the Holy Sepulchre. Even those who were not with the armies which conquered Jerusalem felt obliged to travel there and fulfill the pilgrimage rite. The situation was completely different with the later expeditions, after the Muslims were able to absorb the first shocks of defeat and organized their armies for defense and later for attack. Even then, in spite of the unbearable frustration of defeat, the survivors of battles still had to continue their journey to Jerusalem to discharge their vows. The battles of 1101 and 1108 are good examples among many. Thus, the visit to Jerusalem was an integral part of the Crusader's objective. It was for him the first objective and the war was his means to it. It provided him with the security and the joy of a safe return to his home country without fear of any legal or civil penalties taken against him, once he took back with him palms, the symbol of the returned pilgrim; or starting from 1199 he had to produce a letter from the King of Jerusalem, or the Patriarch; a rule which was laid down by Innocent III.[1]

Adequate proof of the Crusader's death while he was fulfilling his vow was essential, otherwise his heirs "were forced to redeem his vow."[2] Methods were developed to discharge the vows of those who either died or were not able to fulfill their vows. Among these methods was release by "substitution," the "commutation of the obligation" into other forms of work or religious observance

---

[1] Brundage, p. 125.

[2] Ibid., p. 126.

thus made public this change in the status of the one who took the vow, "which was in the form of a promise to God to perform two acts: to journey to and visit the Holy Sepulchre in Jerusalem, and to do so in the ranks of a general expedition to the Holy Land."[1] The privileges bestowed upon the Crusader were remarkable and very encouraging, but the set of obligations which resulted were of serious and crucial consequences. They played strongly on the Crusader's nerves and no doubt limited his movements and weakened his fighting ability, thus laying the foundations for the psychological complex which hovered over the Crusader and controlled his thought and bothered his soul wherever he went.

Basic to the whole system of vows was "to carry out the action therein promised." A failure to do so had consequent serious judicial results. The vow could be discharged, but in case this was not achieved, the imposition of legal penalties was a resulting consequence. The penalties were essentially of a religious nature which imposed prevention of practicing all religious rites. The violator was also subject to civil penalties. According to Brundage, the violator of the vow "lost thereby his civil status and his legal personality; accordingly, he might risk death for his offense."[2]

The early victories of the Crusaders made it possible for

---

[1]Brundage, p. 116.

[2]Ibid., p. 122.

performance of the Frankish armies.

But before we do so, an important factor in the development of that psychological complex must be mentioned, and this is the judicial status of the Crusader. To begin with, the fighter in the Crusades was a fighter in a holy war. This fact has modified and influenced the canonistic concept of the Crusader. He was looked at as a class by himself among military ranks and much more privileged than the general fighter in a general army. Usāmah was aware of this fact and he showed frequently the remarkable place which the Crusading fighter enjoyed. James A. Brundage in his Medieval Canon Law and the Crusader, explains how this came about by stating that the church made use of the two established institutions: the pilgrimage and the holy war. The Crusader was a representative of the two enterprises. As a pilgrim, he was bound by a vow to make a journey to Jerusalem and as a soldier in a holy war he was bound to fight for its objectives and receive the spiritual reward of the remission of the punishment of his sinful past. Thus, from a juridical point of view, the Crusader was first a pilgrim who has pledged to fight in a holy war in the course of achieving his pilgrimage goal.[1] This canonistic status resulted from the act of making a Crusade vow which was followed by the ceremony of taking the cross "which was an outward and visible sign of the new juridical status"[2] and

---

[1]James A. Brundage, Medieval Canon Law and the Crusader, The University of Wisconsin Press, Madison, 1969, p. 30.

[2]Ibid., p. 116.

had gone ahead of us in flight. The Franks kept their post on top of the hill until the passage of our comrades had ceased. They then marched towards us and we immediately retreated before them fighting the while. They made no effort to follow us; but any one of us who stopped his horse they slew, and any one whose horse fell they took as prisoner. Finally the Franks turned back. Thus, Allah (worthy of admiration is he!) had decreed our safety through their overcautiousness. Had we been as numerous as they were and had won the victory over them as they had won over us, we would have exterminated them."[1]

In this given example, Usāmah mentions the fear of the Franks of an ambush or a stratagem of war, but there was more to it than this fear of a stratagem which might have influenced them at the beginning of the battle but surely not as the action proceeded. Thus the encounter ended without any attempt on the part of the Franks to attack, when it was completely in their hands to do so. Usāmah here grasped the phenomenon of "over-cautiousness," but did not discover the roots of it, despite his knowledge that it is psychologically inherent in the Frankish spirit.

To explain this rather strange phenomenon, one has to search into the structure of the crusading armies and the motives which pushed its men to enter into a conflict they were not prepared or even fit for, and the psychological impact of this upon the military

[1] Memoirs, pp. 41-42.

"overcautiousness" indicates the hidden psychological motive. But unfortunately Usāmah did not provide enough interpretation for that leaving us to our own judgements and conclusions. Historically, "overcautiousness" was practiced by the Franks and Usāmah reported numerous situations in battles and small encounters when the Frankish fighter or the army at large had to retreat and abandon fighting or at least was satisfied by capturing or killing isolated individuals who went astray from the Muslim army. In most of these cases, the number of the Franks was larger than the Muslim number and an easy victory could have been gained by the Franks over the Muslims. An example from Usāmah could illustrate this situation rather clearly. In a battle near the city of 'Asqalān, Usāmah reported, saying: "A horseman from our men came to me galloping and said 'The Franks are here!' So I hastened towards them as the vanguard of the Franks had come into contact with them. The Franks . . . who of all men are the most cautious in warfare, climbed to the top of a small hill where they made their stand, and we climbed to the top of another hill, opposite to them. Between the two hills stretched an open place in which our isolated comrades and those leading the extra horses were passing right beneath the Franks, without having a horseman descend on them for fear of some ambush or stratagem of war, although if they had descended they would have succeeded in capturing them to the last man. Thus we stood facing them on that hill in spite of the inferior number of our force and the fact that the main part of our army

This is the characteristic mark of Usāmah's writings and for that he uses a language which is overloaded with psychological meanings and implications. He was very selective in choosing the terminologies which are to the point and which diagnosed perfectly the case at hand. Like a psychologist, he usually started with a description of the case which is fair and exact and then gave his analysis of the situation depending on the scientific knowledge known to him and on his vast personal experience and wisdom. He was always successful in cultivating the feeling which has always been the particular mark of the born historian, as of the analyst. He lived the life of his personalities and succeeded in translating their motives and feelings into words. And as a psychologist, he was able to stress the individuality and the unique quality of personal experience which is important for the historian as well. Gathering his conclusions from a keen observation of individuals, he then generalized it systematically as an indispensable way to understand and communicate. Thus, his explanation of motives runs from the single human being to others comparable to him. In that, he was able to bridge the gap between the individual person, whether Frank or Muslim, and his community at large.

It is in this light that the Crusader's "overcautiousness" is to be explained. And from a linguistic point of view, if Usāmah meant general cautiousness, he could have used the Arabic linguistic construction which fit that description. The emphasis and the strong stress expressed in the use of the special word

Cautiousness as an element in warfare is of utmost importance and we could easily witness it in the fighting armies of all nations. Even Muslim armies of the Crusade period had exercised some cautiousness in their warfare, but it was not for military difficulties which they faced. It was rather a necessary device adopted in order to secure safety and avoid the errors which might result from a hasty decision.

To understand the inner meaning of this term, one has to penetrate into the personal character of Usāmah and into his style of writing and the approach through which he gave his vivid analysis of human actions in particular situations. It is also necessary to watch the language and stresses which Usāmah used and emphasize their implications whatever they are. A deep look into his Memoirs and the stories he told will indicate Usāmah's keen observation, and his rare insight into human nature. He always tends to analyze the souls of his heroes and the personalities he discussed in his book. Whether Franks or Muslims, he speaks of their hopes and fears, their motives in war and in peace, their patterns of behavior whenever they are faced with a new challenge. He is always aware of the different natures of human beings and how their actions vary from one to the other and also how certain situations could produce contradictory and conflicting reactions. This not only applies to his study of human behavior, but also is extended to cover animal's behavior as he came to encounter it in his hunting experiences or in horseridings and in other situations where animals were involved.

admiration for the extraordinary courage which the Crusader enjoyed. In fact, he regarded courage and fighting as the only two virtues which the Franks, as persons, possessed. Otherwise, they had nothing else, and in his own words "just as animals have only the virtues of strength and carrying loads."[1]

However, the term "overcautiousness" did not receive any satisfactory explanation from the historians of the Crusades, especially the military historian, despite the fact that they acknowledge this quality as a characteristic of the Franks' warfare. R.C. Smail who devoted a whole book to the crusading warfare in the period between 1097-1193 (the same period which Usāmah wrote about) has failed partially in grasping the real implications behind Usāmah's use of the term "overcautiousness." He interpreted Usāmah's dictum as a necessary element adopted by the Franks in Syria "who encountered military problems, both strategic and tactical, which imposed caution and restraint."[2] For him, they fought for limited objectives and that is to "conquer certain territories which had for them unique religious associations." And after the first generation of conquest, the Franks started to pursue a kind of defensive warfare.[3]

No doubt, there is some truth in Smail's justification for the Franks' overcautiousness. But it is not the whole story.

---

[1] Memoirs, p. 161.

[2] R.C. Smail, Crusading Warfare (1097-1193), Cambridge University Press, 1967, p. 138.

[3] Ibid., p. 138.

than the monotonous information about warfare which characterizes most of the known professional histories of the Crusades written by Muslim and Western writers alike.

Among the various aspects of Usāmah's Memoirs, this paper deals only with Usāmah's description, analysis and personal comments upon and impressions of the Crusader's personality. His characterization of this personality provides us with a vivid picture of Crusader character and of its vital impact upon the development and the future of the Crusade movement as seen through the eyes of one of its first witnesses. Reference will be made to sources which witness the authenticity and objectivity of Usāmah's analysis which in more than one way helped some of the historians of the Crusades to develop their theories

The Knight, or The Crusader as a Warrior

The Franks, Usāmah maintained, "possess none of the virtues of men except courage, consider no precedence or high rank except that of the Knights, and have nobody that counts except the Knights."[1] Thus fighting is the first category under which Usāmah analyzes the Crusader. The first quality which he discovered in the Crusader as warrior was his "overcautiousness." This "overcautiousness," for Usāmah, did not imply a sort of cowardice on the part of the Frankish fighter. On the contrary, he used in many places in his Memoirs to praise and show his

[1] Memoirs, p. 93.

Usāmah ibn Munqidh (1095-1188) was a member of the ruling family of Shayzār, north of Syria. His life and career is best described by Philip K. Hitti, the translator of his Memoirs in English, as "an epitome of Arab civilization as it flourished during the early crusading period on Syrian soil."[1] A period of political exile in his life had given him a valuable opportunity to travel through the Arab world accompanying the Muslim armies or joining Muslim rulers in Damascus and Cairo, sharing and advising in the process of decision making not only in warfare against the Franks but also in the political affairs of the Muslims. Besides his direct involvement in the political and military affairs of his days, Usāmah had a natural talent for a good number of social and intellectual activities, and thus added to his political and fighting abilities a deep concern for writing, composing poetry, horse riding and hunting among other interests.

These qualities made Usāmah the most interesting personality among the Syrian Arabs of his time, and his Memoirs a work of extraordinary value. It is a storehouse of information and valuable reflections on almost all aspects of life among the Franks and their Muslim antagonists. It is an autobiographical narration of Usāmah's encounters with the Franks told in a style which offers a different way of treating historical events other

---

[1] Memoirs of an Arab-Syrian Gentleman, or An Arab Knight in the Crusades, Memoirs of Usāmah Ibn-Munqidh (Kitāb Al-I'tibār), Trans. from the Unique Manuscript by Philip K. Hitti, Khayats, Beirut, 1964, p. 3.

The Crusader in the Memoirs of Usāmah Ibn Munqidh

Prof. Dr. Muhammad Khalifa Hasan
Faculty of Arts
Cairo University

fession of the absolute unity of God is followed by: wa-ašhadu anna Muhammadan rasūlu llāh. The same is expressed in the Aramaic written Samaritan work Asfar fālyāta "Book of marvels (of MOSES)", which is after the Targum of the Pentateuch the most important and most comprehensive prose work in Aramaic. It starts as follows:

> hw' h'l hqᶜym wlyt ᶜwrn lbr mnh/ lyt ᶜl dmwth nbyh
> "He is the ever existing God and there is no other except him/ there is no prophet like him (i.e. MOSES)";

and is continued as follows:

> hk mh 'mr lh 'th nby dl' yqwm kwtk bᶜlm
> "It is as if He said to him: 'You are a prophet; noone in the world will arise who will be like you'".

The parallel is obvious. It means that there is a close relationship between Samaritanism and Islam not only on the base of a strict monotheism but also of a strict monoprophetism. This does not exclude former prophets but there will be no prophet after the last one.

After the conquest of Islam the Samaritans have adapted the theological and ritual terminology of their patrons. At the same time they islamicized their older Hebrew and Aramaic terms. Just a few examples may suffice here: khn "priest" became imām; mzbh "altar" became mihrāb; hr grzym, the holy mountain and chosen place of God, was called qibla, and tplh "prayer" became salāt. It is obvious that the adaptations are formal and linguistic ones, but do not touch the essential religion and change nothing of its beliefs. It can be noted in the Hebrew translations of some Arabic works done by nineteenth and twentieth-century writers for European scholars that the Samaritans come back to their old expressions, although the Hebrew translations contain many Arabisms. Moreover, their way of thinking is Samaritan, even if they write Arabic

participant" corresponding to the qur'ānic (= lā šarīka lahu Qur'ān 6:163)".

In his article Professor MACUCH touched the possible historical background of these very remarkable correspondences. In the Qur'ān an individual called AS-SĀMIRĪ is mentioned who is said to have given the Golden Calf to the Children of Israel (TāHā 87,95). The obscure text is interpreted by MACUCH to be a Jewish legend ascribing all Jewish misfortune to the Samaritans. The Prophet might have shared Jewish hatred against the Samaritans by banishing them through MOSES. The mentioning of this legend, however, is no proof that the Prophet had a direct knowledge of the Samaritans; at least they are not mentioned as Ahl al-kitāb. On the other hand certain religious ideas do not remain isolated and can be found in different religions even if their relations are hostile. Samaritans and Jews hated each other although they had a common monotheistic base and a common Mosaic law. It should not be forgotten that the Samaritans during the first centuries C.E. lived in a wide-spread diaspora expanding till Syria, Egypt, Greece and Rome. Samaritans manuscripts have been found in Qumran, which means that the adherents of the Qumran-sect were in contact with them. Similarly orthodox Jews could not deny Samaritan thoughts because they were not contradicting to their faith. Already THEODOR NÖLDEKE in his "History of the Qur'ān" has drawn the attention to the fact that the formula la ilāha illā llāh corresponds to the Jewish-Targumic translation of II Samuel XXII:32/Psalm XVIII:32 and this again to the Syriac Bible-translation (Pšiṭṭā): layt allāha lḇar māryā; original text: kī mī elō'ah mibbalᶜădê YHWH "For who is God if not YHWH?" (T. NÖLDEKE/F. SCHWALLY, "Geschichte des Korans", 2nd. Ed., Leipzig 1909-1938, p. 7). The question of the original text had been changed into an apodictic statement, which obviously corresponded better to the ideas of Jews and Christians of the first centuries C.E. than the original question found also in the Septuagint. We may conclude that the formula originated during the time between the Septuagint and the coming into being of the Jewish Targum.

One last aspect showing the similarity of the two religions should be mentioned. Both have only one prophet, who is called the "seal of the prophets" (ḫātam al-anbiyā'). In Islam the con-

like Ibrāhīm, Yaᶜqūb, Yūsuf etc. Besides they adopted Muslim such as Ġazāl, Ṣālih, ᶜAbd Allāh, Abū Sarūr, Saᶜd and many other· Typical Arabic book-titles like Kitāb al-buhūt wa-masā'il al-hil; baina s-sāmira wa l-yahūd by the famous author MUNAǦǦĀ B. ṢADAQA appeared. Some titles were a mixture of Hebrew and Arabic, like Sarh "aem baqqūtī" (Commentary on Leviticus XXVI:3). Instead of beginning a book with the words: "In the name of God we begin" (aefšem šēma nišri), now one started with Bismi llāhi r-rahmāni r-rahīm and used expressions like Allāhu aᶜlam and In šā'a llāh.

The Samaritan doctrine of the unity of God is based upon the formula of the Šmaᶜ (Deuteronomy VI:4): "Hear, O Israel, YHWH is our God; YHWH is one". But it is generally expressed in the terms of the Islamic: Lā ilāha illā llāh. It is obvious that Samaritanism and Islam have met here on a common monotheistic basis - against the Christian trinitarianism and the gnostic doctrines of emanation - and have at the same time found a common linguistic medium to use this doctrine as a polemic expression.

It is interesting, however, that in the oldest Samaritan liturgy written in Aramaic from the fourth century C.E. contain the following Aramaic phrase: lyt 'lh 'l' 'hd "There is no God Except one". The oldest part of this liturgy, which can be dated back till the second century C.E. and which is known by the name of Durrān and ascribed to the oldest Samaritan poet known by name ᶜAMRĀM DĀRĒ, even starts with this doxological phrase:

> md lyt 'lh 'l' 'hd/ l' ᶜlm 'l' dylh/ wl' ystgd 'l' lgdlh
> "Because there is no God except one, there is no world except his, and nothing should be worshipped except His greatness".

Here we have the essential tenor of Samaritan liturgies even in its oldest parts, and it is repeated infinitely. In ᶜAMRĀN DĀRĒ's poems also the following phrase appears: lyt hyl dyqwm 'l' hylk mry "There is no existing power except your power, my Lord" (compare: la haula wa-la quwwata illā bi-llāh).

One supplementary aspect in the fourth-century Samaritan liturgical hymns must be mentioned, this time expressed and many times repeated by the Samaritan poest MĒMĀR MĀRQĒ: lᶜl lyt lk hbr "Above you have no participant" or dlyt ᶜmh hbr "Who has no

Arabic. ABŪ L-ḤASAN AṢ-ṢŪRĪ is an important because of two reasons. On one hand he is an important representative of those scholars who paved the way for the use of Arabic as a literary language among the Samaritans; on the other hand he introduced the Islamic-Arabic terminology into Samaritan halachah. Besides halachic problems, however, the author discusses topics of scholastic philosophy using the methods which are known from the Islamic Kalām and introduces Arabic scientific terminology into his discourse on the Samaritan calendar.

IBRĀHĪM AL-QABĀṢĪ, a noted scholar and liturgist of Damaskus living in the sixteenth century, wrote besides his work Sā'ir al-qalb ilā ma^crifat ar-rabb a second book which is a commentary to Deuteronomy XXXII:3,4 called Šarḥ efšem or Al-fātiha. It deals with the power of the divine name. Deuteronomy XXXII:3,4 is compared to the first Sūra of the Qur'ān, and it became the basic verses in the Samaritan prayers (because I will praise the name of God. Give greatness to our God alone! He is the rock, his work is perfect, all his ways are judgement! A God of truth and without iniquity, just and right is he!). This book is of special interest because it shows influence of esoteric teachings which are also of Islamic origin.

Three articles written by JOHN MACDONALD deal with Islamic influence in Samaritanism: 1. "The Samaritans under the Patronage of Islam" (Islamic Studies I/1962, No. 4/Dec. 1962, pp. 91-110); 2. "Islamic Doctrines in Samaritan Theology" (The Muslim Worls 50/1960, pp. 279-290); 3. "Arabic Musical and Liturgical Terms Employed by the Samaritans" (The Islamic Quarterly VI/1961, pp. 47-54). Another article written by my teacher RUDOLF MACUCH, deals with the correspondence of the Samaritan Šahāda: lyt 'lh 'l' 'ḥd and the Muslim one ("Zur Vorgeschichte der Bekenntnisformel lā ilāha illā llāhu", Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 128/1978, pp. 20-38).

The Names of Samaritan authors of the Muslim period and the titles of their books are Arabic, as has been noted already. The great Samaritan families, like the Levitical family, the Danafī and the Marḥībī family, had used Biblical names throughout their history. But from the sixteenth century onward - which is relatively late - Hebrew names are found in their Arabic form

mixed with Aramaic elements was utilized. Concerning Arabic (the so-called Middle Arabic), it took the place of Samaritan Arabic in writing (except religious literature) beginning from at least the first half of the eleventh century. These earliest Samaritan-Arabic compositions include two grammatical works by ṬABIAH ĠAZĀL BEN DARṬA and an anonymous lexicographic composition called ha-Mēlīs. This work includes the Samaritan Pentateuch with its parallels in Samaritan Aramaic and Arabic. It was followed by the central work on Samaritan halachah, the Kitāb al-kāfī li-man kāna bil-maᶜrifa li-kitāb Allāh muwāfī by MUHADDAB AD-DĪN YŪSUF B. SALĀMA B. YŪSUF AL-ᶜASKARĪ. This work has been discussed several times but the original Arabic text has not yet been published. At the same time, the Samaritan Pentateuch must have been translated into Arabic (compare for the problems related to this subject HASEEB SHEHADEs article: "The Arabic Translation of the Samaritan Pentateuch" in 'ALAN D. CROWN, The Samaritans', J.C.B. Mohr, Tübingen 1989, pp. 481-516).

From the above evidence we learn that the Samaritans began writing Arabic much later than Jews and Karaites who adopted the Arabic language in place of Aramaic and Hebrew in the eighth and ninth centuries, and than the Copts in Egypt who started writing it in the ninth and tenth centuries.

A fundamental Arabic written work, making evident the strong Islamic influence of its time, is the Kitāb aṭ-Ṭabbāḫ of ABU L-ḤASAN AṢ-ṢŪRĪ, which was probably composed between 1030 and 1040 C.E. The first half of it has been edited by my colleague GERHARD WEDEL (Kitāb aṭ-Ṭabbāḫ des Samaritaners Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī. Kritische Edition und kommentierte Übersetzung des ersten Teils: Doctoral Thesis. Berlin 1987). This work can be seen as an effort of the Samaritans to maintain their position against the Islam as well as against the Karaites and the Rabbanite Jews. The Kitāb aṭ-Ṭabbāḫ originated in an environment, which was not friendly towards Samaritan religion and way of life, so the author had to polemize against several groups in order to defend the Samaritan point of view. Like Karaites and Rabbanites also Samaritan scholars were challenged to respond to argumentation in Arabic. So they transformed the traditional doctrines of the Samaritans into their new literary and scientific language,

on top of Mt. Garizim, only a few hundred meters from the peak. Here the prayers start shortly after midnight. When they are finished, the members of the congregation leave the synagogue to begin the ascent to the top. While reciting Deuteronomy, the procession proceeds to the first stop which today are the Twelve Stones of Joshua (Dt XXVII:4 of the Sam. Pentateuch, a row of stones below and parallel to the western wall of JUSTINIAN's fortress. There, the participants recite biblical and liturgical texts; the priest blesses them by waving the Torah scroll above their heads. This is repeated at another six stations. At the conclusion, at about 9.00 A.M., the participants embrace each other and wish each other peace.

4. ISLAMIC INFLUENCE

Ever since the Arab conquest of Palestine the Samaritans have lived under the protection and patronage of Islam. Like the Jews and the Christians, they could claim to belong to the "Ahl al-Kitāb (People of the Book) and as such came within the sphere of Islamic protection. Throughout their history the Samaritans have used four languages: Hebrew, Greek, Aramaic, and Arabic. The Arabs conquered Palestine and Syria in A.D. 634 and Egypt in 643. As we know, Samaritans lived in these places;and also in their spiritual center in Nablus their number was significant. It is possible to assume that after the Arab conquest the Samaritans gradually began speaking Arabic. First, it was spoken by those Samaritans, who - because of their position or social function - had close contact with Arabs, such as merchants. However, in contrast to this, priests and other Samaritan intellectuals continued to speak Samaritan Aramaic for religious purposes and used Arabic for secular purposes. With time passing, Samaritan Aramaic slowly became a passive language, i.e. people were able to read and understand written texts but could not speak it anymore. Now, Arabic replaced Samaritan Aramaic as a spoken language and, in a later stage, even penetrated the domain of literature: history, grammar, commentaries, sermons, and law. It was not used for religious purposes, prayer or liturgical hymns. In this context Samaritan Aramaic continued, artificially and full of Hebraisms, until the fourteenth century. From this century on, a Hebrew

cumstances she is subject to the same restrictions as during menstruation.

Men as well a women become unclean for seven days if they touch a dead body. They have to bathe at the end of this period.

The funeral and mourning rites have undergone changes in the course of time. Today there are two cemeteries, one on the holy Mt. Garizim and one in Kiryat Shaul, north of Tel Aviv, for the residents of Ḥolon. When a person comes close to death, Dt 32 (the song of Moses) is read to him by a priest. The person lies on the bed in such a way that he or she faces Mt. Garizim. After death the body is washed. After the washing it is dressed in white garments and the reading of the Law (Dt 33 till the end of the book) begins. The last part is read when the coffin is put into the grave. The burial takes place as soon as possible and is never postponed beyond 24 hours. After the funeral a meal is served. Mourning is continued by the relatives of the deceased for seven days. Officially it ends 30 days after the funeral.

The Samaritan feasts are mainly those prescribed in the Torah. The most important feast for the Samaritans and the best known among non-Samaritans is Passover. It has been observed, described, and photographed numerous times from the nineteenth century up to our time. Passover is celebrated on Mt. Garizim, although there were times in the past where it was impossible because of the political situation. As prescribed in Ex 12 the Samaritan Passover consists of the slaughter, roasting, and subsequent eating of lambs. Year after year this aspect attracts many observers who want to watch the blood sacrifice.

For the Samaritans, Passover and Maṣṣot are two separate feasts as it was the case in pre-Deuteronomic times (Ex XXIII:15 etc.). The fifteenth of the first month (Nisan) is at the same time the Passover day and the first of the seven days of Maṣṣot. During the whole period unleavened bread must be eaten. The seventh day of Maṣṣot is the most important one because on this day the first pilgrimage of the Samaritan liturgical year takes place. The other two pilgrimage feasts are Shavuot and Sukkot. Whereas in the past the point of departure was was the synagogue in Nablus at the foot of the mountain, it is today the synagogue

claim that it is not forbidden for them to marry Christian or Jewish girls. Today , only Jewish men or women who are willing to become Samaritans, may be married by Samaritans. This happened several times with Jewish girls, but no Jewish man so far has become a Samaritan. At the same time, one does not have the impression that Christians are considered as possible marriage partners for Samaritans at the present.

The present day marriage consists of three stages: kiddushin or proposal, erusin or betrothal, and nissu'in or marriage. Erusin is not a matter between the bride and the groom, but between the bride's representative (her father, uncle or guardian) and the groom. It establishes a bond that can only be separated by divorce. For the marriage a marriage contract (ketubbah) is necessary. It must contain the name of the groom and the bride, their fathers and grandfathers, the date of the marriage, the mutual obligations, and the bridal money (mahr). In contrast to Jewish marriage contracts, the Samaritan ketubbah gives the husband the right to annul his wife's vows.

There are three main reasons for divorce: 1. unfaithfulness of one of the spouses; 2. a long and dangerous illness affecting one of them, and 3. barrenness of the wife. A period of at least one year is now imposed on the couple who wishes to divorce in order to achieve reconciliation. If this fails, divorce takes place.

A modern addition to Samaritan marriage customs is the use of the wedding ring. It was used for the first time in 1905.

Rather important for married life are the purity laws by which the women are more seriously affected than the men. During menstruation a woman is unclean for seven days. During this time she is not allowed to touch anyone or anything which would come into contact with anybody else. The strict observation of this law might create considerable problems in a family. It is reported that women often go hungry because they do not want to contaminate their kitchens. Some Samaritan women often endanger their health by taking pills to postpone or eliminate their periods. Childbirth too renders a woman unclean, forty days in the case of a boy and eighty in that of a girl. Under these cir-

today. The amulets that are preserved from antiquity are made from bronze, silver or stone, while the more recent ones are of parchment, paper, and wood. In antiquity the texts consisted mainly of passages from the Pentateuch and in a few cases of short Greek phrases. Later, longer texts appear, and eventually letters were arranged in a way that they are not legible as phrases.

Opposite to the non-use of phylacteries the Samaritans do use mezuzot.

The life cycle of a Samaritan begins with the ritual of circumcision which is always performed on the eighth day after birth. It should under no circumstances be postponed, because it is written in the Samaritan Pentateuch, Gn XVII:14: "Any uncircumcised male who is not circumcised in the flesh of his foreskin on the eighth day shall be cut off from his people". The emphasized words "on the eighth day" are a Samaritan addition to this verse.

9. At the age of four or five years, Samaritan children, boys and girls, begin instruction in the tradition, particularly in the reading of the Torah. They are taught by a scholar, a priest, or their father. When they have read the complete Torah, which occurs at different ages depending on the individual child, the ceremony of the Completion of the Reading of the Torah takes place the usual age is between six and ten years. During the ceremony, the child recites the blessing of Moses (Dt 33) by heart.

Concerning marriage it is reported that in former times marriage took place at a very early age, i.e. boys at fourteen and girls at ten or even eight years. Today, the age of marriage is of course higher.

Polygamy was apparently once practiced. It has not only been reported by nineteenth century authors but also stated by the Samaritans themselves. It was abandoned later because of a lack of women. There is no polygamy among the Samaritans now.

As to intermarriage with non-Samaritans, the Samaritan Kitāb al-Kāfī declares it impossible. Nineteenth century accounts, however, seem to contradict each other. While some scholars state that they never intermarry with persons from another creed, others

been a political motive for JOHN's behaviour. The Samaritans supported ANTIOCHUS VII who had been fighting JOHN HYRCANUS. His action might be explained as retaliation against the Samaritans.

Historically, the Samaritans were rejected by the Jews only for religious reasons. At the time of JOHN HYRCANUS, political strife was added to the religious dispute. JOHN's reign reflected the Hasmonaean desire to destroy the Samaritan sect. These events convinced the Samaritans that there was no way for them to join Judaism. During this time they began to legitimize their separate identity as a sect outside Judaism.

3. RITUALS AND CUSTOMS

Samaritanism has often been thought of as a fossilized version of Judaism as it had been practised before the destruction of the Second Temple in 70 C.E. A closer look at the rituals and customs of the Samaritans shows that this is a mistaken view. If all the available evidence is taken into account, i.e. Samaritan liturgical texts, halachic writings, exegetical works, Jewish and Christian sources, the account of travellers, and the present practice, it becomes clear that Samaritan traditions have undergone and are still undergoing many changes. Although some of the changes are very small, but they indicate nevertheless that the Samaritan tradition is a living tradition, and not a fossil one. Sometimes the adaptation made by the Samaritans were forced upon them by those who ruled them, but in many cases they were voluntary and constituted a response to changed circumstances.

In many cases it is difficult or even impossible to know how a ritual or custom is, even if all available evidences are taken into consideration. In the following I shall confine myself to the main aspects of Samaritan religious life only.

The Samaritans do not use phylacteries (tefillin) and never have used them. They interpret the respective passages in the Bible (Dt VI:8-9) figuratively, i.e. "the commandments should be put into the heart, not on the forehead and arm. What they do have are "phylacteries" in the sense of amulets. The making of amulets by Samaritans goes back to antiquity and is still being practiced

of the Samaritan temple there brought about the final breach. The account which JOSEPHUS gives of the period of JOHN HYRCANUS, includes the following information. After the death of his father SIMON, HYRCANUS became High Priest of the Jews and led an army against his father's murderer, PTOLEMY, who, however, finally escaped. When a Syrian army under the leadership of ANTIOCHUS VII EUERGETES invaded Judea and besieged HYRCANUS in Jerusalem. HYRCANUS, by the payment of three hundred talents, persuaded ANTIOCHUS to raise the siege. When ANTIOCHUS campaigned against the Medes, took the opportunity and attacked Syria. His military exploits included also the capture of Shechem and Mount Garizim and the conquest of the Cuthean (Samaritan) race which lived around the temple being a model of the temple in Jerusalem. He also besieged the former capital of the northern kingdom, Samaria, which had been built by OMRI (878/7 - 871/0 B.C.E.), whose capture and destruction were accomplished by his sons ARISTOBULUS and ANTIGONUS (Bellum Judaicum I, 54-69). An account of the period of JOHN HYRCANUS is also given in "Antiquitates" XIII:228-300 where we get the additional information that Hyrcanus not only captured Mount Garizim, but also destroyed the Samaritan temple which had stood on Mount Garizim since the time of ALEXANDER THE GREAT. This event was followed by the total destruction of the city of Shechem by JOHN HYRCANUS in 107 B.C.E.

The main distinction which separated Jews and Samaritans was the temple and the Samaritan belief in the holiness of Mount Garizim. This is expressed in the Talmudic tractate Kutim 28:

> "When shall we take them back? When they renounce Mount Garizim, and confess Jerusalem and the Resurrection of the Dead."

To this the fact can be added, that in the Samaritan temple the high priests since MANASSEH, had belonged to the legitimate lineage of high priests, the Zadokite famlily. In contrast, the Hasmonaeans belonged to the priestly JEHOIARIB famlily, who were appointed to the high priesthood by ALEXANDER BALAS, the Seleucid ruler in 152 B.C.E., an event which caused great problems in Judaea. In view of this rivalry between the two temples and that the Samaritan temple attracted some northern Jews living far from Jerusalem, JOHN demolished this competing temple. There might have

numbers of the Israelite population were left behind. At the same time, the Assyrians brought a group of exiles to the regions of what had been the Israelite northern kingdom. These populations, which lived together side by side, formed a new people who were eventually called Cuthaeans or Samaritans (cp. FLAVIUS JOSEPHUS, "Antiquitates", IX:288-391; RITA EGGER, "Josephus Flavius und die Samaritaner", Göttingen 1986, pp. 48-59; A.G. LIE, "The Inscription of Sargon II", Paris 1929, part I, pp. 21-22).

There is, however, a Samaritan version of their own history, which became availabe through the publication of Chronicle II (Sefer ha-Yamim; cp. J. MACDONALD, "The Samaritan Chronicle no. II or Sefer ha-Yamim" = 'Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 107/1969). According to this Chronicle, being the fullest Samaritan version of their history, the Samaritans are the direct descendants of the Joseph tribes, Ephraim and Manasseh, and until the 17th century C.E. they possessed a high priesthood descending directly from Aaron through Eleazar and Phinehas. They claim to have continuously occupied their ancient territory in central Palestine and to have been at peace with the other Israelite tribes until the time when Eli destroyed the northern cult by moving from Shechem to Shiloh and attracting some northern Israelites to his new cult. From the Samaritan side, this was the schism par excellence.

Concerning their origin, only little guidance is obtained from the name of the Samaritans. The Bible uses the name "Shomronim" only once in II Kings 17:29, but this probably means Samarians rather than Samaritans. The Samaritans themselves do not use this name at all; they have always called themselves "Shamerim"; i.e. "keepers" or "observers", of the truth = al ha-emet. This name is always used in their chronicles.

2. THE SCHISM BETWEEN SAMARITANS AND JEWS

The important question concerning the time and motives of the final schism between Jews and Samaritans is still under debate. Several suggestions are being discussed by different scholars of which the one is favoured that the conquest of Shechem by the Hasmonaean JOHN HYRCANUS in 128 B.C.E. and the destruction

1. THE ORIGIN OF THE SAMARITANS

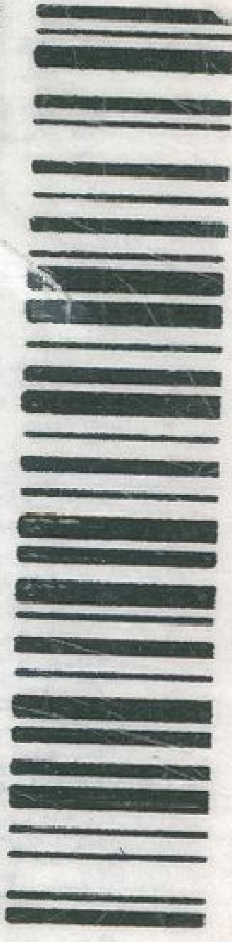
The origins and early history of the Samaritan sect are vague and problematic. Until the middle of the 20th century it was customary to believe that the Samaritans originated from a mixture of people living in Samaria and the captives whom the Assyrians had transferred from Babylon, Cuthah, Avva, Hamath, and Sepharvaim to Israel's northern parts to repopulate the land (cp. II Kings 17:24). As a result of a plague, the new settlers were forced to worship the local god, the God of Israel. At the same time, they continued to worship the idols which they had brought with them from their native cities. According to this theory - which is mainly based on the Jewish Halakhic tradition - these syncretistik worshippers were considered to be the ancestors of the Samaritans and therefore designated as pagans (cp. II Kings 17:24-41 and GEDALYAHU ALON, "The Origin of the Samaritans in the Halakhic Tradition", in 'Jews, Judaism, and the Classical World', Jerusalem 1977, pp. 354-373).

According to another theory one might trace Samaritan origins to the northern tribes of Israel because only an insignificant number of the inhabitants were deported to Assyria, i.e. the Assyrian exile of the ten tribes was not total, and significant

SYLVIA POWELS, Berlin

THE SAMARITANS AND THEIR HERITAGE

Contents:






مجلة

الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية
تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير:
الأستاذ الدكتور السباعي محمد السباعي

مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير :
الأستاذ الدكتور السباعي محمد السباعي

سكرتير التحرير
الأستاذ الدكتور عبد الرازق قنديل

العدد الثالث - ديسمبر ١٩٨٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

مقدمة

عزيزى القارىء الكريم

بين يديك الآن العدد الثالث من مجلة الدراسات الشرقية ، وبين دفتيها العديد من المقالات فى هذا الحقل ، رغبة منا فى ابراز هذا الجانب الفكرى من التراث العربى الاسلامى والتراث السامى ، بجانب الدراسات والفكر الحديث والمعاصر من هذا المجال ، والذى تنفرد بتقديمه الى القراء تلك المجلة .

لا شك أن العدد الاول والثانى قد ظهرا وبهما بعض الهنات التى حاولنا جهد الطاقة التخلص منها فى هذا العدد الجديد ، ويسعدنى أن توافق هيئة تحرير المجلة بملاحظاتك وما تراه كفيلا بخروج العدد الرابع بصورة أفضل مما خرج العدد الذى بين يديك ولا يفوتنى فى هذا المقام أن أتقدم بعميق شكرى وتقديرى للخطابات التى وردت الى من المملكة الاردنية الهاشمية والمملكة المغربية حاملة عبارات الشكر والتقدير والنقد البناء للعددين السابقين ، كما أوجه شكرى وامتنانى للزملاء والزميلات فى المملكة العربية السعودية والإردن لامدادهم المجلة بالعديد من البحوث والمقالات القيمة ، التى تنشر تباعا فى أعداد هذه المجلة باذن الله تعالى .

ونطلب من الله العون والتوفيق

وعلى الله قصد السبيل

دكتور السباعى محمد السباعى

بسم الله الرحمن الرحيم

السريانية وعلاقتها بالعربية

دكتورة / زاكية محمد رشدى

ان اللغة السريانية امتداد للغة الآرامية فى العصر المسيحى حيث كانت فى بادىء امرها تسمى بالآرامية والمتكلمون بها بالآراميين .

والآراميــون أمة قديمة كبيرة موطنهـــا البلاد المسماة فى العهد القديم بآرام وهى قسمان : آرام النهرين وآرام الشام ، والمرجح انها سميت به من آرام بن ســـام بن نوح لأنه أول من تبــوأها وعمرها بولده ، وقــد أسس الآراميون فى القرن الحادى عشر ق . م ،فى منطقة أعالى الفرات مملكة قوية ممتدة على الضفتين الشرقية والغربية من النهر ، وتلتها ممالك وامارات اخرى آرامية فى العراق ، وتمتد اماراتهم حتى تصل الى الدجلة والى حوض الزاب الأدنى وكذلك نجحوا فى غضون القرن التاسع ق . م فى تكوين ست امارات فى أقصى الجنــوب من العراق كما كونوا فى بابل امــارة الكلدانيين وكذلك تسللوا الى سوريا وكونوا فيها شمالا وجنوبا امارات عدة

والآراميــة هى احــدى اللغــات المعروفــة باللغات السامية كالاكدية والفينيقية والعبرية والحبشية والعربية . ولغات هذه الأمم تتشابه فى اكثر من نقطة رئيسية : فالألفاظ المتداولة بينها تمثل نسبة ضخمة من ثروتها اللغوية ومخارج الحروف التى تميز هذه العائلة ولا توجد فى غيرها وصيغ الصرف التى تتفرع بها الكلمات من المادة الواحدة تجرى فى كل هذه اللغات على خطة لا تختلف فى جوهرها . وهذا ان دل على شىء فانما يدل على أن وراء هذه اللغات التى تسمى سامية لغة واحدة اندثرت فى العصور السابقة على التــاريخ .

وقد ادى انتشار الآرامية فى القرن التاسع والثامن والسابع ق . م

من الهند شرقا الى البحر المتوسط ومصر غربا الى أن تصبح الآرامية لغة الادارة والدبلوماسية لدى الفرس الاخمينيين تكتب بها الوثائق الرسمية والعقود والرسائل فى كل أنحاء الامبراطورية الفارسية حتى اننا نعثر على مجموعة من اهم هذه النصوص فى جزيرة فيلة بأسوان .

وفى فلسطين تحل شيئا فشيئا محل العبرية حتى تموت العبرية نهائيا فنقابل الآرامية فى الكتاب المقدس نفسه وفى المأثورات الدينية والأدعية والصلوات والشروح والتفاسير اليهودية ، بل انه بعد فتوح الاسكندر الأكبر تحتفظ اللغة الآرامية بمكانتها الى جانب اليونانية ، ويكفى أن نشير الى انه عند ظهور المسيح كانت العامة فى بلاد الشام من أقصاها الى أقصاها لا تفهم الا الآرامية مما دعا المسيح نفسه الى استعمالها فى وعظهم والحديث اليهم وهذه الآرامية التى اتسع انتشارها على هذا النحو قد انقسمت بطبيعة الحال الى لهجات عدة لا يتسع المجال هنا لذكرها .

ان دخول المسيحية أوائل القرن الثانى الميلادى بلاد الآراميين جعل هؤلاء الذين اعتنقوها ينفرون من تلك التسمية القديمة ويعدونها مرادفة للوثنية والالحاد لذلك سارعوا بالأخذ بكلمة سريان تلك التسمية التى أطلقها عليهم اليونان الذين كانوا يحتلون بلادهم كما سموا لغتهم السريانية وجعلوا اسم الآراميين لسكان القرى الوثنية مثل حران فى الجزيرة . وبذلك تكون السريانيه هى لغة السريان المسيحيين فى الرها وهى التى يطلقون عليها الآن « أورفة » ويطلق عليها الفرنجة (Edessa) . وقد انتشرت هذه اللغة الى ما وراء موطن نشأتها الأصلى بكثير فى اقليم واسع غرب آسيا وظلت منتعشة فيه نيفا وألف عام فقد اتخذتها الأمم التى كانت تجاور السريان والتى كانت دونهم فى الحضارة لغتها الأدبية .

كانت السريانية هى لغة الرها الأدبية قبل دخول المسيحية بزمان طويل فلما دخلت النصرانية الرها وبنيت الكنائس اتخذتها النصرانية لغة لها وترجم اليها كثير من الآداب والعلوم اليونانية ، وصارت لغة التأليف المسيحى حتى أن النصارى فى مصر والشام والعراق وايران درسوها وأخذوا جميعا

يستعملونها فى دراساتهم كوسيلة للتعبير عن جميع نواحى ثقافتهم ولا سيما الثقافة اليونانية حتى صارت لغة الفلسفة والطب والعلوم الطبيعية . وترجم الكتاب المقدس الى السريانية ترجمة أصبحت من المراجع فى تحرى آيات هذا الكتاب وتحقيقها وتفهمها وهى المعروفة باسم الترجمة البسيطة . كذلك ظهرت اشعار فى النصوص والابتهال ومدائح فى المسيح والعذراء ونحو ذلك ، كما كثرت كتب اللاهوت وكتب التاريخ ، واقبل السريان على الترجمة وبرعوا فيها واشهر ما ترجم كتب الفلاسفة اليونان وعنهم انتشرت فى فلسطين وسوريا والعراق وفارس واستمرت حركة الترجمة هذه حتى بعد ظهور الاسلام بمدة طويلة ، وبذلك اكتسبت اللغة السريانية أهمية كبيرة واصبحت الرها منذ ذلك الحين مركز الاشعاع على جميع سوريا المسيحية ليس فقط على الأقاليم الرومانية بل ايضا على الأماكن المجاورة لنهر الدجلة الواقعة تحت حكم الفرس .

وقد بدأ العصر الذهبى لهذه اللغة بظهور القرن الثالث الميلادى ولما جاء القرن الرابع كانت السريانية لغة النصرانية فى جميع الأرجاء الا فى بعض نواح من فلسطين . وتظهر تلك اللغة واملاؤها فى شكلها النهائى فى تلك المخطوطات البديعة التى ورثناها عن القرن الخامس الميلادى بشكل لا يترك مجالا للشك فى ان هذه اللغة لم تبلغ ما وصلت اليه ولم تتحول من لغة شعبية الى لغة ادبية الا بمجهود دراسى منظم .

واذا بحثنا عن المؤثرا تالخارجية التى كان لها دورا كبيرا فى تشكيل هذه اللغة لوجدنا ان اليونانية كانت ذات أثر كبير فيما وصلت اليه اذ لم يقتصر هذا التأثير على نقل كثير من الكلمات اليونانية الى السريانية فحسب وانما فى محاكاة النحو اليونانى والأبنية اليونانية وكذلك طريقة استعمال الكلمات وتركيب الجملة .

كذلك استطاعت بعض المؤثرات العبرية ان تجد طريقها الى اللغة السريانية من خلال التراجم المختلفة للكتاب المقدس .

ولم تكن اليونانية أو العبرية هما المؤثران الوحيدان على السريانية فقد كان القرن الخامس كذلك حافلا بالأحداث التى أثرت عليها فأخذ المسيحيون يجادلون حول طبيعة المسيح ، وكان أثر هذه المنازعات قيام كثير من المجامع التي حاولت التقريب بين وجهات النظر المختلفة وكان أن انقسم السريان الى فرقتين : أصحاب الطبيعة الواحدة وهم اليعاقبة ، وأصحاب الطبيعتين وهم النساطرة وهؤلاء كونوا جماعة دينية رحلت الى البلاد الفارسية ، وهناك نشروا لغتهم ودرسوا بها الطب والعلوم الطبيعية فى مدرسة جنديسابور وغيرها من مدارس السريان فى البلاد الفارسية . وبهذه اللغة أيضا نشر المبشرون النساطرة تعاليمهم لا فى الشرق الأدنى وحده بل فى الشرقين الأوسط والأقصى أيضا . ولذلك نجد آثارا سريانية فى تركستان والهند بل وفى الصين أيضا وقد بقى لنا فى هذه اللغة نص مكتوب باللغتين السريانية والصينية وجد فى مدينة (من — ين — فو) ويرجع الى القرن الثامن الميلادى ويذكر فيه نجاح المبشرين النساطرة فى الصين .

وما كاد هؤلاء النساطرة ينشئون لهم مركزا دينيا وفكريا على مقربة من الفرس حتى اهتم علماء المجوس بدراسة الفكر اليونانى على أيديهم وأصبحت الفارسية والنسطورية من اللغات الضرورية للمثقفين الفرس خاصة فى جامعاتهم القديمة بمدينة جنديسابور حيث كان الاهتمام بفلسفة أرسطو على اشده وقد أدى ذلك الى تبادل لغوى بين الفرس والسريان .

دخلت السريانية كذلك مصر ولكن فى الأديرة وبين رجال الدين وبخاصة فى الاسكندرية . وكذلك كانت هناك صلات بين كنيسة الرها والكنيسة المسيحية فى جنوب فرنسا وهاجر الى فرنسا كثير من السريان فى عهد القيصرية الأولى أى حوالى عام ٨٠٠ م .

وبعد ان هاجر النساطرة الى البلاد الفارسية بقى فى الرها المسيحيون القائلون بالطبيعة الواحدة أو اليعاقبة وكانوا تحت النفوذ الرومانى وكانت الرها فى ذلك الحين أكبر المدن التعليمية .

بذلك افترقت اللهجتان الرئيسيتان — اللتان قضتا حياة مشتركة في الرها — وسلكت كل واحدة منهما طريقها مستقلة عن الأخرى في تفسير الكتب المقدسة ومن هنا نشأ تراث مزدوج .

انتشرت المسيحية في سوريا غرب الفرات بين الأوساط التي يسود فيها العنصر اليوناني مثل أنطاكية في شمال سوريا وأصبحت السريانية لغة العلم أو اللغة الفصحى بين السريان الغربيين .

وفي أثناء ذلك كان مسيحيو الجليل الذين أقصوا الى ما وراء نهر الأردن في فلسطين القديمة قد تخلصوا من النفوذ اليوناني واستخدموا لهجتهم الآرامية في العبادات ونشأ عن هذه الدائرة الضيقة أدب كنسي وهذه اللهجة تعرف باسم المسيحية الفلسطينية أو السريانية الفلسطينية وتعتبر هذه اللهجة احدى اللهجات الدارجة أو الشعبية التي نشأت عن انتشار السريانية .

اختلطت السريانية بغيراها اختلاطا كبيرا أثناء انشارها وذيوعها في الأقاليم البعيدة ، وهـذا الانتشار اثر فيها تأثيرا كبيرا حتى أصبح الذين يتكلمونها لا يفهم بعضهم بعضا ، وكان اتساع الرقعة التي انتشرت فيها اللغة سببا في أن كل مركز من المراكز الكبيرة مثل ملطية وسميساط وحران أصبحت للهجته خصائص تميزها عن كل غيرها ، ولكن تأثير اللهجة الرهاوية باعتبارها اللغة الفصحى قضى شيئا فشيئا على هذه الاختلافات .

وكما لم تكن السريانية الغربية لهجة الرها فحسب وانما كانت لهجة ملطية وماردين وضواحي هذه المدن ، كذلك كانت اللهجة الشرقية في أقاليم دجلة تشتمل على أنواع كثيرة من اللهجات وكان أكثر هذه الأنواع نقاء هو لهجة نصيبين شرقي دجلة .

ومما لاشك فيه ان تعدد اللهجات واختلافها قد أثـر على النطق السرياني حتى في أفواه المثقفين في مختلف البقاع ولكنا مع ذلك نجـد أن

السريان الشرقيين قد حافظوا فى تراثهم على الأصل القديم محافظة دقيقة فى بعض الأحيان كما حافظ عليه الغربيون أحيانا أخرى الا أن اللغة الغربية هى التى حافظت على نطق الرها فى الشكل المنقح أو الصيغة المطورة التى كانت مستعملة بين سنتى ٦٠٠ ، ٧٠٠ ميلادية أى فى الفترة التى بلغت فيهـــا اللغة عصرها الذهبى .

وبناء على ما ذكرنا نجد أن السريانية الأدبية لا تشمل الا على لهجتين شرقية وغربية والفرق بينهما يكاد يكون معدوما من ناحية شـــكل الكلمات وتركيب الجمل ولكنه ينحصر فى النطق والترقيم .

لم يقتصر هذا الانقسام الذى ذكرناه على اللغة فقط بل امتد حتى شمل الكتابة أيضا فبعد أن كان الخط الاسطرنجيلى هو الخط السائد فى جميع الكتابات السريانية أنشأ اليعاقبة فى أواخر القرن السابع خطا مستقلا بهم هو الخط الغربى أو السرطا أى السريع كما أنشأ النساطرة حوالى القرن الثامن خطا جديدا لهم هو الخط النسطورى أو الشرقى وعرف فى الهند باسم الخط الكلدانى وهو يتميز بدقة حركاته اذ فرق بين الامالة القصيرة والطويلة وبين الضمتين المفتوحة والمقفولة على نحو لا نجده فى الخـــط اليعقوبى . وأصبح الخط الاسطرنجيلى أو الخط القديم فى ذلك الوقت لا يكتب به الا عناوين الكتب أو للأغراض الزخرفية مما يكتب حفرا على النحاس أو الخشب أو تطعيما بالفضة أو الصدف أو تطريزا على المنسوجات .

وقد ظهرت بعد الانقسام السابق فرقة ثالثة وكانت تدعى الملكانية ، وكانوا أرثوذكسا من وجهة نظر اليونان على حين كان النساطرة واليعاقبة هراطقة . ولما كانت الملكانية قد افترقت فى العقيدة والشئون الكنسية عن كـــل من الفرعين الآخرين فليس غريبا عليهم ان يبتدعوا اذن طريقة خاصـــة فى الكتابة ، وقد اشتقت هذه الطريقة من الخط القديم الاسطرنجيلى والخطين الجديدين اليعقوبى والنسطورى . وقد خلفت هذه الفرقة بعض المخطوطات الملكانية ولكنها ليست كثيرة فلم نعثر منها الا على أربعة عشر مخطوطا ورجا .

وكان من اهل فلسطين ملكية ترجموا الكتاب المقدس الى لهجتهم وكانت ترجمتهم حرفية دقيقة لم يراعوا فيها المعانى ولا ترتيب الكلمات فى الجملة على قواعد اللغة الآرامية ، ولم يبق لنا من كتبهم الا القليل ، وكان املاؤهم غير واضح وغير مشكل بحيث يمكن الاختلاف فى نطق كلماته ، ولذلك لم تلق هذه اللهجة عناية كافية . وقد ظل أصحابها يتكلمون بها فى فلسطين حتى انقرضت أيام الفتح العربى .

قلت ان الانقسام فى العقيدة أدى الى هجرة الشرقيين الى فارس وخروج المبشرين منهم شبرتا حتــى بلغوا الهند والصين ، وقــد أدى ذلك الى انتشار اللغة فى هذه البقاع ، وكان من نتيجة ذلك فساد اللسان السريانى مما دفع علماء السريان فى كل من الفرقتين الى ضــبط القراءة الصحيحة للنصوص المقدسة فاستعار اليعاقبة حروف الصوائت اليونانية واستخدموها كحركات لضبط لغتهم ، وأبى النساطرة استخدام هذه الطريقة وابتدعوا لهم طريقة اخرى لضبط الحركات وهى طريقة النقط فاستعملوا نقطة أو نقطتين فوق بعض الحروف أو تحتها رأسية أو أفقية أو مائلة ليوضح كل شكل حركه من الحركات .

امتد العصر الذهبى للثقافة الأدبية السريانية حتى القرن الثامن ، وفى خلال هذه الفترة كان ينظر الى اليونانية على أنها نموذج يحتــــذى وكــان تأثيرها قويا على السريانية . وكما اثرت اليونانية على السريانية بدخول بعض الكلمات اليونانية اليها وتقليد السريان للنحو اليونانى كذلك كــان للسريانية أكبر الأثر فى احياء التراث اليونانى القديم فقد عمــد اليونان الى التراجم السريانية لتراثهم فأعادوا نقلها الى اليونانية بعد أن تبين لهــم أن التراجم السريانية كانت تقوم على استبدال الكلمات اليونانية بكلمات سريانية .

وضع القرن الثامن نهاية لعصر التقدم هذا وكان فتح العرب للأقاليم السريانية نهاية مفاجئة للمركز القيادى للغة السريانية وفقدت مركزها كلغة المتكلمين المثقفين واصبحت سوريا من البلاد التى دخلت فى حوزة المسلمين ، وكانت الاضطرابات التى وقعت فى الجزيرة وسوريا سببا فى اضطراب المعاهد

المنظمة فاهملت المدارس وانيثر التراث الأدبى وهاجر التلاميذ الى الصوامع والأديرة على حين قويت شوكة العرب وأخذ سلطانهم يمتد وفتوحاتهم تتسع حتى شملت بلاد الآراميين فاضمحلت هـذه اللغة منذ أواخر القرن الثامن وأوائل التاسع وأخذت تضعف شيئا فشيئا تبعا لانتشار اللغة العربية فى صحيفة واحدة فألفت قواميس السريانية والعربية .

رأى السريان بعد تعلمهم العربية انه من الأسهل عليهم أن يكتبوا هذه اللغة الجديدة عليهم بالحروف السريانية ، ومن هنا نشأ نوع من الكتابة تسمى بالكتابة الكرشونية أو الخط الكرشونى ، وقد استعملوا بعض اضافات للحروف السريانية ليكملوا بهـا الأبجدية السريانية الناقصة عن الأبجديـة العربية .

وكما أثرت الأبجدية العربية على الأبجدية السريانية كذلك اثر الشعر العربى على الشعر السريانى تأثيرا واضحا فظهرت فيه القوافى ولم تكن معروفة من قبل وأول من ادخلها يوحنا بن خادون فى القرن الحادى عشر الميلادى ثم حـذا حذوه بعض الشعراء حتى نهاية القرن الثانى عشر فعم استعمالها عند جميع الشعراء حتى أصبحوا لا يعدون من يهمل القافية فى شعره من طبقة الشعراء الفاضلين ولكن سرعان ما اضمحل الشعر السريانى وأصبح أشبه بكلمات تستخرج من قاموس لتصف الى جوار بعضها .

لم يقتصر التأثير على ما سبق بل اثر كذلك النحو العربى على النحو السريانى فى عصر النهضة الأخير للعلوم السريانية ووضع ابن العبرى كتابه فى النحو الكبير ويسمى « كتاب الأشعة » على غرار كتـاب « المفصـل » للزمخشرى .

لم تؤثر العربية على السريانية فقط بل كان التأثير متبادلا بينهما وأقدم مثل لتأثير السريانية على العربية هو الأبجدية النبطية التى استعارها العرب لكتابتهم والخط النبطى مشتق من الآرامى ، والاملاء العربى القديم قريب من الاملاء الآرامى ، ويظهر ذلك فى رسم الكتابة فى فجر الاسلام أى الخط الكوفى

فقد كانت الفتحة الممدودة التى تقع فى وسط الكلمة لا ترسم تقليدا للسريانية على النحو الذى نجده فى المصحف العثمانى مثل كلمة « كتاب » تكتب بدون الف . ويتجلى كذلك فى رسم بعض الكلمات الدينية مثل صلاة وزكاة ، وتكتب بالواو بدلا من الالف وذلك من الرسم السريانى ، كما يظهر فى استعارة بعض الصيغ السريانية مثل « ملكوت وكهنوت » وكذلك صيغة الصفة المشبهة باسم المفعول فانها منقولة عن صيغة اسم المفعول فى السريانية كقتيـل وجريح .

كذلك أثرت السريانية على العربية فى نشأة الحركات العربية فى فجر الاسلام التى ينسب وضعها الى أبى الأسود الدؤلى فى عهد على ابن أبى طالب فقد استخدم ابو الأسود طريقة الشكل بالنقط عند النساطرة فى وضع الشكل العربى فوضع نقطة فوق الحرف لتدل على فتحه ونقطة تحت الحرف لتدل على كسره ونقطة فوق السطر مباشرة أو بعد الحرف الأخير للكلمة على السطر لتدل على الضمة . فاذا كانت الحركة متبوعة بغنة استبدل النقطة باثنتين . وقد نقل اليهود عن العرب هذه الطريقة فى الشكل فى اللغة العبرية فى الأندلس وانتشرت عنهم بعد ذلك فى سائر الكتابات العبرية .

كذلك اثر الأدب السريانى تأثيرا كبيرا فى الأدب العربى ذلك أن العرب ابتدأوا يهتمون بالعلوم والفلسفة اليونانية وحاولوا نقلها الى لغتهم كانت الترجمات السريانية هى الواسطة فى هذا النقل وقد استعان خلفاء المسلمين وخاصة الخليفة المأمون العباسى بالمترجمين السريان فى اغناء المكتبة العربية بكتب الطب والفلسفة والهندسة والرياضة وغيرها من العلوم التى ورثها السريان عن اليونان . واكثر المترجمين شهرة الذين نقلوا عن السريانيه هم حنين بن اسحق وابنه اسحق بن حنين وحبيش بن الأعصم ويحيى بن البطريق وابن زرعه .

واللغة العربية مدينة للغة الآرامية بعشرات الآلاف من الألفاظ التى دخلت فى عصور مختلفة ومن طرق متباينة فمصطلحات الزراعة أخذ العرب معظمها عن النبط الذين كانوا يشتغلون بالفلاحة على حافة الجزيرة العربيـة

حتى ان علم الزراعة ظل الى وقت طويل بعد الاسلام يسمى عند العرب « الفلاحة النبطية » . كذلك كان الآراميون فى كثير من الأحيان الوسيط فى توصيل الدخيل اليونانى واللاتينى الى اللغة العربية ، كذلك اخذوا عنهم كثيرا من الفاظ الصناعة فى التجارة والسباكة والحياكة والصباغة والكتابة والطب والصيدلة والفلك وغيرها ، كما اثر اسلوب المترجمين السريان على تركيب الجملة وصياغتها فى العصر العباسى وما يليه .

وبذلك كان السريان ذوى فضل فى نقل علوم اليونان الى العرب والعلم مدين لهم بهذه التراجم الدقيقة لعدد عظيم من أمهات المؤلفات اليونانية القيمة والتى لولاها لضاعت هذه المؤلفات . يضاف الى ذلك عدد من السجلات التاريخية التى خلفها لنا مؤرخوا السريان فبدون هذه السجلات ما استطعنا ان نصل الى كل ما وصلنا اليه من معلومات عن كثير من الحروب والحوادث السياسية والاجتماعية التى وقعت اثناء حياة المؤلفين .

لم يطل العهد باللغة السريانية بعد ذلك فقلت العناية بدراستها بعد فترة وجيزة ، ولم تعش الا بين عدد قليل جدا من المثقفين الذين ارادوا أن يستعملوا تلك اللغة فى تأليفهم وخاصة فى الكنيسة .

وفى أثناء القرن العاشر قامت نهضة ادبية كانت بمثابة رد فعل للثقافة العلمية فى العراق ، وبعد أن كان السريان قادة للعرب فى العلوم الفلسفية عادوا فخضعوا لتأثير المدنية العربية وبقيت السريانية لغة مدرسية فقط الى جانب العربية التى كانت لغة التخاطب ، وكانت مراكز هذه النهضة عند اليعاقبة فى الأديرة المجاورة للرها فى ملطية وطور عبدين وشمال ماردين . وعند النساطرة فى نصيبين وتكريت والمقاطعات الواقعة شرق الدجلة ، واختلط عدد من اليعاقبة بالنساطرة فى هذه الأقاليم وكونوا مدرسة مشتركة حيث اختلط التراثان .

ثم تبدلت الحال فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر فبعد أن كانت

الكتب تترجم من السريانية الى العربية فى صدر الاسلام اصبحت تترجم من العربية الى السريانية فى هذه الفترة واذا بابن العبرى ومعـاصريه يترجمون كتب ابن سينا والفخر الرازى وأضرابهما من فلاسفة المسلمين من العربية الى السريانية .

كذلك امتازت هذه الأزمنة الأخيرة بظهور عدد كبير من المفسرين والنحاة الذين يعكسون فيما يتعلق بالنحو مناهج المدارس العربية الشهيرة فى البصرة والكوفة وأشهر المفسرين عند السريان هو ابن الصليبى وأشهر نحاتهم هو ابن العبرى الذى خلف لنا مؤلفا قيما فى النحو نجده يتبع فيه تقاسيم النحاة العرب .

بنهاية القرن الثالث عشر انقرض استعمال اللغة السريانية تقريبا وان ظلت دراستـها باقية فى قليل من الأديرة ، كما لم يبق منهـا الا بعض البقايا فى بعض نواحى العراق الشمالية فى عدد من البلدان فيما بين بحيرة اورميا وبحيرة فان حيث يقيم بعض النصارى من النساطرة ويسـمونهم بالأشوريين ، وفى شمال الموصل حيث يوجد بعض آلاف من اليهود يعيشون على فلاحة الأرض وفى طور عبدين وهى نواحى جبلية فى البلاد الفارسـية حيث يقيم بعض اليعاقبة . كما بقيت بعض لهجات فى ثلاث من مدن سوريا منعزلة بعضها عن بعض الأولى مسيحية واهى معلولة والثانيتان سـكانها من المسلمين وهما جبعدين ونجعة ولكن لهجات هذه البلاد تختلف كثيرا عن اللهجات القديمة اذ انها جاورت جهات تأثرت بلهجات تركية وفارسية واوردية وعربية . ومن أهم هذه اللهجات لهجة الفلليخى وهى لهجة يتكلم بها قرب الموصل ، ولكن كل هذه اللهجات يتكلمها غير المثقفين اذ انها ليست بلغات ادبية .

وقد حاول المبشرون الأمريكيون فى القرن الماضى من استخدام هذه اللهجة فى الكتابة فترجموا اليها بعض الكتب وخاصة الانجيل ، والفوا فيها ولكن هذه الحركة فشلت ، وبذلك يكون الستار قد أسدل على تلك اللغة التى عاشت زمنا كانت فيه لغة دولية لأرقى امم الشرق الأدنى .

وأستطيع بعد هذا الشرح لأصل هذه اللغة وتطورها أن أذكر باختصار بعض المؤلفات التى ظهرت فيها .

أولا : مؤلفات تحتوى على تراجم وتفاسير فى كتب التوراة والأناجيل لكثير من فحول القسيسين والعلماء .

ثانيا : مؤلفات تحتوى على مجادلات بين أساطين الطائفة النسطورية وبين قادة الفكر من أصحاب المذهب اليعقوبى ، وبسبب الخلاف بين هذين المذهبين كثر التأليف ، وكان هذا الخلاف فى بادىء أمره سياسيا أكثر منه دينيا .

ثالثا : مؤلفات تحتوى على شرائع وقوانين مستمدة من التوراة والانجيل والحياة القومية وطائفة من القصائد الدينية كان يترنم بها فى الكنائس .

رابعا : مؤلفات فى تاريخ الكنيسة السريانية وأبطالها ، ومن هذا النوع مصنفات يظن أنها فى الأديرة والصوامع لم تقع عليها أعين الباحثين .

خامسا : مؤلفات فى الفلسفة والطب والعلوم والطبيعة والفلك والحساب والكيمياء والجغرافيا . ويضاف أيضا هذا النوع الى المؤلفات التى نقلت عن اليونانية الى السريانية مما نقل بعد الى العربية .

المماليك يرفضون الاشتراك

فى محاربة السلفيين تحديا لأوامر محمد على

دراسة من واقع الوثائق التركية

أ. أحمد فؤاد متولى

أستاذ ورئيس قسم اللغة التركية وآدابها

كلية الآداب ـــ جامعة عين شمس

بدأت حركة الاصلاح السلفية — كباقى الحركات الاســلامية الهامة الأخرى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر — فى بقعة منعزلة . ولم تبدأ فقط فى الجزيرة العربية ، التى لم تعد تلعب دورا هاما فى الشئون العالمية أو حتى فى شئون الشرق الأوسط المحلية ، بل بدأت فى بقعة أكثر انعزالا فى داخل شبه الجزيرة المترامية الأطراف ، فى نجد .

صحت الجزيرة العربية فى العصور الحديثة مرة أخرى — بعد عدة قرون من الركود — على مولد حركة اصلاحية فى منتصف القرن الثامن عشر ، تدعو الى تثبيت دعائم الاسلام الجوهرية ، للعودة به الى صفائه الأول . انها الدعوة السلفية التى ينظر اليها البعض على أنها بداية لتاريخ العالم العربى الحديث . هذه الدعوة الاسلامية التى أيدها آل سعود وارتبطوا بها ارتباطا وثيقا منذ البداية ، كونت الأساس الوطيد للتماسك الذى مكن شمال الجزيرة ووسطها لا من الوحدة وازدياد النفوذ فحسب ، بل من البقاء والصمود بعد ضربات الغزو الخارجية الشديدة التى تلقتها(١) .

بدأت الدولة السعودية الأولى بعد ان أرست أقدامها فى الدرعية أولا ، ثم فى نجد ثانيا ، ثم معظم اجزاء الجزيرة العربية فى المرحلة التالية ، تتطلع الى خارج حدود الجزيرة ، الى المناطق المجاورة لنشر الدعوة السلفية بين ربوعها . بدأت الدولة الأولى تفكر فى غزو العراق ثم تطلعت الى الشـــام بعد ذلك .

لم تكن السلفية حركة محلية ، فقد حاولت نشر دعوتها بالقوة فى العراق وبلاد الشام ، كما أنها لعبت دورا هاما فى تطور الفكر الاسلامى الحديث . وتأتى أهميتها من أنها ظهرت فى الوقت الذى برزت فيه مظاهر التحـــدى

---

(١) Bayly Winder : Saudi Arabia in the Nineteenth Century, Newlyork 1965.

السياسى للعثمانيين فى بقية الولايات العربية ، ومن أنها تحـدت زعامة العثمانيين للعالم الاسلامى(٢) .

غيرت القوات السعودية التى بدأت فى داخل معاقل الجزيرة العربية سنة ١١٥٨هـ (١٧٤٥م) وجه تاريخ الجزيرة ، واستطاعت بعد نصف قرن من بدايتها أن تهز الامبراطورية العثمانية المتداعية .

انتشرت الدعوة فى أنحاء الجزيرة العربية بفضل القوة العسكرية من ناحية وتقبل الناس لها واستحسانهم اياها من ناحية أخرى . ومع ذلك فقد ظل العالم الخارجى حتى أوائل القرن التاسع عشر لا يعرف عن هذه الدعوة الا القليل ، حتى غزا السعوديون كربلاء سنة ١٢١٦هـ — ١٨٠١م ، تلك المدينة الشيعية المقدسة فى العراق . وطبقا لمبادىء الدعوة قاموا بهدم قباب الأضرحـة المختلفة . وفاجأ السعوديون العالم مرة أخرى سنـة ١٢٢١ هـ ١٨٠٦م عندما طردوا الأتراك العثمانين من مكة المكرمة والمدينة المنورة(٣) .

وبعد أن دخل الحجاز فى حوزة السعوديين ، أصاب الارتباك الشديد الدولة العثمانية واعترتها الحيرة . فقد تأكد لها أن الأماكن المقدسة قد ضاعت مـن يدها ولم تعد لها السيطرة عليها ، وهذا ما يؤدى بالتالى الى فقـدان العثمانيين لهيبتهم لدى العالم الاسلامى وضياع مركزهم المتميز بين دوله(٤) .

وقد بدأ رد الفعل العثمانى يتضح شيئا فشيئاً بعد فقدهم للحجـاز

---

(٢) الدكتور عبد الكريم رافق : العرب والعثمانيون ، ٣٣٩ دمشق ١٩٧٤ .

(٣) Bayle Winder : Op. Cit. , p. 6.

(٤) انظر : الدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن : الدولة السعودية الأولى ص ٢٩٧ القاهرة ١٩٧٩ .

وضياع سيطرتهم عليه ، فقام السلطان العثمانى بتكليف ولاة بغداد الواحد تلو الآخر بمهمة الحجاز(٥) ولما يئس من تسويفهم ومماطلتهم وعدم جديتهم ، حيث لم يتخذ أحد منهم خطوة فعالة فى سبيل هذا الموضوع . اتجه ببصره الى ولاة الشام عله يجد بينهم من يترجم الوعود بانهاء المهمة المذكورة الى حقيقة عملية ..

بدأت الدولة العثمانية تلح الحاحا شديدا على ولاتها فى الشام والعراق وتستحثهم لكي يتحركوا بعد أن استفحل الخطر على حد زعم السلطان العثمانى . فقد قام سعود الكبير فضلا عن غزوه للحرمين الشريفين بطرد الموظفين والجنود العثمانيين من الحرمين ، ومنع الدعاء للسلطان العثمانى على المنابر لأنه من البدع(٦) . وحرمانه من أعز لقب يحمله وهو « خادم الحرمين الشريفين » (٧) .

يئس السلطان العثمانى من تكليف ولاة الشام ، كما يئس من تكليف ولاة بغداد من قبل ، نظرا لعدم اقدام أحد منهم على أى خطوة عملية . ذلك أن هؤلاء الولاة ما كانوا يقدرون حقا على التصدى لابن سعود وقوته تنمو من يوم لآخر ونفوذه يتسع باستمرار داخل الجزيرة العربية ، فأقدموا على التسويف والمماطلة وايهام السلطان بالاستمرار فى الاستعداد . وقد انتهز

---

(٥) انظر الوثائق التركية /رقم ٣٦١٠ ، ٣١٢٦ ، ٣٨١٩ ، ٣٤٩٢ المحفوظة فى / متحف طوبقبو سرايى باستانبول ..

(٦) أحمد جودت باشا : تاريخ جودت ، م ٨ ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ استانبول ١٣٢٩ هـ .

(٧) أحمد راسم : عثمانلى تاريخى ، حاشية ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ استانبول ١٣٠٣ هـ .

بعضهم الفرصة فراح يطلب من الدولة العليا الأموال الطائلة بحجة الانفاق على التجهيزات وعلى العساكر . ورسم بعضهم الخطط العسكرية الكفيلة بالوصول الى الهدف المنشود بثقة وأمان ، وأرسل بها الى الدولة العليا . وكانت تتلخص فى عدم تمكن والى الشام بمفرده أو والى بغداد وحده من انجاز المهمة التى تتطلب تضافر جهود القوات الثلاث : قوات والى بغداد ، وقوات والى الشام ، وقوات والى مصر . واشترط بعضهم فضلا عن ذلك امداده بالمؤن اللازمة لقواته وبالنقود الضرورية لعساكره للصرف على رواتبهم وغير ذلك ، لكى تتمكن قواته من الاشتراك مع القوات المذكورة ، لعدم توفر الموارد فى ولايته . وكان هـــذا دأب والى الشام ووالى بغـــداد فى بعض الفترات(٨) .

وأمام هذا كله والحالة فى الجزيرة تزداد تعقيدا أمام العثمانيين وموقفهم يتأزم من يوم لآخر ، نظرا لعدم وصول الدولة العلية الى خطوة عملية تكفل لها استرداد الحجاز خاصة وبقية المناطق الأخرى بالجزيرة عامة لنفوذهم والدولة لا تقدر نفسها اعلى خوض غمار حرب غير مضمونة العواقب ضد السعوديين ، نظرا اضعفها من ناحية وانشغالها بحروبها ومنازعاتها الداخلية من ناحية أخرى ، لجأت الدولة العثمانية أخيرا الى واليها على مصر محمد على باشا ، لكى ينجز المهمة الشاقة .

ويمكن استخلاص الأسباب التى دفعت الدولة العلية الى الاقدام على مثل هذا العمل فيما يلى .

— خشية الدولة العثمانية من اتساع نفوذ الدولة السعودية خاصة

---

(٨) انظر الوثائق التركية رقم ٢١٢٢٢ ، ٣٨٣٩ ، ١٩٥٦٧ ، ١٩٦٤٧ ، ١٩٥٩. المحفوظة فى أرشيف متحف طوبقبو سرابى باستنبول .

وانهم وصلوا الى أبواب أجمل واغنى ولاياتها ، اذ وصلوا الى حوران والكرك وحاصروا دمشق وحلب ، وامتدت حدود دولتهم من الشام شمالا الى اليمن جنوبا ومن البحر الأحمر غربا الى الخليج شرقا .

— رأى السلطان العثمانى أنه قد نيل من سلطته الدينية والزمنية اذ ان فتح السعوديين للحجاز قد سلبه أعز لقب يفتخر به (خادم الحرمين الشريفين) كما أن الدولة السعودية قد قضت على الوجود التركى والنفوذ التركى فى الجزيرة العربية ، وهاجمت العراق وكادت ولاية دمشق تسقط بأيديهم .

— منع السعوديين للحجاج من الشام وتركيا .

— اخراج السعوديين من فى مكة والمدينة من الأتراك المدنيين والعسكريين .

— عدم تأمين الأوربيين الموجودين فى جدة وعدم توفير الحماية لهم مما اضطرهم الى الخروج منها(٩) .

اعتذر محمد على باشا عن القيام بالمهمة المذكورة فى وقتها ، لوجود بعض القلاقل فى صفوف الجيش(١٠) . ثم أرسل للسلطان العثمانى مذكرة بتاريخ ١٩ ربيع الثانى ١٢٢٢ هـ (١٨٠٧ م) بعد أن وافق على تنفيذ مهمة الحجاز ، يشكو له من تمرد أمراء المماليك عليه وعصيانهم له ، ورفضهم

---

(٩) الدكتور عبد الله بن يوسف : تاريخ نجد والدولة السعودية ، ص ١٢١ ؛ ١٢٢ الرياض ١٤٠٠ هـ (١٩٨٠ م) .

(١٠) أنظر الوثيقة التركية رقم ١٩٦٦٩ المحفوظة فى أرشيف متحف طوبقبو سرايى باستنبول .

الاشتراك فى محاربة السلفيين ، أو اتساع الانصياع لأوامر الدولة العثمانية ، وخروجهم على حكمها . ويذكر أنه توعد أمراء المماليك بالانتقام وهو ما ذكرته كتب التاريخ فيما بعد بمذبحة القلعة .

وفيما يلى ترجمة للوثيقة التركية التى أرسلها محمد على للسلطان بهذا الخصوص ، والأصل التركى للوثيقة محفوظ فى أرشيف متحف طوبقبو سرايى باستانبول تحت رقم ١٩٥٧٤ وهو ما أوردنا له صورة له فى نهاية الترجمة .

* * *

مذكرة والى مصر عبدكم محمد على باشا

أرسلت نتيجة الاتفاق الذى تم مع الأمراء المصريين (المماليك) الى البلاد التى تتصف بالعدل والانصاف (الآستانة) بالتفصيل منذ مدة من الزمن وقد أفضت المصالحة الى : أن يسلموا الينا ميرى البلاد التى تحت ادارتهـــم وغلالها فى المواعيد المحددة لها . وأن يبقى بعضهم فى البلاد المذكورة ، ومعظمهم فى مصر (القاهرة) والجيزة . وأن يلحقوا بالعساكر الخيالة التى سأرسلها برا الى الحرمين الشريفين . على أن يقيم ألف جندى من عساكرنا الباشبوغ(١١) فى قصبة قنا التى تعد مفتاحا لميناء القصير . وبناء على اتفاقنا المذكور يستقر فى القصبة المذكورة عبدكم « أحمد اغا اللاظ » الذى رقى الى رتبة رئيس القابيجية بالأبواب العالية(١٢) ، مع ألف جندى من جنود المشاة . ويتم استدعاء الأمراء المشار اليهم بعامة واسكانهم بمنطقة الجيزة . وفى هذه الحالة يقوم المسئولون عنهم بتنفيذ الأوامر الصادرة دون ابطاء . وقد حثينا شاهين بك ومن فى مستواه من البكوات على الزواج منهم ، وزودناهم بكافة اللوازم والاحتياجات ، فضلا عن التركيز على رعايتهم والاهتمام بهم حرصا على راحتهم . ولكى نتمكن من الامساك بزمامهم ، فقـــد كنا دوما نذكر لهم أن خدمة الحرمين الشريفين هى أقصى ما نتمناه لكى نزرع فيهم الاعتقاد بأن ما نقوم بـــه من عمل انما هو عمل نافع . وكانوا يردون قائلين : « سنذهب ان شاء الله تعالى يا سيدنا ، ولن

---

(١١) الباشبوغ : نوع من العساكر العثمانية غير النظامية . (أ د أحمد فؤاد) .

(١٢) رئيس القابيجية بالأبواب العالية ، هو رئيس حجاب السلطان العثمانى (أ . د . أحمد فؤاد) .

يقتصر ذلك منا على هذه المأمورية فقط ، بل اننا سوف نهب للاشتراك فى جميع أعمالكم ان شاء الله » . وقد عملنا على تحسين احوالهم ، لكى يهتموا بتنفيذ الأوامر والفرمانات ، كما ابدينا كل اهتمام بانجاز كل ما يطلبونه أيا كان دون ابطــــاء ، كيما نسلبهـــم كل قـــوة ومقـــدرة سلفـــا على العصيـــان . وبينمـــا كنـــا نعتقد أنهـــم سيؤدون هـــذه الخـــدمة على الوجـــه الأكمل نظـــرا لمـــا ابـــدوه من الاهتمـــام والرعـــاية مـــرارا وتكـــرارا ، اذ بهم يتجهون ذات ليلـــة من الجيـــزة التى كانت محلا لاقامتهم الى الصعيـــد نجاة وبلا أدنى سبب . وعندما استعلمنا سرا عن هذا العمل العجيب الذى لا ينبنى على أساس ، على الرغم من انهم لم يعاملوا منا الا بكل عناية على الدجه الذى ذكر عاليه ، أصبنا بالدهشة وغرقنا فى بحر من الأفكار والظنون عندما أجابوا باجابة تبعد عن الصواب قائلين « ان نذهب الى الحجاز اننا قانعون بالديار وعيشها ، وسوف نتجول فى الصعيد كما نشاء دون غاية ، ولن نرضى بحكم الدولة العثمانية لنا » . . . . ولن يترحم أحد من المسلمين أو يعبر عن شفقته على الأحوال المتردية التى وصل اليها هؤلاء الملاعين . لقد اقترب زمان تعهدى بانجاز مصلحة الحرمين الشريفين ، ولم أكن أفكر فى خياناتهم . اننى دائم التفكير وقلبى يخفق قلقا على انجاز هذه المصلحة . لن نقتنع بالمصائب التى ستحل فوق رؤسهم من عند الله جزاء خياناتهم وسوء طويتهم ، مصداقا لقول الحق سبحانه وتعالى : «من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها » ، بل اننا سنوجه اليهم عساكر المشاة والخيالة خلال ايام قليلة لمحاربتهم . ولن يقف عائق دون حركتنا أو يحول دون تحقيق أهدافنا حائل كما كان فى السنين السابقة أو الحالية فى عهد أسلافنا ونحن نبذل قصارى جهدنا للقضاء على القلاقل التى يحدثها الخونة فى اقاليم مصر خلال شهر أو شهرين بمنة الله تعالى . ولن يحدث فتور قدر ذرة فى تنفيذ مهمة الحرمين الشريفين ، ولن نتوانى عن الوفاء بها . وقد عينا قائدا للجيش وأمينا لنزل العساكر وخلعنا عليهما بالخلع اللائقة ، لكى نكمل اعداد اللوازم الضرورية لحرب الحجاز . وتركنا كاتب ديواننا عبدكم الأفندى فى مصر لاعداد اللوازم والضروريات . ونتمنى أن تكلأنا رعاية الله لتنفيذ ما نريده بخصوص الأمراء الفراعنة المذكورين (المماليك) والوفاء بما عهد الينا من مهمة الحجاز

ان شاء الله تعالى . والرجاء الا يخيب الله سبحانه وتعالى مسعاى وتعهداتى وانا هذا العبد الفقير . ولتكن يا الهى رفيقى فى كل أمر وفى كل حال . وقد حررت مذكرة المدح والثناء هذه لتتفضل ذاتكم صاحبة العطف بانعام النظر فيها ، وأرسلت الى الأعتاب العالية ، لكى تصل الى ساحتكم الرحبة . وعندما تتفضلون بالنظر السامى ، فان الهمة والحمية مقرونة بالأب الأعز الأكـــــرم صاحب السعادة والعطف حضرة سلطاننا المفدى .

فى ١٩ ربيع الثانى سنة ١٣٢٥

[illegible]

19574

التاثيرات اليونانية على منطقة وادى السند

د . سمير عبد الحميد ابراهيم

د . محمد حمدى ابراهيم

رغم أن العرب والفرس قد تركوا تاثيرا له أهميته على منطقة وادى السند(١) ، كما لو كانوا قد غرسوا شجيرات ورود فى وادى السند ، فأينعت وازدهرت حينا طويلا ، الا أن اليونانيين بدورهم ابان عصر الاسكندر الأكبر (٢) قد وضعوا بذورا نبتت فيما بعد ، وغدت أزهارا شذية الأريج ، توضح بجلاء مدى التأثير اليونانى ومعالمه التى تتميز قطعا عن معالم التأثيرات العربيـــة الفارسية .

---

(١) يقع وادى السند الآن فى جنوب شرق باكستان ، وهو يمثل دلتا نهـــر السند الذى كان يسمى قديما باسم « سندهو » ، ومن هذا الاسم اشتق اسم الاقليم ، ويرى المؤرخون اليونانيون أن «سنهو » هو « اندس » ، ومن هذا اللفظ اشتقت كلمة « اند » و « هند » أو « انديا » . هذا بينما كان العرب والايرانيون يطلقون على نهر السند اسم « مهران » ومن هنا اشتهرت منطقة السند باسم « وادى مهران » : دائرة المعارف الاسلامية (الأردية)، ط جامعة البنجاب ، مجلد ١١ .

(٢) قدم الاسكندر الأكبر الى السند عام ٣٢٥ — ٣٢٦ ق . م . ، وعبر منطقة « ارور » (وهى اليوم قرية «رهرى» الحالية) ، ثم تقدم الى منطقة « لاركانة » الخصبة ومنها الى شاطىء نهر السند حـــيث منطقة ســــوهن (أو : سهون) القديمة ثم عبر بلدة « بتالا » وسط الدلتا حيث اتخذ من الميناء الساحلى فى الجنوب « بابريكان » ممستقرا له . وفى النهاية اتجه من السند الى كدروشيا (مكران) حيث وصل الى بابل بالطريق البرى . المرجع السابق ، مجلد ١١ ، ص ٣٣٠ .

اجتاح الاسكندر الأكبر هذه المنطقة القاصية من العالم القديم كالعاصفة ثم ذهب منها سريعا ، ورغم ذلك فقد كان لقدومه عليها آثارا بعيدة المدى ، فلم يكن الاسكندر الأكبر قائدا عسكريا عظيما فحسب ، ولكنه حطم بفتوحاته السد المنيع الذى كان يفصل بين الشرق والغرب ، وساعد على امتزاج الحضارات وقيام التأثيرات بينها . وبعد رحيل الاسكندر الأكبر عاش قواده فى وادى السند زمنا(٣) ، وساعدوا على نشأة حضارة جديدة تحمل بين طياتها سمات مميزة لكل من فكر الشرق والغرب وتمثل فى الوقت نفسه نموذجا رائعا لامتزاج علوم وفنون الشرق مع علوم وفنون الغرب .

انشأ الاسكندر الأكبر أثناء الفترة القصيرة التى قضاها فى وادى السند (عام ٣٢٦ ق . م) عددا من المعسكرات لسكنى جنوده ، هذا فضلا عن الجنود الذين اقاموا فى مناطق أخرى متفرقة بعد أن عينهم الاسكندر الأكبر عمالا على هذه المناطق وبطبيعة الحال كان جنود الاسكندر الأكبر من اليونانيين يتحدثون بلغتهم اليونانية ، الا أنهم فى أحيان كثيرة كانوا مضطرين الى معرفة وربما لاستخدام اللغة المحلية لتلك المناطق ، وذلك لتعاملهم المستمر مع سكان المنطقة الأصليين .

ومن ناحية أخرى كان على الطبقة التى تتعامل مع اليونانيين أن تتعلم قدرا من اللغة اليونانية كضرورة تفرضها ظروف التعامل المستمر بين المغلوبين على أمرهم وبين الغزاة الحاكمين .

وكان محالا أن تظل لغة وادى السند بمنأى عن هذه التأثيرات ، حقا لم

---

(٣) بعد وفاة الاسكندر قام كل من سيلوكس نيكيتور Séleukos Nikbtore و « جندركيت موريا » (٣٠٥ ق . م) بالسيطرة على الاقليم ، وفى سنة ١٠٠ ق . م ٢٠٠ م سيطر على السند السهتيون والكوشانيون . انظر :

The Oxford History of India, V. A. Smith, 3rd edition, pp. 85 - 94.

يتغير هيكل اللغة الموجودة تغيرا جوهريا ، ولكن هناك تغيرات لغوية طرأت على لغة الوادى ما فى ذلك شك ، اذ استطاع « جندركبت موريه » (٤) بعد فترة زمنية قصيرة أن يؤسس حكومة محلية انهى بها السيطرة اليونانية على السند ، فقد ظلت اللغة اليونانية متفوقة لفترة طويلة دامت حوالى ٢٥٠ عاما منذ هجوم «ديمتريوس Δημήτριος سنة ١٩٥ ق • م حتى نهاية عهد هرمائيس Eeuaîos عـام ٥٠ م وكانت اللغتـان اليونانية والمحليـة تستخدمان فى العصر الهندى اليونانى داخل البلاط وفى المعاملات الرسمية ، ويستدل على هذا من الكتابات الموجودة على وجه العملات النقدية(٥) ، التى ترجع الى ذلـك العصر حيـث نجد على وجه Recto احدى قطع العملة كتابة باللغة اليونانية وعلى ظهرها Verso كتابة باللغة المحلية بالخط « الخروشتى » • ورغم ذلك فلم تستطع هذه اللغة المحلية أن تحرز مكانة داخل البلاط أو تصبح لغة رسمية يتعامل بها الحكام : ففى الهند الهندوكية كانت

---

(٤) لمزيد من التفاصيل أنظر كتاب :

The Early History of India, V. A. Smitn , passim - London 1908 .

(٥) قاه « كدفيس الثانى » (٨٥ — ١٢٠ م) (أحـد ملوك أسـرة كشش ، بالتغلب على بعض الحكام البارثيين والهنديونانيين ، ووسع مملكته فوصل الى بنارس شرقا وخوارزم شمالا ، وأجرى عملة ذهبية جاء على أحد وجوهها باليونانية لقب ملك الملوك Basileus Baseleôn Βασιλεὺς Βασιλέων
وعلى الوجه الآخر جاءت كتابات بالخروشتية كما يلى : (مهارجا سا ـــ راجا ادهيرا جاسا : أى الملك المعظم ـــ ملك الملوك) (سرب لوك ايشوراسا : أى سيـد جميع الناس) (مها ايشور سرهيمـا كدفيسا : أى السيـد العظيـم ويماكدفس) (تراداتا : أى المنجى) انظر : اردو زابان كى قديم تاريخ : عين الحق فريد كوتوئى ، لاهور ١٩٧٢ ص ١٢٧ وما بعدها •

لغة البلاط الملكى هى اللغة السنسكريتية(٦) ، بينما كانت لغة الشعب تحتوى على عدد كبير من الألفاظ التى تنتمى الى لهجات مختلفة .

وحين قدم المسلمون الى تلك البلاد(٧) راجت كل من العربية والفارسية واقبل على تعلمها حتى رجال الدين الهنادكة ، ونالوا بذلك مكانة سامية لدى الحكام — وتقلدوا وظائف مرموقة فى البلاط ، وبالمثل حين صار الأمر للانجليز(٨) ارتفع لواء اللغة الانجليزية ، واقبل الجميع على تعلمها حتى أن العلماء بدأوا فى استخدام كلمات انجليزية فى حديثهم مع العامة والأميين فى القرى

ومن هذه الكلمات على سبيل المثال(٩) :

---

(٦)بعد انتهاء عهد « كبتا » بدأ عهد ملوك الطوائف وانقسمت الهند الى امارات صغيرة ، وحاول الأمراء الحفاظ على الأنفاس الأخيرة للسنسكريتية الا انها لفظت آخر أنفاسها بدخول المسلمين الهند ، فخلا الميدان للبراكرت فبدأ الناس يعرضون أفكارهم الدينية والعلمية والأدبية ، وبدأت التأثيرات المحلية للبراكرت تتضح أكثر فأكثر حتى ظهرت اللغات المحلية داخل الهند .

(٧) وصل محمد بن القاسم الى بلده « ديبل » سنة ٩٣ هـ /٧١٢ م وفتحها بعد حصار دام ستة اشهر ، ويرى بعض الباحثين أن بلدة ديبل هذه هى نفسها كراتشى الحالية . ولم يكن أهل السند يعجبهم النظام البرهمى مما دفعهم الى مساندة محمد بن القاسم الذى قاد الجيش المسلم ضد راجا داهر سنة ٧١٨ م وقضى عليه . أنظر دائرة المعارف الاسلامية ، مجلد ١١ (مادة سند هـ) .

(٨)أنشأ الانجليز مركزا تجاريا لهم بالسند فى القرن ١٧ م لكنهم اغلقوه بعد فترة ، ثم شعروا فى أوائل القرن ١٩ بأهمية المنطقة خاصة بعد أن استولى الروس على وسط آسيا واحكموا قبضتهم عليها ، فبدأوا بعقد المعاهدات مع حكام المنطقة ثم انتهى الأمر بسيطرتهم عليها ، انظر « سند هـ مين آباد قومين » : شيخ صادق على شير على — كراتشى ١٩٥١ م .

(٩) لمزيد من الأمثلة انظر المعاجم التالية : فرهنك آنند رام لمحمد بادشاه ، فرهنك آصفيه لسيد احمد دهلوى ، وجامع اللغات لخواجة عبد الحميد ، وفيروز اللغات لمولوى فيروز الدين .

Firset class		وتنطق فس كلاس
Time	«	تـــايــم
Number	«	نمبرأو لمبر
School	«	اسكول أو سكول
Hospital	«	هســـبتال
Station	«	استيشن .... وغيرها

عصر اللغة اليونانية :

لم ينته تأثير اللغة اليونانية بانتهاء الحكم اليونانى للمنطقة ، فقد كان تأثيرها كبيرا وطويل الأمد على المستوى الرسمى : ففى عصر « كشن » (١٠) (١٤٠ — ٣٦٠ م) لاحظنا استخدام الكتابة باللغة اليونانية جنبا الى جنب مع الكتابات الخروشتية والبراهمية على وجوه العملات المستخدمة فى ذلك الوقت(١١) . وكذلك أكتشفت ألواح حجرية كتبت عليها عبارات باللغة اليونانية وهذه الألواح محفوظة الآن فى متاحف بشاور ولاهور بباكستان .

وكذلك تم اجراء حفائر فى منطقة « ختن » (١٢) والتركستان الصينية ،

---

(١٠) أنظر كتاب : اردو زبان كى قديم تاريخ : عين الحق فريد ، ص ٢٨٩. لاهور ١٩٧٢ م .

(١١) بالاضافة الى وجود هذه العملات فى غرب باكستان الحالية فقد وجدت أيضا فى مدن المناطق الشمالية بالهند مثل : كوركهبور ، غاز يبور ، مدهيه برديش وجبل بور .

(١٢) احدى مدن التركستان الصينى واسمها الهنـدى « كســتنكة » أى صدر العالم وكانت مركزا للبوذية كما أنها تعج اليوم بأضرحة الأولياء المسلمين . أنظر دائرة المعارف الاسلامية (أردية) مجلد ٨ ، ص ٨٥٢ .

أسفرت عن اكتشاف كتابات باللغة اليونانية فضلا عن كتابات أخرى باللغة السنسكريتية وكذا الخروشتية والبراهمية ، ويرى الباحثون أن هذه الكتابات ترجع الى عهد أسرة « كبتا » (١٣) Capta ، ومما لا شك فيه أن المهاجرين من وادى السند قد حملوا معهم الى هذه المناطق اللغات التى كانت سائدة فى واديهم ، ولقد أثبت بعض الباحثين الروس (١٤) أن بعض القبائل الموجودة فى هذه المنطقة لا تزال تستخدم حتى يومنا هذا ، لغة تشبه لغات منطقة السند . ومن هنا يمكن القول بأن تأثير اللغة اليونانية على وادى السند استمر لأكثر من خمسمائة سنة ، ولابد أن أهل الوادى كانوا يستخدمون فى لغتهم ألفاظا يونانية ، وظل هذا الاستخدام مستمرا منذ ذلك الحين بحيث أصبحت هذه الألفاظ جزءا لا يتجزأمن اللغة المحلية ، وقد يصعب الآن التعرف على هذه الألفاظ نتيجة لتغير صورتها أو بنيتها أو تحويرها .

العلاقة بين اليونانية والبنجابية :

علينا أن نوضح أن الألفاظ اليونانية الموجودة فى لغة وادى السند تنقسم الى أربعة أقسام :

١ — الألفاظ التى تمثل ميراثا مشتركا بين اللغات الآرية ، وهى قاسم مشترك بين السنسكريتية واليونانية ، والأرجح أنها دخلت اللغات المحلية عن طريق السنسكريتية وليس عن طريق اليونانية .

٢ — الألفاظ التى قدمت الى وادى السند فى العصر الهندى اليونانى وما بعده ، وقد تم هذا عن طريق اللغة اليونانية مباشرة .

---

(١٣) أسرة «كبتا » (ق ٤ — ق ٥ م) أنظر كتاب :

A History of India, Vol. 1 Ramila Thapor, 1969, pp. 136 ! 166 Sokolov, S. N. The Avestan Language ! Moscow, 1967 .

٣ — الألفاظ اليونانية التى قدمت الى وادى السند عن طريق العربية والفارسية .

٤ — الألفاظ اليونانية التى قدمت الى وادى السند عن طريق اللغات الأوربية وبخاصة اللغة الانجليزية .

والنوع الأخير من الألفاظ يمثل فى معظمه مصطلحات علمية حديثة ويمكننا أن نسوق هنابعض الأمثلة القليلة (١٥) :

اسکول	مدرسة	σχολή
اکیڈمی	مجمع علمى	Ἀκαδημία
تھیٹر	مسرح	θέατρον
ٹیلیگراف	برقية	τηλεγράφημα
ٹیلیفون	هاتف	τηλέφωνον
گرامر	قواعد	γραμματική
جیومیٹری	هندسة	γεωμετρία
پالیسی	سياسة	πολιτική
ڈیموکریسی	ديمقراطية	δημοκρατία
پروگرام	برنامج	πρόγραμμα
اٹیم	ذرة	ἄτομον

---

(١٥) من الألفاظ اليونانية الواردة عن طريق اللغات الأوربية : أنظر المعاجم الأردية التى سبق الاشارة اليها مثل : فرهنك آصفيه ، ونور اللغات وفيروز الغات وغيرها .

أولا ـ الألفاظ اليونانية القادمة عن طريق اللغة العربية :

كانت علاقة العرب ببلاد اليونان علاقة متشعبة ، فالحدود الجغرافية بين العرب وبينهم كانت شبه متجاورة كما كان اليونانيون يعبرون البلاد العربية ، ويذهبون اليها باستمرار . ولقد ورد ذكر كتاب المذهب البوذى « القضايا » على لسان التجار العرب فى مدن السند على عهد « مناندروس » (١٥٥ ـ ١٤٠ ق . م) ، ومن الأدلة على تلك العلاقة كتاب « الرحلة البحرية (فى البحر الأحمر) » Περίπλους لرحالة بحرى يونانى مجهول فى القرن الأول الميلادى ، وهو كتاب تحدث كثيرا عن العرب كتجار وربابنة سفن(١٦) .

ويرى بعض الباحثين ان العرب وصلوا الى ميناء « كانتن » فى الصين والى « هانك شاو »عام ٣٠٠ للميلاد(١٧) . وعلى زمان ميلاد النبى صلى الله عليه وسلم قام واحد من أخواله(١٨) برحلة تجارية الى الصين حيث كان عدد من العرب يقيمون هناك ، ومن الجدير بالذكر أن أول مسجد اسلامى اقيم فى « كانتن » كان سنة ٦٢٧ م أى قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بخمس سنوات(١٩) ، وقبل بعثة الرسول عليه الصلاة والسلام كان العرب يقومون

---

(١٦) أنظر : عربون كى جهازرانى (الملاحة عند العرب) بالأردية ، لسيد سليمان الندوى ، ط الهند ٢ .

(١٧) المرجع السابق ــ وانظر أيضا : رحلة ابن بطوطة ، ج ٢ .

(١٨) أحد أخوال النبى من بنى النجار وكانوا بالمدينة ــ أنظر محاضرات تاريخ الأمم الاسلامية ، للشيخ محمد الخضرى ، ص ٢ ذ ، الجزء الأول ط الثانية .

(١٩) كانت وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين ٨ يونية ٦٣٣ م / ١٣ ربيع الأول سنة ١١ هـ . أنظر محاضرات الشيخ الخضرى ، ج ١ ص ١٥٧ ، كما يذكر الأستاذ أحمد أمين فى كتابه « فجر الاسلام » أن وفاته عليه الصلاة والسلام كانت ٦٣٤ م / ١٢ هـ .

بالتجارة في بلاد الشام التى كانت خاضعة وقتها للحكم الرومانى ، ولكن رغم ذلك كان تأثير الحضارة اليونانية واضحا على المنطقة مما أدى الى دخول كثير من الألفاظ اليونانية الى اللغة العربية(٢٠) .

ونقدم فيما يلي قائمة ببعض الألفاظ التى دخلت الأردية والبنجابية عن طريق اللغة العربية(٢١) :

بنجابي	اردو	يوناني	عربي	معنى الكلمة اليونانية
كنون	قانون	κανών	قانون	قانون / قاعدة
دبهتر	دفتر	διφθέρα	دفتر	جلد / (رق) للكتابة
دم	دام	δραχμή	درهم	دراخمه (عملة)
—	قيراط	κεράτιον	قيراط	من الموازين اليونانية
—	قرن	χρόνος	قرن	زمن
صوفى	صوفي	σοφός	صوفى	حكيم
—	شاب	ἥβη	شاب	شباب
—	سيف	ξίφος	سيف	سيف
—	زراعت	ἀγρός	زراعة	حقل (مع ابدال الحروف)
بلكف	بلغم	φλέγμα	بلغم	بلغم
اكسير	اكسير	ξηρός	اكسير	جاف (سفوف / دواء)
ترياق	ترياق	θηριακή	ترياق	دواء مضاد للسموم
قولنج	قولنج	κωλικός	قولنج	الم القولون
ابنوس	ابنوس	ἔβενος	ابنوس	خشب الابنوس
اسطرلاب .	اسطرلاب	ἀστρόλαβος	اسطرلاب	آلة لقياس ارتفاعات الاجرام السماوية

---

(٢٠) يذكر سليمان الندوى فى كتابه بالأردية (الملاحة عند العرب) ص ١٥ ١٦ عددا من الكلمات اليونانية واللاتينية التى استخدمت فى العربية فيما يتعلق ومجال الملاحة من بينها : أوقيانوس بمعنى المحيط وأصلهـا Wkavós وقير بمعنى زيت أو شحم يوضع على هيكل السفينة وأصلها κηρός . ونوتى بمعنى مـلاح وأصلها ναύτης ولمزيد من التفاصيل أنظر سليمان الندوى : ملحق كتابه : لغات جديدة ، ط الهند .

(٢١) تنتهى الألفاظ اليونانية عادة فى حالة الرفع بحرف السيجما (S) ==

بنجابي	اردو	يوناني	عربي	معنى الكلمة باليونانية
—	زنار	ζωνάριον	زنار	زنار / نطاق
—	طلسم	τέλεσμα	طلسم	شهادة معتمدة
كليسه	كليسه	ἐκκλησία	كنيسة	مجمع / كنيسة
تبوت	تابوت	τάφος	تابوت	مقبرة
كفن	كفن	κόφινος	كفن	سلة كبيرة

ثانيا — الكلمات اليونانية التي قدمت عن طريق ايران :

تنتمي كل من اللغة الفارسية واللغة اليونانية الى مجموعة اللغات الهندوأوربية : الفارسية من الفرع الايرانى ، واليونانية تمثل بذاتها فرعا مستقلا(٢٢) . وكذلك اليونان القديمة تجاور ايران من الناحية الجغرافية ورغم ذلك فقد نشب بينهما نزاع استفحل أمره حتى غدا حربا طاحنة ، دامت سنوات عديدة ، وتجددت فى عصر الاسكندر الأكبر . ولقد ظلت أسرة سليوكوس تحكم ايران فترة طويلة بعد موت الاسكندر الأكبر وتركت بعدها آثارا لا يستهان بها على جميع أوجه الحياة ، ولم تكن اللغة الفارسية (الايرانية) بمنأى عن هذا التأثير . ويتضح هذا من الأمثلة التالية :

=

ولكن هذا الحرف لا يظهر عادة فى النطق العربى لهذه الألفاظ ، وهناك كلمات لا بأس بها تثير بعض التساؤلات حول حقيقة أصلها : مثل العلاقة بين كلمة « حاج » و « حج »بالعربية وكلمة ἅγιος اليونانية بمعنى « مقدس » وبين كلمة « يأجوج » العربية وكلمة γίγας اليونانية بمعنى عملاق ، وبين كلمة مكعب العربية وكلمة κύβος اليونانية بمعنى المكعب . أنظر القاموس التالى :

Liddel & Scott; A Greek — English Lexicon, Oxford (1968) .

(٢٢) A Linguistic Survey of India; Grierson, G. A. , Culcutta, 1903 - 28 Indo-European philology; Lockwood, W. B. , London, 1969 .

بنجابى	اردو	فارسى	يونانى	معنى الكلمة اليونانية
—	ناؤ	ناؤ	ναῦς	سفينة
—	موسيقى	موسيقى	μουσική	موسيقى
—	ققنس	ققنس	κύκνος	بجعة / بطة
—	زمرد	زمرد	σμάραγδος	زمرد
فانوس	فانوس	فانوس	φάνος	ضوء / مصباح
—	كليد	كليد	κλειδός	مفتاح (الكلمة فى حالة الاضافة)
خربوزه	خربوز	خربزه	καρπός	ثمرة (بطيخ)

والواقع أن العلاقة بين اللغات الهندواوربية علاقة وثيقة ، وقد حاول بعض الباحثين القدامى أن يثبت أن أكثر الحلقات اتصالا فى هذه المجموعة من اللغات هى الحلقة التى تربط بين اليونانية والسنسكريتية(٢٣) ، ورغم أن هذا أمر حقيقى من حيث أن اللغتين تنتميان الى عائلة واحدة من اللغات ، الا أن الرأى القائل بأن السنسكريتية هى اللغة الأم لليونانية رأى بعيد تماما عن الصواب فى رأى الباحثين المحدثين(٢٤) .

ولو ألقينا نظرة فاحصة على بعض الألفاظ الموجودة فى عدة لغات تنتمى الى هذه العائلة من اللغات ، للاحظنا على الفور أن هناك تشابها كبيرا بينها بصورة تدعو الى الدهشة :

---

(٢٣) CF. D. S. Crawford, Greek and Latin Cairo (1939) p. 30 .

(٢٤) Proceedings of a Symposium - the 26 th of Orientalists ;Delhi, 1964 A Comparative Grammer of the modern aryan languages; Beams J. Dellai .

اردو	بنجابى	سنسكريتى	فارسى	يونانى	المعنى
كاون	كران	كرام	كام	κώμη	قرية
دروازه	دروازه	دوار	در	θύρα	باب
مندر	مندر	مندر	—	μάνδρα	حظيرة
آواز	واچ	واك	آواز	vox (باللاتينية)	صوت
كوبر	كوها	كوبر	براز	κόπρος	براز
قيمه	قيمه	—	قيمه	κῦμα	لحم مفروم
—	—	اشو	اسب	ἵππος	حصان
ديو	ديو	ديو	ديو	δῖος	إلهى / ذو إله
بهار	بسنت	بسنت	بهار	ἔαρ	ربيع
—	امرت	امرت	—	ἄμβροτος	خالد
بهو	تونبه	سنوشه	—	νοῦς	عقل
تين	تر	ترئياس	—	τρεῖς	ثلاثة
سات	ست	سبت	هفت	ἑπτά	سبعة
دس	دس	داشا	ده	δέκα	عشرة
سرخ	رته	رد هرا	—	ἐρυθρός	احمر
برس	ورِه	ورش	—	Fέτος	سنة
خنسر	سوبرا	سواشرا	ك	ἄκυρος	غير ذى صلاحية

التأثير اليونانى على الآداب الشعبية فى المنطقة :

تدور معظم الحكايات الشعبية فى اقليم البنجاب حول أمير يغادر وطنه ، ويعبر الأنهار والجبال ، ويجتاز الصحراوات الشاسعة ، حتى يصل الى واد لا انس فيه ولا جان ، وتتراءى له مدينة يتبين أن ساكنتها « عفريتة » تدق طبولا ذات صوت رهيب ، وبعد أن يتمكن الأمير من الافلات من براثن هذه « العفريتة » ، يعبر من جديد صحراء جرداء يناله من عبورها الارهاق والجوع والظمأ ، ويصل بعدها الى تل يشاهد منه على البعد دخانا يتصاعد فينطلق تجاهه ، وعندما يبلغ مكانه ، يجد نفسه أمام قلعة جميلة بداخلها فتاة رائعة الحسن ، يفرح لمرآها ، بعدما صادفه من أهوال ؛ ويخاف الأمير على فتاته ذات الجمال الخلاب ... ويدور بينه وبين « العفريتة » نزال تكون الغلبة فيه له على العفريتة التى تقضى نحبها ، ومن ثم ينطلق الأمير فيبلغ غابة يستسلم

فيها للنوم تحت شجرة ، ثم يستيقظ فجاة على صوت طيور تستغيث طالبة النجدة من براثن تنين ضخم فيهب لنجدتها ، ويهوى على التنين بسيفه البتار فيشطره شطرين ، وفى الصباح تأتى أميرة الطيور وتدعى « سرخاب » (٢٥) فتستمع منه الى قصته وتأنس اليه وتصبح محبوبته(٢٦) .

ونلاحظ أنه يرد فى هذه الحكاية الشعبية لفظ « دائنى » (٢٧) المأخوذ من اللفظ اليونانى Seivós الذى يعنى « مرعب أو مخيف » ، كما ورد أيضا لفظ « كانا — ديو » الذى قد تكون دلالته مأخوذة او محصورة عن اللفظ اليونانى κύκλωψ وهو المارد (العفريت) ذو العين الواحدة (الأعور) الذى مكر به أوديسيوس فى ملحمة الأوديسة للشاعر اليونانى العظيم « هوميروس » ، وقد يكون للفظ « كاناديو » علاقة باللفظ السنسكريتى (ديو) بمعنى الله أو الملاك وهو لفظ يعبر فى السنسكريتية عن الخير والتقديس دائما ، ويقابل هذا اللفظ السنسكريتى اللفظ اليونانى Sîos الذى يعنى « مؤله » أو « الهى » أو « سامى » ، الا أن المفهوم اليونانى الأسطورى عن القوى الالهية هو أنها (مثل الانسان) تجمع فى سلوكها بين الخير والشر معا . ونرجح أن يكون هذا المفهوم قد انتقل من التراث اليونانى

---

(٢٥) سرخاب : أى « النحام » وهو طائر مائى كالأوزة يميل لونه الى الحمرة ، وقد ذكرها فيلن فى قاموسه

(New Hinustani English Dictionary, London 1979) .

بمعنى بطة البرهمن . ونرجع هذا المعنى لأنه يضفى صفة التقديس على هذا الطائر .

(٢٦) A Survey of Panjabi Lang. Lit,. Quraishi, W., April 1967; Panjabi Lit. , Serebryakov, I. , Mosco 1968 .

(٢٧) دائنى أشار اليها فيلن فى قاموسه سابق الذكر أنها تعنى امرأة ملعونة لدى المسافرين وقطاع الطرق ، كما أشار فيروز اللغات الى لفظ داؤنى بأنه لفظ قديم يعنى البرقع او النقاب .

الى الحكايات الشعبية البنجابية ، التى لم تتأثر بالمعنى السنسكريتى للفظ بقدر ما تأثرت بالدلالة اليونانية له .

ومن شخصيات الحكايات الشـعبية البنجابية الأخـرى شخصـية « باشك ناك » وهى تحوير لملك الثعابين « باشك ليكو » Bashkliko ومن المرجح أن تكون تسميتها بهذا الاسم تحويرا للفظ اليونانى βασιλικός الذى يعنى الملك . وهناك أيضا شخصية باسم « سزال » ألتى أخذ متعن اللفظ اليونانى Saûeos الذى يطلق على نوع من السحالى .

وفى الحكايات الشعبية البنجابية أيضا نجد ذكر الحجر المسمى «بارش» يمسح به الحديد فيتحول الى ذهب ، وهذا يقابل الكلمة اليونانية πράσον . التى كانت فى الأساطير اليونانية تطلق على حجر أخضر اللون ، ويمكن أن يكون هناك اعتقاد سائد أن المعادن تتحول الى ذهب بمسحها به .

ومن أبطال الحكايات الشعبية البنجابية كذلك أنثى حصـان سريعة يطلق عليها أهل البنجاب بكل فخـر ومحبة اسم « بكى » بتشديد الكاف وقد تكون لهذا الاسم علاقة بفرس الاسكندر الأكبر المشهور باسم « بوكيفالوس » Βουκέφαλος.

وقبل أن ننتقل من الحديث عن الحكايات الشعبية نرى ضرورة الاشارة الى ورود ألفاظ يونانية على لسان المرأة البنجابية ، ومن الجدير بالذكر أن المرأة بطبيعتها تميل الى التمسك بالتقاليد المتوارثة كما هى بدون تغيير ، ومن هنا فلا تزال بعض الألفاظ المتحجرة تجرى على ألسنتهن ، وهى ألفاظ مرت عليها قرون وقرون ، كانت تستخدم فى الأحاديث العامة ولا يفكر أحد فى معناها ، توارثتها نساء المنطقة عن أمهاتهن اللاتى توارثنها بالتالى عن أمهاتهن الأخريات وهكذا ظلت هذه الألفاظ تنتقل داخل الصدور جيلا بعد جيل لآلاف السنين .

وفى القرى البنجابية اذا ظل الطفل يصرخ يريد أن يرضع من ثدى أمه مرة بعد مرة ، فهى تضيق به ذرعا وتقول :

" جوا سماه لئو بهتے نینئو لي د دی آ یی

أى : يابنى خذ نفسك (بفتح الفاء وما قبلها) ســوف أقدم لك (نيكرو) أى الشــهد .

وهكذا لو ظل الرضيع يمص ثدى أمه طول اليوم فهى تنهره قائلة :

ايهنان وچ كى سارا د ن نيكرو پيا اي

أى : ما هذا ؟ هل سيظل (الثدى) مليئا بالشهد (نيكرو) طول اليوم ؟ .

وهاتان الجملتان تجريان على ألسنة الأمهات دائما ، ولا شعوريا ، ولفظ « نيكرو » مأخــوذ عن اللفــظ اليونانى « نيكتار » Vėktea أى شراب الآلهة وهو لفظ مرادف للشهد .

العناصر اليونانية فى اللغة البنجابية :

من المثير للدهشة حقا أن بعض الكلمات البنجابية تتفق فى كل من النطق والدلالة مع الكلمات المماثلة لها فى اليونانية ، دون أن يطرأ عليها تحوير أو تحريف صوتى كبير : فالكلمة البنجابية « تكهان » (فى اللغة الدراوية) أو « تكان » بتشديد الكاف تعنى (نجار) وهى تماثل الكلمة اليونانية المستخدمة منذ عصر الشاعر هوميروس وهى Téktwy (تكتون) التى تعنى أيضا نجار أو بناء السفن ، ولا يمكن القول بأن هذا التماثل قد ورد بمحض الصدفة ، كذلك نجد أن لفظ « كينا » (تنطق الكاف نطق الجيم فى المصرية الدارجة) فى اللغة البنجابية يدل على الآلة التى يقيس بها النجار زوايا الأركان ، وهذا اللفظ أصله يونانى وهو Ywvfa ويعنى هذا اللفظ « الزاوية » .

وهناك كلمات كثيرة مستخدمة فى لغة الحديث اليومية فى منطقة البنجاب ، يمكن ارجاعها الى أصول يونانية ، ويمكن أن نورد هنا عددا من هذه الكلمات التى يمكن من النظرة الأولى اليها أن ندرك العلاقة الوثيقة بينها ســواء فى النطق أو فى المعنى:

الكلمة اليونانية	معناها	نطقها	المقابل بالبنجابية	ومعناه
κώπη	مجداف	kope	چپو	مجداف
κάννα	بوص	kanna	كانا - كنّا	قصب السكر
βοτάνη	عشب/مرعى	botane	بوٹی - بوٹی	شتلة/ شجرة
κάρυον	جوز	karuon	گری	مخ
πυρά	مكان اشعال النار	pyra	بھاڑ	مكان اشعال النار
πύρωσις	الاحتراق / حرارة	pyrosis	پرشی	حرارة
ἅλως	هالة الضوء حول حول الشمس او القمر	halos	هالة	نفس المعنى
γῦρος	دائرة / حلقة	gyros	گھیرا - گھیر	دائرة
κάλαμος	بوص/ غلة/قلم	kalamos	قلم	قلم/ غلة
τάπης	سجاد / كليم	tapes	تپڑ	فرش/كرسي/حصير
οὐρά	ذيل	ura	چورا - چوری	مروحة على شكل ذيل.
φάλος	طرف الخوذة المدبب	phalos	پھل (پھالا)	طرف المكين (كما يطلق على طرف المحراث).
κοτύλη	وعاء للسوائل / كوب	kotyle	كٹوری	وعاء على شكل الكوب.
κύλιξ	كوب	kylix	كولی	كوب
ἄρτος	خبز	artos	روٹی	رغيف الخبز، ويقال روت للرغيف كبير الحجم.
κορδύλη	هراوة / سوط	kordyle	كوٹلہ	سوط.
καυστός	محروق	kaustos	كشتہ	اصطلاح طبي يعني سحق وخلط المعادن لتركيب الدواء.
κύκλος	دائرة	kyklos	ككلى	لعبة الدائرة للاطفال،
ἀγορά	السوق	agora	اكھاڑہ	تجمع الناس لرؤية رياضي أو حاوي.
ξανθός	اصفر	xanthos	بسنتی	لون اصفر (خلطة موسمية تسمى بسنت يتقاذف فيها الناس بماء أصفر اللون).
ὑγρός (πηλός)	طرى / سائل	hygros (pelos)	گارا	طين
κρυμός	برد شديد	krymos	ككر	برد شديد.
σιωπή	سكوت / صمت	siôpê	چپ	صمت
φίλος	صديق	philos	بیلی - بیلی	صديق (النطق قديما بالباء المثلثة).
πάλαι	قديم	palai	پہلا	قديم/ اول
πῶλος	مهر	pôlos	پولو	لعبة يلعبها عدد من الفرسان كل على فرسه.
πόλεμος	حرب	polemos	لام	معركة
μόσχος	عطر	moskhos	مشك	مسك (بالفارسية ايضا)

الكلمة اليونانية	معناها	نطقها	المقابل بالبنجابية	ومعناه
λῆψις	اخذ	lensio	لبرانا	يمسك .
κόπτω	قطع	koptô	كپتا	يقاسم .
παλίνη	مصارعة / نزال	palinê	پهلوانى	فن المصارعة.
πάλη	المصارعة	palê	پهلوان	مصارع (قارن اللفظية السنسكريتية بلوان بمعنى "قوى").
κυμα	لحم مفروم	kyma	قيمه	لحم مفروم .
κόρη	فتاة	korê	كورى	فتاة.

التأثير اليونانى على نحو اللغتين البنجابية والأردية :

ان التحليل اللغوى للغات شمال الهند يحملنا على الظن بأن هذه اللغات فى مراحل تطورها المختلفة لم تتأثر فقط باللغة السنسكريتية بل تأثرت كذلك بالفارسية واليونانية والعربية وكذلك بلغات شبه القارة كالدروارية والمندا ثم بالتركية والمنغولية واللغات الأوربية الحديثة (٢٨) .

وهدفنا هنا أن نعرض للتأثير اليونانى على جزء من قواعد اللغتين البنجابية والأردية لنثبت أن هاتين اللغتين قد خضعتا فى فترة من مراحل تطورهما للتأثير اليونانى .

فاذا ما تعرضنا على سبيل المثال للحروف التى تستخدم للدلالة على المضاف اليه وهى :

---

(٢٨) لمزيد من التفاصيل انظر الكتب التالية :

هندوستانى لسانيات (بالأردية) ، زور قادرى ، لاهور ١٩٦١ م .

Introduction to Prakrit—Varanasi, Woolner (A. G.)

Comparative Grammer of prakit Lang. , Pischel, R. , Delhi 1963 .

كـــا ويأتى قبل الاسم المفرد المذكر .

كـــ (ياء مجهولة بعد الكاف تنطق ممالة) ويأتى قبل الاسم الجمع المذكر .

كى ويأتى قبل الاسم المؤنث الجمع المفرد .

نلاحظ أنه لا يوجد أصل لمثل هذه الحروف فى الفارسية أو العربية كما أن الاضافة فى اللغة السنسكريتية تختلف عن هذه الحروف فى صورتها ونطقها اذ أنها تستخدم «اه »أو « سيه » للمفرد وتستخدم ام أو نام للجمع مثـــل :

امرتسيه سر : حوض ماء الخلود (قارن الأردية : امرت كابانى)

وكرم سبها : بلاط مركرم (قارن الأردية : بكرم كادربار)
وفيما يلى مثال آخر من اللغات الهندوآرية :

نهايات الاضافة فى اللغة الهندوآرية لكلمة « حصان » (٢٩) :

السنسكريتية	الاوستائية	اليونانية	اللاتينية
مرسم اشو	اسب	هيوس ἵππος	إكوس equus
مفرد اشواسيه	اسباهيه	هبويو ἵππου	اكوئى equi
جمع اشوام	اسپانام	هبون ἵππων	إكورم equorum

وبالرغم من أن مفهوم الاضافة (أى حالة المضاف اليه) كان يوجد فى لغة البراكرت القديمة (وهى هندوأوربية) الا أنه لا يوجد بها ما يدل على وجود حروف الاضافة (كــا ، كـــ ، كى) مثلما نرى فى النص التالى :

ات ديبا شرن ، آتند شرن

دهرم ديبا ، دهرم شرن (٣٠)

---

(٢٩) نقلا عن اردو زبان كى قديم تاريخ ـــ عين الحق فريد كوبى لاهور ١٩٧٢ .

(٣٠) هذه الأشعار وما بعدها نقلا عن كتاب : اردو زبان كى قديم تاريخ ، عين الحق كوتى ، لاهور ١٩٧٢ م

(ان ملجأ النور الحقيقى هو اطيب ملجأ .. والدين الحق هو النــور الحقيقى ، فتعالوا الى ملجأ الدين)

ولا يوجد فى اللغة السنسكريتية ما يدل على اضافة حروف تدل على حالة المضاف اليه ، بل كانت هناك الفاظ مستقلة للدلالة على هذه الحالة مثل « كنى » (بياء مجهولة أى بالامالة) ، ونجد هذا اللفظ مستخدما فى الأردية القديمة بمعنى « عند » . ومن الجدير بالذكر أن اللفظ السابق كان يستخدم فى الدكنية القديمة لا ليعطى معنى حروف الاضافة الأردية (كــا ، كى ، كـــ) بل ليعطى معنى : تجاه أو ناحية أو عند . وفى تلك الفترة ذاتها كان لفظ « كنى » يستخدم فى البنجابية بمعنى عند أو اتجاه مثل :

ميرى كنين بمعنى : عند الله و « رب كنون » : بمعنى من عند الله .

وقد استخدمت هذه النهايات فى اللغة الأردية الدكنية القديمة وفى اللغــة البنجابية ، ثم استخدمها الشاعر الدكنى «فيروز» (ق ١٦ م) بمعان مختلفة من أمثلة الأشعار التى استخدمت فيها هذه النهايات الأبيات التالية التى نظمهـــا الشاعر ملك محمد جائسى (١٤٨٠ م — ١٥٣٨ م) :

آئى سرت رتو اد هك بيابى

دو كنوار كا تك اجبارى

ايهة رتو كنت پاس جهية
سكهـ تن كر بهيا مانهـ

(فصل الشتاء ، هو أحب الفصول ، الشمس الهادئة والليالى المقمرة ، فى هذا الفصل يستريح القلب عند الحبيب)

ونجد هذه النهايات مستخدمة أيضا فى الأشعار الصوفية والدينية فى اللغة البنجابية كما فى النص التالى :

فريدا پكهـ پرا بهوشى د ن سهاوا باغ
نوبت وجهى صبح سے چلن كا كر كسا ج

(يافريد(٣١) : هذه الدنيا حديقة رائعة والطائر (أى الانسان) ينزل ضيفا عليها ، وفى الصباح حين تدق طبول الأيك ، تحزم متاعك وتسافر) .

كما كما نن نكاس د ون اور بى كے ركھ لے جائے
پهلے د رتن ي كهائے كے تو باچهے ليجيے كها ئے

(أيها الغراب سوف اقلع عينى فاحملها حيث وجه حبيبى ، متعهما أولا بوجه الحبيب وبعدها حلال عليك أن تلتهمهما)

مما سبق يتضح أنه لا اثر للحروف الدالة على حالة المضاف اليه فى اللغة السنسكريتية لأن ظهور هذه الحروف يرجع الى فترة قديمة موغلة فى القدم خضعت المنطقة خلالها للتأثير اللغوى اليوناني ، ولأن ظهورها كان فقط فى اللهجات السابقة على مولد اللغة الأردية وأيضا فى البنجابية .

ويحملنا هذا على الاعتقاد بأنها ظهرت فى هذه اللهجات تحت تأثير اللغة اليونانية ، اذ ان اللغة اليونانية تستخدم اللاحقة Ikós للمذكـــــر و Ikn للمؤنث و Lkóv للجماد كى تعطى معنى « متعلق بـــ » أو « خاص بـــ » أو مثل حرف الياء فى اللغة العربية ومثال ذلك :

Ὁμηρικός بمعنى « خاص بهوميروس أو هـومرى »
Ἰνδικός بمعنى يتعلـــق بالهـــند أو هــندى

ولدينا دليل على ان جبل « هندوكش » يحمل اسما يونانيا ، اذ ان اسمه كان أصلا « انديكوس » Irsikós ثم حرف الى انديكوش اى (جبل الهند) ، ثم الى « هندوكوش » . وهذا الدليل يعتبر أحد الشواهد على وجود التأثير اللغوى اليونانى .

---

(٣١) شاعر متصوف يدعى شيخ فريد الدين ولد سنة ١١٧٣ م وتوفى سنة ١٢٦٥ م .

كذلك تصادفنا فى نقوش « مهاراجه اشوك » (٣٢) وفى بعض المسرحيات القديمة الفاظ مثل :

يونكا ، رومكا التى يتضح منها استخدام اللاحقة اليونانية سالفة الذكر اذ أنها كانت تأصلا :

Pwuaika بمعنى المتعلق باليونان أو يونانى

Iwviká بمعنى المتعلق بالرومان أو رومانى

وقد استخدمت علامة الاضافة (كــا ، كــى ، كى) فى اللغة البنجابية للدلالة على النسبة مثل : ميكى اى قرية الأم و بيكى اى قرية الأب ، ولا تزال هناك أسماء أعلام فى البنجاب تحتفظ بهذه اللاحقة الدالة على النسبة مثل

فاضلكا (فاضل + اللاحقة) أى قرية فاضل .

مريد كــى (المتعلقون بالمريد) اى قرية اتباع المريد .

سليمانكى (سليمان + اللاحقة أى التابعة لسليمان ... وغيرها .

ويمكننا أن نؤكد أن مثل هذه الأسماء التى تطلق عادة على المدن والقرى فى شبه القارة الهندية الباكستانية لا وجود لها فى البنجاب .

ويتضح التأثير اليونانى جليا كذلــك فى اللاحقة الدالة على التأنيث ، فنلاحظ أن كلا من الأردية والبنجابية تستخدمان حرف النون لصياغة المؤنث من المذكر فى بعض الكلمات ، وهذا الاستخدام موجود فى اليونانية القديمة ، ومن

---

(٣٢) ترجع نقوش اشوك الى القرن الثالث قبل الميلاد وهى تدل على رواج البراكرت فقد كتبت بها الكتب الدينية لكل من البوذية (بد مت) والجينية (جين مت) .

الجدير بالذكر ان اللغة السنسكريتية لا تستخدم هذا الحرف للدلالة على المؤنث لأنها تستخدم المقطع « نت » للدلالة على المذكر ، والمقطع « نتى » للدلالة على المؤنث ، والمقطع « نتو » للدلالة على الجنس الثالث Neuter ، وهناك الفاظ فى السنسكريتية تنتهى بحرف الواو بغض النظر عن جنسها مثل :

شــشو (ولد) مذكر .

سبتو (قنطرة) مؤنث .

مد هو (ربيع) مذكر وبمعنى (شهد) مؤنث .

لدهينو (بقرة) مؤنث : « تنطق واو مشبعة » .

رسو ثروة مؤنث .

تنو (جسم) جماد (اى لا جنس) Neuter

ويمكننا أن نجمل اللواحق الدالة على المؤنث فى اللغة الســنسكريتية فيما يلى :

١ ــ الألف كما فى : بريتيها بمعنى اعتقاد او فكر .

ميدها « ذاكرة .

جنتا « شعب

٢ ــ الواو المشبعة كما فى :

دهينو بمعنى بقرة .

مدهو بمعنى شهد .

رجــو بمعنى عصير .

٣ ــ الواو المخففة كما فى :

ودهو بمعنى زوجة .

٤ — الياء كما فى :

رجنى بمعنى ليلــة .

ديونى بمعنى ملكــة .

رانى بمعنى صوت .

مماسبق يتضح أنه لا دليل على استخدام حرف النون كلاحقة دالة على المؤنث فى السنسكريتية ، أما الكلمات المستخدمة الآن والتى يظهر فيها حرف النون مثل : بتنى بمعنى زوجة ، بترنى بمعنى بنت فقد وجدت تحت تأثــير الصياغة الهندية ، وليست كلمات سنسكريتية خالصة ، لأن معنى زوجة فى السنسكريتية هو « جايا » أو « دار » أو « كانتر » أو « دهو » ، ولأن مؤنث بتر بمعنى ولد فى السنسكريتية ليس « بترنى » بل بتريكا ، كما أن معنى ابنة فى السنسكريتية هو « دوهتو » أو « لانجا » أو « ستا » أو « تنيا » .

فاذا انتقلنا الى اللغة الفارسية نجد أنه لا توجد فيها علامة مميزة أو لاحقة تدل على المذكر أو المؤنث ، اذ تدل الأسماء بنفسها على جنسها مثل :

مادر بمعنى أم ، پــدر (بالباء المثلثة) بمعنى أب .

ولا توجد فى اللغة الفارسية صياغة كلمة مؤنثة من كلمة مذكرة أو العكس بل تستخدم بدلا من ذلك كلمة « مرد » للدلالة على المذكر وكلمة « زن » للدلالة على المؤنث بالنسبة للانسان مثل :

بير مرد اى رجل عجوز ، بير زن اى امرأة عجوز .

جاد وكر مرد أى ساحر ، جاد وكر زن أى ساحرة .

وبالنسبة للحيوانات نجد الفارسية تستخدم كلمة « نــر » للدلالة على المذكر ، وكلمة « ماده » للدلالة على المؤنث مثل

شيرنر أى أسد ، شير ماده أى لبؤة .

ومن هذا يتضح أن حرف النون لم يستخدم للدلالة على المؤنث فى كل من السنسكريتية والفارسية ، وهما اللغتان اللتان أثرتا تأثيرا واضحا على كل من الأردية والبنجابية ، فى حين أن استخدام حرف النون للدلالة على المؤنث يستخدم فى اللغة اليونانية منذ بداية ظهورها مثل :

ἥρως	بطل (تنطق herôs) :		ἡρωίνη	بطلة (تنطق heroïnê)	
δεσπότης	سيد (تنطق despôtês)		δέσποινα	سيدة (تنطق despoina) ،	
θεός	رب (تنطق theos)		θέαινα	ربة (تنطق theaina) .	

وعلى هذا المنوال استخدم حرف النون للدلالة على المؤنث فى الأردية مثـل :

مالى بمعنى بستانى .. مالن زوجة البستانى .

دهوبى « غسال » دهوبن زوجة الغسال (وهى تقوم أيضا بالغسيل)

دلها عريس .. دلهن العروس

بنجابى رجل بنجابى بنجابن امرأة بنجابية

هندوستانى رجل هندى هندوستانن امرأة هندية

لاهورى رجل لاهوى لاهورن امرأة لاهورية

ومن الواضح أن نون التأنيث هذه المستخدمة فى الأردية والبنجابية قد وردت الى اللغتين مباشرة عن اللغة اليونانية أى دخلت فى العهد الهـندى اليونانى ، ثم استمرت حتى دخلت الأردية والبنجابية كما نرى اليوم .

وهناك سابقة أخرى تشترك فيها اللغة السسكريتية واليونانية انتقلت الى الأردية والبنجابية وهى السابقة التى تفيد منع أو نفى المعنى عن الكلمة وهى (ان) مثل :

ان گنت بمعنى لاعدد له / لا حصر له / لا يعد

ان مــل بمعنى غير اجتماعى

ان مول بمعنى لا يقدر بمال / ثمين

والسابقة هنا دخلت على كلمة كنت بمعنى عدد ، مــل بمعنى يلقى (جذر الفعل) ، ومول بمعنى قيمة .

وهذهالسابقة توجد كذلك فى اليونانية مثل : ؟

ومن العجيب أ نهذه السابقة لا تستخدم الا مع الكلمات السنسكريتية الأصل مما يدل على توغلها فى القدم أو انتقالها عن اليونانية الى مثل هــذه الالفاظ .

* * *

عجنون
وتعميق الإحساس بالإضطهاد فى
الوجدان اليهودى

دكتـــور
عبد الرحمن على على عوفة
مدرس اللغة العبرية وآدابها
بكلية دار العلوم

ان مسألة تأثر شموئيل يوسف عجنون بما يسمى بنكبة اليهود فى شرق أوروبا ابان حكم النازى ليست بمسألة جديدة تماما ، فقـــد أبـــدى باروخ كورسفيل(١) رأيه فى المسألة حيث قال :

« ان موضوعا واحدا كبيرا يوحد كل « حكايات » عجنون ويجمع اجزائها المختلفـــة ،هذا الموضوع الذى يتجاوز الزمان والمكان ، هو موضوع الابادة والتضحية » .

كما أن هناك نقاد آخرين(٢) مثل ج . شاكيد وهـ . فايس وســيدره ها اذراحى ، اختاروا نصوصا خاصة بعجنون تناول فيها الحياة اليهودية ابان الحكم النازى ، وقد حاول هؤلاء النقاد من خلال تلك النصوص أن يصلوا الى استنتاجات حول اهمية هذا الموضوع فى كتاباته .

أما الناقد افراهام باند(٣) فيسير فى اتجاه آخر تماما من خلال تأريخه لحياة عجنون حيث حاول الاشارة الى علاقات خفية بين ما يسمى بنكبة اليهود

ابان حكم النازى ، وبين أكبر روايات عجنون وهى رواية « الأيام الخوالى » [illegible] وان كانت الأحداث التى فى الرواية تقع فى بداية هذا القرن .

... ولأن عجنون تخصص فى التعرض لحياة اليهود فى شرق أوروبا فى هذه الفترة بصورة رئيسية ودارت حول هذا الموضوع كتاباته الأدبية ، فقد كانت شهرته تبعا لذلك نابعة من المنطاقات التى تبنتها الدعاية الصهيونيـــة وحققت بها حصوله على جائزة نوبل فى الآداب .

وقد كانت رواياته عن هذه الفترة غزيرة اذا قيست بســـنوات عمره الثلاثين التي عاشها بعد انحرب العالمية الثانية ، فقد ولد فى عام ١٨٨٨ وتوفى فى عام ١٩٧٠ ، وبخاصة أن عمره كان عند قيام الحـــرب العالمية الثـــانية خمسين عاما .

ويرمى عجنون من وراء تعرضه لهذه الفترة (١٩٣٩ — ١٩٤٥) الى خدمة أهداف سياسية استراتيجية ، وظف قلمه لتحقيقها وتجسيدها على نحو خاص . فقد أراد ابراز أن الاضطهاد النازى لحق باليهود دون سواهم على حين أنهم لم يتعدوا خمس من تعرض لهذا الاضطهاد(٥) .

ويدرك من يقرأ روايات عجنون التى كتبها منذ نهاية الحرب العالميـــه الثانية وبخاصة تلك التى صدرت بعد وفاته ، أن هذه الحقبة التاريخية من حياة اليهود فى شرق أوروبا ، تحتل مكان الصدارة فى وجدان ومخيلة الكاتب وقد استولت على عواطفه ووجهت قلمه توجيها حاسما ... وهذا ما نراه بوضوح فى رواية غطاء الدم . [illegible] وكذلك فى أجزاء من قصصه القصيرة التى صدرت بعد وفاته(٧) .

غير أن المسألة تبدوا على نحو أوضح فى مجموعتيه القصصتين .

تاريخ ديارنا קורות בתינו

مدينة وما فيها עיר ומלואה

وتأتي أهمية المجموعتين فى ارتباطهما ببداية التحول الأدبى والأيداوجى المتبلور فى كتابات عجنون ، الذى يغذيه ويدفعه الاهتمام بذات الحقبة المذكورة.

ولكى نفهم هذا التحول جيدا سنقوم بدراسة هاتين المجموعتين القصصتين كنموذج لأهم كتاباته التى يبرز فيها هذا التوظيف الأدبى والفكرى لأحداث ووقائع هذه الحقبة التاريخية .

ولعل من أبرز القصص القصيرة التى كتبها عجنون وتناول هذه الحقبة التاريخية من حياة اليهود قصة العلامة أو الرمز הסימן التى صدرت أول الأمر فى حوالى ثلثمائة وخمسين كلمة (٨) ، ثم صدرت فى صيغة موسعة مسهبة(٩) .

وتعتبر هذه القصة القصيرة أول رد فعل مكتوب لعجنون على أحداث هذه الحقبة التاريخية وبخاصة على أنباء تصفية مدينة בוצ׳אץ׳ بوتشاتش التى ولد فيها عجنون(١٠) .

وقد كتب عجنون فى هذه القصة :

« سألنى ابن جبيرول ما اسم مدينتك . وأجبته هامسا : بوتشاتش مدينتى ، وذرفت عيناى دموعا من الحزن على ما أصاب مدينتى ، حيث انى لا أعرف ما اذا كانت موجودة الآن أم لا . . . فقال ابن جبرول : أعطنى علامة ، حتى لا أنسى اسم مدينتك . . وسمعت مرة أخرى صوتا وكأنه صوت شاعر ينشد أشعاره ، وقال : مباركة بوتشاتش المدينة على كل المدن . . . وهكذا

تحولت حروف اسم مدينتى السبعة الى قصيـدة منظـومة والى أشـعار مضبوطة ... » .

ويتصور الكاتب أن الشاعر شلومو بن جبيرول(١١) قد سمع عن خراب مدينة بوتشاتش من أحد أبنائها (وهو عجنون) ونظم على الفور مرثية يخـلد فيها اسم المدينة التى دمرها النازى .

وفى هذه القصة القصيرة نلمس بوضوح رد الفعل النفسى عند عجنون لعقدة الاضطهاد النازى والتى عبر عنها بدمار مدينة بوتشاتش .

وقصة العلامة أو الرمز المذكورة تحوى أيضا قرار عجنون التلقائى أو غير التلقائى حول كيفية الرد ككاتب على ما حدث لليهود فى عصر النازى ، وهو رد يرى أنه لا يستطيع أن يعبر عنه مباشرة ولكن عـن طريق التعبير الأدبى الرمزى فيقول فى القصة :

« .... ولأن بوتشاتش لم تعد موجودة ، فان من الواجب الحفاظ عليها — ... سواء كجوهر أو كرمز ، على السنتنا ، وبذلك نضمن استمرار وجودها فى الوجدان العام لشعبنا .. » .

والأجزاء التى فى القصة التى يلتقى فيها الكاتب مع الشاعر اليهودى القديم شلومو ابن جبيرول يمكن أن نفسرها اذن على أنها حالة تمنى ترمز الى ما يرجوه الكاتب مستقبلا .

وعلى ذلك ، فالانتاج الذى ظهر لعجنون بعد هذه الحقبة الزمنية من تاريخ اليهود ، وبخاصة قصة « تاريخ ديارنا » ، وقصة « مدينة وما فيها » ، يعد تنفيذا دقيقا لما التزم به عجنون فى قصته العلامة ... فقد حاول أن يعيد بناء أنماط الحياة اليهودية فى أوروبا كما عاشها داخل أسرته وبين أفراد طائفته بهدف واضح ، هو أن يحافظ للخلف على صور وانماط حياة السلف .

وقد كتب الناقد الاسرائيلى جرشوم شالوم يقول(١٢) :

« حصل عجنون على جائزة نوبل فى الأدب عام ١٩٦٦ عن كتاباته عن عصر النازى وعن نكبة اليهود ابان هذا العصر ، وكان هدف عجذون من هـذه الكتابات هو الحفاظ على صورة الحياة التى حكم عليهـا بالفناء ، للاجيـال القادمة » .

والعمل الأول الذى نتناوله فى هذا الاطار هو قصة « تاريخ ديارنا » ، والتى صدرت فى كتاب قائم بذاته عام ١٩٧٨ فى اطار سلسلة الكتب التى تصدر من تراث الكاتب الذى لم ينشر فى حياته .

وكان الكاتب قد بدأ كتابة هذه القصة قبل نشرها بثلاثين سنة . ففى نهاية مقدمة القصة التى وقع عليها باسمه كاملا « شموئيل يوسف عجنون من سلالة الربى شالوم مردخاى هليفى » ، يذكر التاريخ الذى بدأ فيه كتابة هذه القصة وهو : القدس فى عام ٥٧٠٧ عبرية (أى فى عام ١٩٤٧ م) .

وكانت بعض أجزاء من القصة قد نشرت متفرقة فى ملاحق صحيفـة ها آرتس الأدبية فى عام ١٩٤٨ وأعيد نشر القصة بعد ذلك فى مجموعة اعمال عجنون « النار والاشجار » האש והעצים

وعلاقة هذه القصة بموضوع مقالنا ، ليست لقرب تاريخ كتابتها من انتهاء الحرب العالمية الثانية فحسب ، بل فى فصل فى القصة بعنوان بدية الأميال [illegible] رسم فيه الكاتب بوضوح الخلفية التاريخية للقصة واساس هيكلها واهدافها .

ويستهل الكاتب هذا الفصل بقوله أنه أثناء زيارته لبولندا فى عام ١٩٣١ أعطاه عمه عزرائيل يعقوف « كتابات تركها لى أجدادى القديسون ، طيب الله ثراهم ، فقد دونوا بذلك تاريخهم ... » .

والمقام لايتسع هنا لمناقشة صحة هذه الواقعة أو عدم صحتها وهل هذه الكتـــابات حقيقة أم هى من خيـــال الكاتب ..... ولكن ما يهمنا هنا هو ما كتبه بعد ذلك فى ذات الفصل من أنه أهمل لسنوات طويلة هذه الكتابات ولم يفكر فى نشرها أو حتى فى الاطلاع عليها .... ثم أدرك أن هذه الكتابات جديرة بالاهتمام وقرر نشرها ، ويفسر سر اهتمامه هذا بقوله :

« .... الآن وبعد كل ما فعله الأعداء بنا ، الذين حولوا كل المهجر الى قبور ، ودنسوا قبور أجدادنا ..... قررت أن أخلد ذكرى أجدادى بالكتابات التى خطوها بأيديهم » .

وهذا يعنى أن محاولة مجنون تعميق الاحساس بالاضطهاد لدى بنى جنسه هى التى حدت به أن يقرر كتابة تاريخ سلالة عائلته فى اطار هدف معلن هو « الاحتفاظ بالحضارة التى دمرتها النكبة فى الذاكرة والوجدان عن طريق الكلمة المكتوبة » .

والى جـــانب قراره بكتابة تاريخ عائلته فى اطـــار الهدفين المذكورين ، فان هناك أهمية لتأكيده المتكرر ، فى الفصل الذى بعنوان «بداية الأميال » ، وكذلك فى مواضع أخرى بالقصة ، على أن هذه القصة قائمة على اساس حقيقى غير مزيف .

وفى المقدمة التى صاغها بأسلوب كتابة السيرة اكد على أن القوائـــم السلالية التى اعتمد عليها فى هذه القصة سلمها له عمه عزرائيل يعقـــوف وقال :

« ... لم أغير أى شىء فى وثيقة انسابنا ومن يريد أن يتأكد من ذلك عليه دراستها .... » .

وفى موضع آخر من المقدمة يؤكد الكاتب دوره فى العمل كناقل ليس الا ويقول :

« ... وعندما نقلت كنت مجرد ناقل عن ناقل ... »

وهذه المقولة صحيحة الى حد ما ، فليست القصة هنا نتاجا دراميا بالمفهوم المعتاد لمثل هذا النوع من صور الانتاج الأدبى ، حيث شملت القصة فى أساسها مأثورات عائلية قديمة أكملها عجنون وطورها باسلوبه الخاص .

وفى اطار تحقيق هدفه المعلن وهدفه غير المعلن ، ابتعد عجنون عـــن معايير وأصول الخيال الفنى فى الكتابة وأعتمد أساسا على الوثائق .

ولعجنون وجهة نظر خاصة كلها اعجاب بالمادة التى وصلت اليه . وقد ابرز وجهة النظر هذه فى مجموعة من المقولات التى ساقها فى مقدمة القصة ، منها :

« ...وكان لنا اجداد ولكن من نحن وما هى حياتنا .. »

« ... فى هذا الجيل الفقير الذى أحياه لا نستطيع أن نصل الى أعمال كأعمالهم ... »

« ... فى بعض الأحيان نستعين بهذه الأقوال التى تشيد بالنمط القديم للحياة ... »

وتحوى هذه المقولة الأخيرة دعوة للقارىء اليهودى المعاصر للحفاظ على هذا النمط من الحياة على أساس انه نمط عادى بكل ما يرتبط بحياته فى الحاضر ويؤكد هذه الدعوى فى مقولة أخرى :

« ... يا بنى ... حافظ فى حياتك على عادات أجدادك ولا تغير فيها حتى وان لم يرق لك هذا ، لأن أجدادك كانوا حكماء ومنهم القديسون المتمرسون فى كل ما ورثوه من عادات ومأثورات عن أجدادهم ... وانتم كأبناء لأبنائهم عليكم المحافظة على هذا التراث ولا تغيروا شيئا منه .. »

وقد حقق عجنون هذه المقولة فى بناء شـخصيات الرواية ودأب على عرض طابع حياة شخصياته على أنها مثل أعلى للحياة اليهودية وكتحقيق مثالى للمجتمع اليهودى التقليدى فى شرق أوروبا .

ويصف عجنون أجداد عائلته فى هذه الرواية بالصورة التى تدعوا جيل قرائه أن يكونوا عليها ، فهم يهود مؤمنون يدأبون على تعاليمها وينفذون العادات التى حددتها المأثورات اليهودية القديمـة ، ويؤدون الصـلاة فى مواقيتها ، ويحافظون على قدسية يوم السبت ، ويعلمون أبنائهم ، ويمتنعون عن الزيجات المختلطة بغير أبناء وبنات دينهم ، ويخلصون فى تحقيق الأهداف الاجتماعيـة اليهودية مثل فداء الأسرى ودفن القتلى فى أرض « الميعاد » .....

وقد أكد عجنون هذه الأنماط السلوكية التى جسدها فى صورة شخصيات حية فى قصته . وربما يكون هذا هو قصد الناقد الاسرائيلى جرشوم شالوم من مقولته أن عجنون حفظ للأجيال القادمة صور الحياة التى حكم عليها بالفناء .

ونستعير هنا تعبيرا مشهورا من قاموس المصطلحات النقدية التى قيلت عن عجنون ذكره الناقد الاسرائيلى مشولام توخنر(١٣) فقد وصف عجنون فى هذا الصدد بعبارة : « قمة التمسك بالعالم القديم » .

والقصة التى نحن بصددها هنا تجسد هذا التعبير حيث تحوى تطلعا للماضى اليهودى من خلال قطاع معين من تاريخ عائلة الكاتب ومن خلال وجهة نظر متعاطفة مع هذا الماضى مجسدة للاحساس بعقدة الاضطهاد مع رغبة معلنة

فى تقديم الحياة اليهودية القديمة ، وهدف غير معلن هو ، تعميق الاحساس بالاضطهاد فى وجدان القارىء اليهودى .

والامتداد التاريخى لأحداث هذه القصة ، يشمل أحداثا من القرن الثالث عشر الميلادى حتى الاجيال المتأخرة ، وفى هذا الامتداد محاولة لتأكيد التوالى والاستمرار لوجود طابع حياة يهودية خاصة غير مرتبطة بديناميكية الزمن والتاريخ .

والقصة الثانية فى عرضنا لمحاولات عجنون الرامية الى تعميق الاحساس بالاضهاد فى الوجدان اليهودى ، هى قصة « مدينة وما فيها »

ע י ר   ו מ ל ו א ה (١٤)

٤٣

وقد صدرت اجزاء من هذه القصة فى الستينات ومن المرجح أن عجنون بدأ كتابتها فى الخمسينات (أو قبل ذلك) حيث ذكر فى أكثر من مناسبة انه ينوى نشر قصة عن مدينة بوتشاتش ، ففى اجتماع لمهاجرى المدينة عقد فى تل أبيب فى شتاء عام ١٩٥٩ قال :

« ... أنا مشتاق لسماع كلمات جديدة عن بوتشاتش لأننى اقوم الآن بكتابة قصة كبيرة عن بوتشاتش » (١٥) .

وفى حديث له مع الناقد الاسرائيلى دافيد كنعانى فى منتصف الخمسينات ، كان عجنون يحلل احدى قصصه التى نشرت فى ملحق جريدة ها آرتس الأدبى ، قال عجنون :

« ... وهذا سيكون جزء من قصة بوتشاتش التى ستكون فى ثلاثة مجلدات وتروى تاريخ ستمائة سنة للمدينة ولسكانها اليهود »(١٦) .

وعنوان القصة مدينة وما فيها أو (مدينة وملأها) مقتبس من سفر عاموس(١٧) :

« ... لقد أقسم السيد الرب بنفسه يقول الرب اله الجنود : أنى أكره زهو يعقوب وأبغض قصوره فلأسلمن المدينة وملأها »

والعنوان يوضح هدف الكاتب وهو الحديث عن حياة المدينة كلها وبكل من وما فيها أما الاقتباس من هذه الفقرة من سفر عاموس فيجعل للعنوان بعدا آخرا وهو أن المدينة المشار اليها كتب عليها الفناء والدمار .

وعنوان القصة يسوقنا مباشرة الى مقدمتها التى توجز الأهداف الأدبية والفكرية للقصة فتقول المقدمة :

« ... هذا كتاب تاريخ مدينة بوتشاتش ، وهى بوتشاتش التى كتبت عنها بآلمى وحزنى ، لكى يعرف أبناؤنا الذين سيأتون من بعدنا أن مدينتنا هى مدينة كلها توراة وحكمة وحب وتقى وحياة وحسن واحسان منذ قيامها وحتى وصول الصنم الكريه والنجاسة المجنونة (يقصد النازى) اليها ليدمرها ... »

« ان الله سوف ينتقم لعباده ويرد الكيد عن مدينته ويفدى اسرائيل من كل متاعبه » .

وفى هـــذه المقدمة تعبير رئيسى هـــو שִׁקּוּץ מְשֹׁמֵם ومعناه الصنم الكريه ويشير الى تمثال أو صنم فى الهيكل اطلق عليه سفر دنيال رجاسة الخراب(١٨) .

وقد استخدم هذا التعبير فى الأدب الشعبى اليهودى للكناية عن الأممى (غير اليهودى) الذى يأتى ليدمر اسرائيل .

والاستخدام الذى أمامنا محدد الدلالة ويقصد به النازيونويستخدم هذا

التعبير على طول القصة بنفس الدلالة وبذات القصد ، فيقول الكاتب اثناء وصفه لنظام الانارة فى المعبد الكبير فى بوتشاتش :

« ... كان يضيىء حتى جاء الصنم الكريه مع مجموعة الأنجاس الملعونين وأطفأوا نوره »

ويقول أيضا مستخدما نفس التعبير بنفس الدلالة :

« ... الأصنام الملعونون ، أبناء طائفة الصنم الكريه رجاسة الخراب ، قتلوا كل المدينة ولم يتركوا يهوديا على قيد الحياة »

ويعمق عجنون الاحساس بالاضطهاد لدى من يقرأ له من اليهود ، عند وصفه لحياة ووفاة عائلات كاملة من يهود بوتشاتش ، ففى وصفه لعائلة الربى يوفاف فى فصل بعنوان : « مدرستنا الدينية القديمة » يقول :

« ...تعلم فى هذه المدرسة أربعة أجيال أما الجيل الخامس فقد دفن فيها بعض منه وأحرق الباقون ... فعندما قام الصنم الكريه رجاسة الخراب ليخرب العالم ، دخل أعوانه الملعونون الى مدينتنا ... ولقى بعض أبناء المدينة حتفهم فى حفرة حفروها لانفسهم تنفيذا لأوامر النازى ، وساقوا البعض الآخر الى ساحة المدينة وأضرموا فيهم النار » (١٩) وفى مقدمة القصة تعبيرا آخر هـو :

« ...هذا كتاب تاريخ مدينة بوتشاتش ، وهى بوتشاتش التى كتبت عنها بألمى وحزنى »

ويكرر الكاتب فى القصة معاناته عند الكتابة عن مدينته ويحاول أن يجسد تلك المعاناة فى الكتابة بقوله :

« ... وهكذا قلت لنفسى ، سأكتب هذه الأمور فى كتاب وأخلد به طائفة مقدسة قدست حياتها بموتها » (٢٠) .

وهذا يعنى أن القصد من الكتابة هو تخليد الذكرى تخليد الاحساس بالاضطهاد وتوريث هذا الاحساس للأجيال القادمة من بنى جنسه ، لاستثماره لصالحهم ولصالح أهدافهم وفى اطار تحقيق مطامعهم وأحلامهم ،كل هذا تحت ستار ما يسمى بضمان استمرار وجود العالم الذى مر بكل تراثه وعاداته وقيمه ... الخ فى الوجدان اليهودى .

وفى القصة أيضا نرض عجنون قيودا على الخيال الفنى وعلى روح الابداع الأدبى للكتابة مثلما فعل فى قصة « تاريخ ديارنا » ، حيث اعتمد على على مأثورات عائلية اهتم بسردها على حساب الشكل الفنى لبناء القصة .

وفى قصة « مدينة وما فيها » اعتمد أساسا على مأثورات الطائفة اليهودية فالقصة تشمل مادة عريضة عن تاريخ المدينة ووصفها وسيرة حياة حاخاماتها ورجال الدين اليهودى فيها ، ووصف للمعبد وأوانيه المقدسة وسلالات أنساب عائلات المدينة ، ومعلومات عن حاضرها وعاداتها وتقاليدها الخاصة .... وفى خضم كل هذه البيانات التسجيلية حاول الكاتب أن ينسج الهيكل الفنى للقصة على أساس وثائقى فجاء هذا البناء متداعيا بعيدا عن أولويات الكتابة القصصية ، ويبدو أن توظيف الأدب فى خدمة الأيدلوجية والسياسة ، كان هدفا فى حد ذاته ، طغى على كل الأهداف والمعايير الأدبية الأخرى .

ونتسائل الآن عن الفكرة التى اعتمد عليها الكاتب فى قصة « مدينة وما فيها » ويحدد الكاتب القصة بقوله :

« ...مدينتنا هى مدينة كلها توراة وحكمة وحب وتقى وحياة وحسن واحسان من يوم اقامتها ..... الخ » .

أى أن هذه المدينة اعتبرها الكاتب مثلا أعلى للحياة اليهودية بكل أساليبها وأنماطها وهى جديرة بالتخليد فى الوجدان من خلال تخليد الشعور بالاضطهاد النازى فى هذا الوجدان .

وقد أسهب الكاتب فى القصة ، فى وصف مميزات الحياة فى اطار الطائفة اليهودية فى شرق اوربا من خلال التأكيد على أن هذه المميزات يجب أن تكون النمط الملزم للحياة اليهودية فى الحاضر ... ويبرز فى فصل بعنوان « المدرسة الدينية الجديدة » يقول فيه :

« ... يعلم أجدادنا ماذا يطلب منا الرب ... وقد تفانوا فى الحفاظ على العادات التى علينا نحن أبنائهم أن نحافظ عليها أيضا »

وفى فصل آخر فى القصة بعنوان « نظام استقبال السبت » يقول :

« ... وعن الحب الذى أكنه لعادات اسرائيل ، تحدثت تفصيلا ، وقصصت عليك كل عادة تعتبرها أنت صغيرة ، ولكن أجدادك كانوا يعتبرونها كبيرة وأنت تدرك أن أجدادك كانوا حكماء عنا وكانوا يعرفون كل ما هو خير ... »

وهذه الكلمات كتبها عجنون فى الستينيات مدركا أن القارىء الرئيسى لكتاباته هو اليهودى الاسرائيلى وليد الثقافة غير الدينية ، والموقف المعلن للكاتب يتردد بين سطور القصة التى تحوى وصفا مسهبا لمؤسسات الطائفة وثقافتها المادية ونظام العبادة المعتاد فيها الى جانب سير الشخصيات المختلفة من أجداد مدينة بوتشاتش من ربيين وتلاميذ حاخامات وأوانى مقدسة .

وهذا يوضح محاولة الكاتب ابراز عالم القيم للمجتمع اليهودى التقليدى

فى بوتشاتش وهو الأمر غير الموجود فى المجتمع اليهودى المعاصر الذى يوجه الكاتب اليه قصته .

وبذلك يمكن القول أن عجنون فى قصتيه المذكورتين ، وظف جهده الأدبى فى وصف ما يسمى بالثقافة اليهودية قبل عصر النازى عن طريق مادة وثائقية من عالمه الخاص ، وانطلق من هذا الوصف الى ما يسميه اليهود بنكبتهم فى عصر النازى من خلال محاولة تخليد الاحساس بالاضطهاد فى الوجدان اليهودى فى اطار خدمة ايدلوجية كبرى تهدف الى تحقيق أهداف استراتيجية أكبر .

الملاحظـات والمراجـع :

١ ـ ב ר ו י ך ק ו ר צ ו ו י ל , כל ספורי עגנון , כרך שמיני ,האש והעצים ,
ירושלים , 1966 , עמ' 3 .

٢ ـ الملحق الأدبى لصحيفة ها آرتس الاسرائيلية ١٩٨٣/٤/٣

٣ ـ ذات المصدر .

٤ ـ ג. קרסל , ליכסיקון לתודעה יהודית , אישים וספרים , ישראל 1971 .

٥ ـ موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية ، د . عبد الوهاب المسيرى ، القاهرة ١٩٧٥ .

٦ ـ קרבן לפנים מן החומה , ישראל 1975 .

٧ ـ פתחי . , ישראל 1977 .

٨ ـ כתב העת מאזנים , ישראל 1944 .

٩ ـ קובץ האש והעצים , ישראל 1966 .

١٠ ـ هاجر عجنون الى فلسطين عام ١٩٠٧ م .

١١ ـ شاعر وفيلسوف يهودى أندلسى تأثر بالصوفية الاسـلامية وبالتراث العربى (١٠٢١ ـ ١٠٥٦ م) .

١٢ ـ الملحق الأدبى لصحيفة ها آرتس ١٩٨٣/٤/٣ .

١٣ ـ ذات المصدر .

١٤ _ מעזבון ש״י עגנון , ירושלים 1973 .

١٥ _ מעצמי אל עצמי , ש " י עגנון , ירושלים 1966 .

١٦ _ דוד כנעני , ש " י עגנון בעל פה , ירושלים בלי תאריך .

١٧ — الاصحاح السادس ، الفقرة الثامنة .

١٨ — الاصحاح ١٢ الفقرة ١١ .

١٩ — هذا الوصف للأحداث يذكرنا بما قاموا به فى مذابح دير ياسين وكفر قاسم عام ١٩٤٨ وفى صبرا وشاتيلا فى لبنان مؤخرا .

٢٠ _ פרק " המשל והנמשל " , ספר עיר ומלואה .

« قصة القائد الاخير للكاتب الاسرائيلى أبراهام . ب . يهوشوع وتغلب دافع الموت على دافع الحياة فى المجتمع الاسرائيلى »

بقلم
دكتور محمد محمود أبو غدير
جامعة الازهر بالقاهرة

مع المحاولات المستمرة لتوظيف الأدب العبرى الحديث لكى يكون الاداة المعبرة عن الهوية اليهودية(١)، فانه أعطى فى العديد من نماذجه الدلالة على ضعف وتفسخ هذه الهوية فقصة القائدالاخير " המפקד האחרון " للكاتب الاسرائيلى المعاصر ابراهام . ب . يهوشوع(٢) هى واحدة من قصص كثيرة تعكس بوضوح ليس فقط افلاس الفكر الصهيونى بل وتحمل فى طياتها أيضا نبوءة النهاية للمجتمع الاسرائيلى ذاته مؤكدة تغلب دافع الموت على دافع الحياة فيه(٣)؛ . وربما لهذا السبب رفضت القصة على أيدى كثير من نقـــاد الأدب العبرى الحديث بل ووصفها البعض بأنها قصة مختلقة ولغــو كلام(٤) . ولكن هذا الموقف من هؤلاء النقاد ليس الا دفن للرؤوس فى الرمال . فالقصة تعكس الواقع الفعلى للمجتمع الاسرائيلى الحالى وتعطى صورة

---

(١) זיהרת , כתב עת ליצירה יהודית 1982 ע 9

(٢) ولد الأديب القصاص ابراهام يهوشوع فى القدس عام ١٩٣٦ . ويعمل الان محاضرا للادب العبرى فى جامعة حيفا . وقد نشر قصته «القائد الاخير» للمرة الاولى فى عام ١٩٦٣ . والنسخة التى اعتمد عليها هذا البحث نشرت ضمن مجموعة قصصية صدرت عام ١٩٧٤ تحت عنوان « حتى الخريف » .

(٣) שקד ,גרשון : גל חדש בסיפורת העברית 1971 ע 133

(٤) לובנשטיין , נילי סדן : א. ב. יהושע, מונוגרפיה 1981 ע 16

مستقبلية لما يراه الكاتب لهذا المجتمع بل وللفكرة الصهيونية التى تعتبر أساسا لهذا المجتمع .، ولما كانت القصة القصيرة هى قطعة من حياة الانسان بل واهى شاهد اثبات على الحياة التى يعيشها هذا الانسان(٥) فان فهم معانى ومدلولات القصة موضوع هذا البحث يرتبط بالقاء الضوء على الخلفية التاريخية للفترة التى كتبت ونشرت فيها .

نشرت القصة فى الستينيات وهذه فترة مميزة فى تاريخ اسرائيل بــل وفى تاريخ الأدب العبرى الحديث حيث أدار أبناء الجيل الجديد ظهورهم لقيم الآباء والمؤسسين لاسرائيل(٦) . وتفجرت فى ذلك الوقت مناقشات واسعة داخل الكتب وعلى صفحات الجرائد ووصلت ايضا الى الاعمال الادبية المختلفة حول افلاس فكر الآباء وأن قيام دولة لليهود فى فلسطين لم يحل مشكلة اليهود بل زاد من حدتها . وساعد على ذلك تعاظم العزلة الأيديولوجية بين اليهود فى اسرائيل بعضهم البعض وتعمقت بينهم العزلة الاجتماعية والانسانية(٧) كما شعر الفرد اليهودى أنه لا يجد ملاذه داخل المجتمع الاسرائيلى لانه يعتبر فى نظر البعض منهم مجتمعا زائفا وفاسدا(٨) . وترك هذا بصماته على الأدب العبرى الحديث حيث أصبح الموضوع الأساسى المطروح فيــه هو القطيعة الاجتماعية المتزايدة بين الافراد(٩) . ولذا ظهر البطل فى الاعمال الادبية فى الستينيات غريبا يعيش فى عزلة بينه وبين نفسه وبينه وبين العالم المحيط

---

(٥) גולדברג , לאה : אמנות הסיפור 1978 ע 112

(٦) אורן , יוסף : שבבים 1981 ע 253

(٧) ספרות , דיצמבר 1979 ע 71

(٨) ברז , גורית : חירבת חיזעה והבוקר שלמחרת 1984 ע 78

(٩) בילי , סדן

به(١٠) بل ووصل الامر الى حد أن التساؤلات التى طرحها الأدباء والأشخاص العاديون فى اسرائيل فى تلك الايام كانت : لماذا لم يحقق قيام الدولة تطلعات السكان اليهود ؟ ولماذا بقيت المشاكل كما هى بل وتسيير فى طريق التصاعد وما هى الاسباب التى تقف وراء هذا الانحسار وهذا التدهور ؟ وكيف خابت الآمال وتبددت الاحلام؟ (١١) .وفوق كل هذا اتسمت تلك الفترة بضعف الرابطة التى كانت قوية بين اليهودى الذى يعيش فى اسرائيل وبين نظيره الذى يعيش فى الخارج فى حين أصبحت الدولة تعتمد على مستوى الحياة اليومية على مساعدات وتبرعات اليهود فى العالم وعلى دعم قوى خارجية لها . كما أن اسرائيل بعد ان كانت مصدر جذب لليهود أخذت تشهد موجات من الهجرة المضادة فى صورة نزوح الاف اليهود عنها(١٢) . وعلى حدود اسرائيل تصاعدت عمليات الفدائيين الفلسطينيين وتكرر تسللهم الى الداخل للقيام بأعمال فدائية كثيرة . كما سيطرت على المجتمع الاسرائيلى فى ذلك الوقت حالة من الانكماش والجمود الاقتصادى وتعاظمت البطالة . كما تلى هذه الحقبة العدوان الثلاثى على مصر فى عام ١٩٥٦ وبروز دور اسرائيل غير المشرف فى هذا العدوان وبالتالى انحسار كثير من مظاهر التأييد لها حتى بين قطاعات واسعة من يهود العالم .

لهذه العوامل ولغيرها لم يؤمن ابناء حقبة الستينات فى اسرائيل بامكانية ايجاد أى معنى للواقع الاسرائيلى وأصبح الانطباع البارز فى الأعمال الأدبية هو : ان أى حل سواء كان فرديا أم جماعيا يمر فقط عبر الدمار والعنف

---

(١٠) בדרקאת גרץ ע 77

(١١) העתון דבר ,המוסף לספרות 1981 /13/11

(١٢) אורן , יוסף : ההתפכחות בסיפורת הישראלית 1983 ע 17

والموت والحرب(١٣) .

وفى هذا الجو تدور احداث قصة القائد الأخير . فهى تحكى قصة مجموعة من الرجال استدعوا لقضاء فترة فى جيش الاحتياط والانخراط فى تدريبات عسكرية لفترة من الوقت يعودون بعدها الى أعمالهم الأصلية . وجاء هذا الاستدعاء بعد فترة من الهدوء بل والجمود استمرت لسنوات قضوها خلف مكاتبهم ومع أوراقهم منذ عادوا من آخر الحروب التى خاضوها ضد العرب والتى أطلق عليها مؤلف القصة اسم « حرب الأعوام السبعة » ويقصد بها حرب١٩٤٨ . ونقل الرجال الى مكان معزول — قفر وغير مأهول فى قلب الصحراء الجرداء حيث من المقرر أن تجرى التدريبات هناك . ووصول هؤلاء الرجال الى هذا المكان القفر لم يأت لرغبة داخلية لديهم بل اكرهوا على ذلك . أى منذ اللحظة الأولى أمام مجموعة من الأشخاص مسلوبى الارادة بل هم مجرد ترس فى مجتمع تحدد فيه القيادة ما يجب على الافراد القيام به بدون مناقشة(١٤) .

تبدأ أول مشاهد القصة فى أحد المكاتب الحكومية حيث الموظفون قابعون فى مكاتبهم بدون عمل تقريبا منذ عادوا من الحرب الاخيرة : —

« منذ أن انتهت الحرب ونحن قابعون فى مكاتب مظلمة . نمسك بالأقلام ونتبادل الرسائل الفاترة حول الأمور التى نراها هامة » (١٥) .

وهذه اشارة الى حالة الفتور التى أصابت الجميع فى اسرائيل بعد

---

(١٣) הספרות , דיצמבר 1979 ע 74

(١٤) שהם , אדרי : המשמעות האחרת 1982 ע 261

(١٥) המפקד האחרון ע 58

أقامة الدولة حتى أن الاستدعاء العسـكرى فى صفوف الاحتياط قوبل بالشك فى جدواه من جانب من استدعوا لتلك الخدمة : —

« قـد نمسـك فى أيدينا الأسلحة التى نسيناها ، ننطلق ونقتحم ونسير حاملين الاثقال ونقاتل الى ان تخـور قوانا فى معارك وهمية » (١٦) .

أى أن فترة الاستدعاء ستكون استمرار لفترة الجلوس فى المكاتب المظلمة وهى أيضا استمرار لحياة البيروقراطية التى شملت الجميع(١٧) .

لقد استعان المؤلف بوسائل عديدة لعرض أفكاره داخل القصة ومن هذه عرض صورتين متباينتين لشخصين أو لوضعين أحدهما ايجابى والآخـر سلبى لكى نستخلص مسبقا ما سوف يحدث لكل شخص يسوقه قدره للتعامل مع هذه الشخصية أو مع هذا الوضع . فمسئولية نقل الرجال الى مكان تجمعهم حيث تجرى الترتيبات المرتقبة القيت على كاهل مساعد القائد الأصلى للمجموعة أما القائد الاصلى فلن نراه الا بعد وصول المجموعة الى مكان التجمع ولفترة محدودة من الوقت . كما عرض المؤلف للتباين الواضـح فى أوصاف وشخصية القائد الاصلى الغائب ومساعده الحاضر . فالقائد المساعد كسول وغير متحمس وغارق فى سبات مستمر . لذا يمكن أن ندرك مسبقا ما سوف يعانيه الرجال تحت امرته : —

« لقد شعرنا منذ نقطة الانطلاق القريبة من ملتقى الطرق الصحراويـة أن القائد الجديد ومساعد القائد الاصلى بطىء الخطى — ثقيل الحركة . بينما تقوم باقى السرايا بشحن معداتها بنشاط كبير لكى تنطلق الى طريق العمل وبينما يهرول القادة ذهابا وايابا صعد هذا الى تبة عالية بجوار الطريق ثم راح فى ثبات عميق . بقى هناك بمفرده

---

(١٦) המפקד האחרון ע. 58

(١٧) אורי שהם ע 268

معرضا نفسه لإشعة الشمس اللافحة » (١٨) .

اذا كان هذا هو حال القائد الاسرائيلى المسئول عن الرجال فبالأحرى لن تكون أوضاعهم طيبة : —

« اتذكر كيف كان رجالنا يتجـولون بدون عمل بجـوار السيارات الخامدة ويتمتمون بغضب . أما باقى السرايا فقد ابتعدت واحدة وراء الاخرى . ساد الصمت فى المكان ولكن النقطة السوداء (أى القائد النائم فوق التبة) فوق التبة لم تتحرك من مكانها . لا احد يعرف هـدف هـذا الانتظار » (١٩) .

ونعلم من القصة أن اختيار مساعد القائد جاء بطريقة عفوية وأن مهمته هى فقط الوصول بالرجال الى مكان التجمع الى أن يصل القائد الاصلى . كما ان ملامح وجهه لا توحى بصفة القيادة : —

« انه انسان متجهم الوجه ، كالح البشرة عين فى اللحظة الاخيرة فى منصبه هذا » (٢٠) .

وهو أيضا قبيح الصورة والشكل :

« انه انسان طويل القامة ممتد الاطراف ، أنف ضخم يعلو وجهه القبيح . على عينيه نظارة سميكة العدسات . وفى جبهته جرح غائر طويل » (٢١) .

---

(١٨) המפקד האחרון ע 59

(١٩) המפקד האחרון ע 59

(٢٠) המפקד האחרון ע 59

(٢١) המפקד האחרון ע 79

كما انه ليس من الشخصيات الهامة فى المجتمع بل مجرد موظف صغير فى احدى الوزارات ويحمل فى وجهه ملامح الموت . أى أنه نذير سوء لنفسه وللآخرين : —

« انه موظف صغير فى احدى الوزارات . واذا كان هناك موت بجانب الحياة فان الموت يكمن فى عينيه » (٢٢) .

وفوق كل هذا فهو غير منظم الهندام ولا يعرف الانضباط العسكرى : —
« وضع على جسمه قميص كاكى قديم وبشىء من الاهمال الواضح . القميص لم يكن يحمل أى رتب عسكرية » (٢٣)

وعلى النقيض من ذلك صورة القائد الاصلى الغائب أنه موظف كبير فى الدولة بل ربما من أكبر الموظفين الذين استدعوا للخدمة فى الاحتياط درجة(٢٤) . كما ان وصوله الى رجاله فى مكان التجمع والانتظار لم يكن بالصورة التقليدية بل احاطت بوصوله هالة كبرى . فقد هبط على الرجال من أعلى من طائرة هليوكبتر دلالة على مكانته فى الجيش وفى المجتمع — كما ان ملامحه الخارجية تختلف عن ملامح مساعده حيث جاء فى القصة : —

« بينما نحن غارقون فى حالة من الهذيان ترامت الى اسماعنا فجأة ضوضاء خافتة قادمة من أعلى . تطلعنا الى الأفق الى حيث تظهر نقطة قاتمة . بينما نحن نمسح على أعيننا ظهرت طائرة هليوكبتر وسط جلبة شديدة اثارت حولها الغبار والرياح . حامت الطائرة فوق الاخدود مثل العصفور . توقفت فجأة فى الجو ثم تدلى منها سلم من الحبال . على السلم نزل انسان قوى البنيان . قام بجمع

---

(٢٢) המפקד האחרון ע 59

(٢٣) המפקד האחרון ע 59

(٢٤) המפקד האחרון ע 59

« المخالى » التى القيت له من الطائرة ثم أقبل علينا بخطوات واثقة لم نرها منذ فترة . انه كائن بشرى ضخم الجسم له شعر فضى اللون . عينين زرقاوين حنونين . يدين لم تعرفا شظف الحياة ولمعت على كتفيه رتبته العسكرية » (٢٥)

التناقض فى صفات الشخصين واضح فى كل شىء وهو تناقض مقصود يوحى بما سيلقاه الرجال على أيدى الشخصين . فمساعد القائد الذى رافق الرجال منذ بداية الطريق سار بهم عبر رحلة مرهقة فى صحراء جرداء وخلال جبال وعرة وتحت اشعة الشمس الحارقة ليستقر بهم فى نهاية المطاف فوق حافة جبل مرتفع وبجوار أخدود عميق وخطير : —

« سقطت اشعة الشمس على السيارات التى تسير بصعوبة بين الكتل الصخرية الوعرة وفوق الطبقات الطباشيرية الكالحة اللون وعلى رمال تكتسى باللون الذهبى المخادع . وما أن حل الظلام حتى وجدنا انفسنا نتسلق جبلا غريبا . انه عبارة عن مرتفع صلد من الصخور الجرانيتية ومن الحجارة السوداء اللون . عجلات السيارات تصعد ببطىء على المرتفع الشديد الانحدار حتى أن المحركات بصوتها الصارخ توقفت عن العمل حال وصول السيارات الى منتصف المنحدر ، وعلى مقربة من أخدود عميق وواسع تنمو فيه شجيرات جبلية » (٢٦)

ولا يكتفى مساعد القائد بوضع رجاله على حافة هذه الهاوية بل يتركهم فى وضع صعب ويخلد الى النوم العميق : —

« بينما نحن فى حيرة من أمرنا دخل القائد « الذى يبدو الآن مثل الصقر الاسود » الى الاخدود وبسط بطانية

---

(٢٥) המפקד האחרון · ע 63

(٢٦) המפקד האחרון . ע60 ·

على الارض . طوى اطراف جسمه واستغرق فى النوم دون أن يتفوه بكلمة واحدة . تحركنا داخل الاخدود ونحن جوعى ومتعبين نبحث هنا وهناك عن طعام . حـــالة من الفوضى سيطر تعلى المكان . دخلنا وراء القائـــد الى الاخدود واحدا وراء الآخر . جائعين ومتعبين . ماهى الا لحظات معدودة حتى كان الجميع قد استغرقوا فى النوم حول قائدهم وفى نهاية يوم لم نفعل فيه شيئا » (٢٧) .

ان اختيار مساعد القائد لهذا المكان الكئيب الوعر مستقرا لرجاله لم يأت بصورة عفوية بل هو اختيار مقصود . فمساعد القائد الذى يحمل فى عينيه ملامح الموت سبق أن حارب وحوصر فى هذا المكان خلال الحـــرب السابقة كما يتضح ذلك من الحوار التالى الذى جرى فيما بعد بين مساعد القائد والقائد الاصلى :—

— « هل حاربت فى هذه الجبال ؟ .. تساءل القائد .

— نظر يجنون (اسم مساعد القائد) الى قائده حيث ارتسمت على وجهه وللمرة الاولى ملامح الجدية وقال : نعم

— يقولون أن معارك شرسة دارت هنا ؟

— نعم

— لماذا ؟ .

— لقد حاصرونا .

— حاصروكم ! !

— نعم

— اين ؟

— هنا .. حول هذا الجبل . وقد اختفينا داخل هذا الاخدود .

—بعد ذلك تقدمتم الى الامام حيث وجهتم الضربات الى أعدائكم . ..

— لا .. لقد هربنا .. لقد ولينا الادبار عبر وادى « عربة جان » (اسم

---

(٢٧) המפקד ـ האחרון ע 60

الطريق الذى طلب من الرجال السير فيه خلال رحلتهم الأخيرة قبل العودة الى بيوتهم) .

ـــ عربة جان ! ! .. تهامسنا فيما بيننا .

ـــ نعم ... قالها يجنون بنبرته الهادئة والمرتبكة بعض الشىء وأضاف : فى الطريق قتلونا جميعا .

ـــ هل استمر هروبكم على امتداد سبعة أيام ؟

ـــ نعم .. سبعة أيام(٢٨) .

الصورة التى يرسمها هذا الحوار هى صورة اناس أقرب الى الموت أو هم موتى حقا .. ليس فى الماضى خلال الحرب السابقة بل فى الحاضر أيضا .

وبعد أن حط مســـاعد القائد برجاله فوق هذا الاخدود وفى المكان الذى سبق أن حارب وحوصر فيه تحدث عدة مشاكل من بينها محاولة هرب أحد الضباط الشباب لأنه لم يطق هذا الوضع الجامد .فهو شاب متحمس يسعى للعمل ويرفض خلود قائده للنوم والسكينة : ـــ

« بحلول المساء قفز الضابط الشاب فجاة الى سيارة الجيب التى بيقيت معنا فى محاولة للهروب من هذا الاتون » (٢٩) .

يتصاعد الوضع سوءا بانقطاع كل صلة بين الرجال والوحدات الاخرى بسبب تعطل جهاز الارسال عن العمل : ـــ

« توقف جهاز الارسال عن العمل . قام جندى الاشارة النائم ولف الجهاز فى البطانيات ووضعه تحت رأسه . لقد فقد الاتصال بسائر السرايا الاخرى » (٣٠) .

---

(٢٨) המפקד . האחרון ע 59

(٢٩) המפקד האחרון ע 62

(٣٠) המפקד האחרון ע 62

استمر الرجال فى سبات مستمر فوق هذا الاخدود سبعة أيام متوالية شعروا خلالها بأنهم موتى حقا : —

« تدلت ألسنتنا بدون أن تنطق بشىء ،لقد اختنقت العبارات نحن موتى .. هذا ما أردنا أن نقوله » (٢١)

الموت اذن لم يعد صفة خاصة بالقائد الذى يحمل فى وجهه ملامح الموت بل أصبح الرجال تحت امرته موتى أو هم كالموتى . ولم يخرج الرجال من هذا الوضع الا بعد وصول قائدهم الاصلى فى الطائرة الهليوكبتر ليبعث الحياة فى الموتى ويدفعهم الى الحركة والنشاط والعمل . وتعرض القصة للوضع الجديد الذى عاشه الرجال مع قائدهم الاصلى . ففى مقابل الايام السبعة الاولى التى قضاها الرجال صامتين جامدين بدون حراك وضع القائد الاصلى برنامج عمل يستمر سبعة أيام . ورغم ما فى هذا البرنامج من معاناة وجهد شاق الا أن ذلك بعث السرور لدى القائد الاصلى ولدى الرجال أيضا : —

« شعر القائد بالسرور بسبب التغيير الكبير الذى أحدثه خلال ستة أيام (ستة أيام عمل وراحة فى اليوم السابع) لم نعد خلالها الى الجمود والضعف داخل هــذا الاخدود الخشن » (٢٢) .

بعد أن وصل الرجال الى مستوى طيب من اللياقة البدنية أخبرهم قائدهم النشيط بأنهم سيقومون برحلة شاقة وأخيرة لمدة سبعة أيام أخرى عبر وادى عربه جان حيث ستكون السيارات فى انتظارهم فى نهاية الرحلة لحملهم الى بيوتهم : —

« مساء يوم السبت جمع القائد قادة السرايا الى خيمته ومعهم « يجنون » حيث أصدر أوامره اليهم بالقيام برحلة

---

(٢١) המפקד האחרון ע 64

(٢٢) המפקד האחרון ע 67 .

شاقة تمتد سبعة ايام عبر وادى ((عربه جان)) ووديانه الى أن يصلوا الى بئر ماء تقع عند ملتقى طرق صحراوية وحيث ستكون السيارات فى انتظارهم هناك)) (٣٣) .

ولما كان القائد الاصلى رجل عمل ونشاط فان الرجال أصيبوا بخيبة امل وحزن لانه لن يشاركهم هذه الرحلة الجديدة الشاقة . ولكن هذا الحزن وخيبة الامل يتحولان الى حالة من السرور الداخلى لانه لن يشاركهم الرحلة بسبب عودة غريزة النوم أو الموت اليهم . وطالما لن يشاركهم الرحلة المرهقة الاخيرة فليكن ردهم على ذلك مناسبا : —

((حزن واضح ظهر فى عيوننا . لماذا لا يقودنا عبر هـذا الطريق . ان جملتـه الاخيرة (التى اعلن فيها أنـه لن يشاركهم الطريق) التى ابتلعتها الظلمة جعلت السرور المفاجىء يغشى قلوبنا . لم نصدق ما ترامى الى اسماعنا . ((يجنون)) فقط هو الذى لم يحرك ساكنا . ثم سألنا القائد والسرور يشملنا : — هل لن تسير معنا ؟ . لا ... لقد جئت الى هنا لسبعة أيام فقط وليس أكثر من هذا)) (٣٤) .

وتخلى القائد الأصلى الذى يعتبر فى نظر رجاله رمزا للحياة والنشاط عن هؤلاء الرجال خلال الرحلة الاخيرة والشاقة والمشكوك فى نهايتها يؤكد الانفصام بين القيادة والقاعدة فى اسرائيل خلال الحقبة المذكورة حيث اختار لهم طريق الفناء والهلاك وهو طريق سبق أن قتل فيه زملاء لهم فى الحـرب السابقة : —

((قبل سنوات دارت هنا معارك خلال الحرب وقام الرجال بطلعات نشطة خلال ((عربه جان)) . أقبل القائد الينا وقال وعيناه تلمعان : قد نعثر على بقايا معدات أو ربما

---

(٣٣) המפקד - האחרון ע 68

(٣٤) המפקד האחרון ע 69

نعثر على هياكل عظميـــة لمقاتلين لقـــوا حتفهـــم بين الصخور » (٢٥) .

من الطبيعى اذن أن يفكر الرجال فى التخلى عن هذه الرحلة المهلكة التى لن يشاركهم فيها قائدهم الاصلى ولهذا اختاروا السير فى نفس طريق القائد المساعد أى طريق النوم والجمود والموت البطىء ورفضوا الطريق الذى اختاره لهم قائدهم . وفى هذا اسقاط على خلخلة البنية الاجتماعية فى المجتمع الاسرائيلى وانعدام القدرة من جانب القادة وعمق الفجـــوة بين الزعامـــة والقاعدة : —

« مكث معنا (القائد الاصلى) سبعة أيام ترك خلالها بصماته على كل يوم . أراد أن يفرض النظام على المكان ولكن أتى معه بالرهبه . والآن يريد أن يطردنا من هذا المكان لكى تبلى أقدامنا لسبعة أيام أخرى فى صخور « عربه جان » الوعرة لماذا ؟ هل ينقصنا شىء هنا ؟ هل طلبنا شيئا ما ؟ . الصقر القبيح والميت (مساعد القائد) بعثرنا فى هذا المكان . لم يطلب منا اى شىء . نحن مرهقين . نظرنا اليه (أتى القائد الاصلى) بدهشة والشمس تلفحنا بأشعتها » (٢٦)

ويقرر الرجال أن تكون نهايتهم فى نفس المكان وتحت أشعة الشمس اللافحة بعد التخلص من معداتهم واسلحتهم . وليست هذه نهاية هؤلاء الرجال فقط بل هى اشارة الى ما ينتظر المجتمع الاسرائيلى فى ظل قيادة تفتقر الى القدوة . انها مسادة جديدة(٣٧) .ولكن اذا كان رجال مسادة الاقدمون قد فضلوا الانتحار الجماعى الفورى فان رجال مسادة الحديثة فضلوا الانتحار البطىء فى منطقة صخرية وفوق مرتفع خطير : —

---

(٢٥) המפקד האחרון ע 68

(٢٦) המפקד האחרון ע 70

(٣٧) اسم مرتفع صخرى يقع فى الضفة الغربية للاردن حاصر فيه الرومان اليهود ولكن هؤلاء فضلوا الانتحار الجماعى على تسليم أنفسهم حيث بدأوا بذبح أفراد أسراهم ثم ذبح الرجال أنفسهم بصورة جماعية .

« قمنا بفك الاحزمة . ألقينا الاسلحة من ايدينا . تخلصنا من صناديق الذخيرة . فعلنا ذلك بهدوء ونحن نتحرك على أطراف أصابعنا كمن يسير فوق بقعة مقدسة . انتقلنا الى خيمة المطبخ حيث ألقيناها على الارض . أحد الرجال ضرب بقدمه مصباح الاضاءة فهشمه تماماً . حطمت المراحيض فى غمضة عين . الالواح الخشبية طارت مع الرياح . قام رجلان باقتلاع سارى العلم وحطماه . عاد كل شىء الى حالته الاولى . عدنا بعد فترة قصيرة من الوقت الى حالة السبات والرقاد داخل الاخدود نستقبل ضوء الصباح ثم تجىء أشعة الشمس الآخذة فى السخونة . الشمس تشكل مصدر ضيق لنا . نحن اناس مرهقين كما يزداد ضعفنا من يوم لآخر . يوم يمضى وراء يوم والمعسكر غارق فى النوم وفى الصمت » (٣٨) .

بهذا المشهد تصل القصة الى نهايتها ويسدل الستار على مجموعة الرجال الذين فضلوا أن تكون نهايتهم فوق هذا المرتفع الصخرى . انه مشهد النهاية لرجال هم ضحية مجتمعهم وضحية الظروف السيئة التى أحاطت بهم وهذه أيضا نبوءة النهاية لمجتمع كامل .

لقد تناول المؤلف فى هذه القصة رمزية الحياة عندما تقف عند خط النهاية مع التأكيد على ملامح الارهاق التى أصابت المجتمع الاسرائيلى وترسم صورة قاتمة له . لذلك يلعب الشعور بالنهاية الدور الرئيسى فى القصة مع التأكيد على تغلب دافع الموت على دافع الحياة أى أن عقدة مسادة لم تختف بل مازالت قائمة داخل كل اسرائيلى لانه لا يجد ملاذه داخل المجتمع الاسرائيلى حيث يشعر الفرد بأنه يعيش فى ظل الشعور بأن المشروع الصهيونى ورغم قيام الدولة لم يكتب له النجاح(٣٩) . وعاد المؤلف الى تأكيد نفس هذه المضامين فى روايته العاشق המפקד التى صدرت عام ١٩٧٧ وتتناول آثار حرب أكتوبر ١٩٧٣ المجيدة على بنية المجتمع الاسرائيلى وتحدث فيها عن افلاس الفكرة الصهيونية .

---

(٣٨) המפקד האחרון ע' 72

(٣٩) העתון מעריב , המוסף לספרות 18/4/1964

سيناء . . . السلام والحياه

بقلـــم

سمير فرحات رجب

مدير الدراما بالبرنامج العبرى

اذاعة جمهورية مصر العربية

ترجمة عن النص الأصلى

باللغة العبرية

(١)

فى الأفق تسطع شمسنا المضيئة
تبعث أشعة النماء الخصيبة

مغدقة دوما بدفء الحياة
على كل شبر بمصر الحبيبة .

فى كل صبح تمنح بركاتها
النيل .. للناس .. للخضرة البهيجة .

بنفحاتها الحانية تسكب الحب
وتنبت أسمى الخصال الحميدة .

على طول وادينا تواكب بنورها
ينابيع وروافد أعمالنا العظيمة

تبارك دوما مسيرة الحياة المثمرة
فى مواقع العطاء والابداع الكثيرة .

تبجل عرق عمالنا وفلاحينا
تمجد تفانى علمائنا ومبدعينا

بفخر وحب نتابع مهندسينا
من أحالوا الظلمة نهارا مبينا

بعزم وايمان وحب وشوق
ازالوا عن سيناء قفرا قديما .

****

(ب)

رمالها الصفراء شهدت قرونا طويلة
ضروبا من الصبر والبطولة المجيدة

من أعماق الارادة . . انطلق المارد العملاق
يزيح الهجير . . ويبسط الخضرة النضيرة .

سيناء العزيزة وارفة الظلال والأمانى
تزف الينا عصور الرغد والأمان

شمسنا فى الأعالى تمنحها الدفء والحنان
وأبناؤنا فى جنباتها يهبونها نبضات الايمان .

****

مع غرس شجرة خضراء فى ربوعها
نزرع آمالا صادقة لاستقرار عامر

مع افتتاح مصنع ومدرسة ومكتبة
تتفتح على مصراعيها أبواب مستقبل باهر

مع توفير ألوان الخدمات فى رحابها
تنتشر الراحة ومظلة الأمان الزاهر .

مع شق الطرق فى طولها وعرضها
تتحقق أحلام التقارب الآمن لجاراتها

مع ارتفاع راياتنا خفاقة فوق قممها
تقدير لأعزاء أثمروا السلام على أرضها .

••••••••••

مع كل طلعة شمس فى أرجائها
تخفق فى العلياء ذكرى شهدائنا

كم شاهد قبر ضمته أرضها
ظللته اليوم بحنو أغصان أشجارنا .

تحت الظل الممدود للخضرة المزهرة
تنبت الآن بسمة رضا لشهدائنا

نور أعينهم يطلق بالحب رسالة لنا
لنرعى أرضنا دوما . .بيقظة وبحرارة شوقنا .

لتدور آلات الانتاج
بصبر وعزيمة واعية

تحركها أياد مؤمنة
بحقها فى حياة آمنة

تباركها شمس حانية
ورياح سلام مواتية .

••••••••••

(جـ)

سيناء . . ساحة الأديان للبشرية قاطبة
رمالها احتضنت أقدام الأنبياء خاشعة
قدسية طاهرة تطرزها فتنة ساحرة

من فوق جبلها تلقى موسى توراته
على دروبها سارت العائلة المقدسة
وفى القرآن وردت « طور سينين » مبجلة

ها هى صورة ناطقة
النخيل فى صلاة صامتة

من برج الكنيسة
تصدح نغمات مقدسة

وهذه مئذنة المسجد
دلالة وحدانية متأصلة .

الدير . . تحتضنه رهبانية وادعة
المسجد . . يزدان بتسابيح جامعة
فى «سانت كاترين » . . سماحة ساطعة .

. . . .

(د)

على شاطىء البحر نخل وأبراج
النخلة تؤتى رطبا جنيا
والبرج يطفر نفطا ثريا .

وجه الحياة فى سيناء قد تغير
نبض الحياة فيها فتى مغدق
والبسمة فى أرجائها عرف سائد .

بهمة رائدة تعمل سواعد رجالها
عن الكنوز تبحث فى رمالها
وتمتد تحمى مياه بحارها .

••••••••••

أمواج البحر تتراقص مسرورة
تسر للشاطىء بشرى محمودة

زورق أبيض الشراع يتهادى فى نعومة
فوق صفحة الماء كحمامة طروبة .

طفلة باسمة تخطو حالمة
على شاطىء البحر تغدو آمنة

وصياد يلقى بشباك خاوية
يعيدها البحر بخيراته ذاخرة .

••••••••••

(هـ)

سيناء عروس مصرية يافعة
يزدان جيدها بعقد زهور يانعة

أرض الفيروز ثرواتها طائعة
تذخر بالخير والخبرات البارعة .

ثمار حب أصيلة ومشرقة
تجود بها سيناء المغدقة

منارة زاهرة دوما ومتألقة
ستبقى سيناء للكل قاطبة .

سحر خلاب يعطر أجواءها
نعيم مقيم يكسو أرجاءها

نسمات حب ترفرف فى بيوتها
تضم بالشوق والحنان سكانها .

. . . .

نظرات رضا وايمان قانتة
تنطق بها عيون وشفاه متبتلة

لرب السماوات والأرض ضارعة
ترفع دعوات رجاء خالصة

ليحفظ سيناء دوما وخيرها
بسمة مضيئة لمصر وجاراتها

. . . .

(و)

سيناء فاتحة ذراعيها مرحبة
لكل متطلع لحياة راغدة

حوار مشرق وجسور آمنة
وميناء « نويبع » دلالة دامغة .

سماء مباركة تظلل أرضها
وشمس مشرقة يتبعها قمرها

حبات عرق عمالها تزين نهارها
شذى عطر الأمان يعبق ليلها .

لتنعم سيناء دوما بالسكينة
فى أحضان أبنائها وأمها الأمينة

أرض القمر منارة مصرية أصيلة
قلب نابض . . بالحياة والسلام والطمأنينة .

. . . .

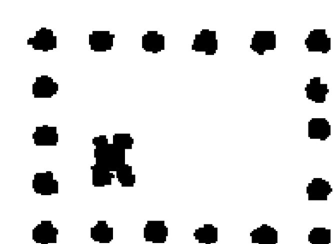
סיני ... השלום ו החיים

::::::::::::::::::::::::::::

מאת

סמיר פרחאת רגב

קול קהיר



באופק זורחת שמש מאירה
לכל עבר משליכה קרן פוריה

בחום של חיים מזינה בהתמדה
כל פנה בארץ מצרים החביבה .

עם כל בוקר מעניקה ברכה
לנילוס , לבריות וגם לאדמה

מגדלת בחום של אהבה
כל סיני אצילות וטובה .

לאורך הוואדי עוקבת בחופזה



אחרי כל מוקדי הפעילות הכנה

מברכת יום-יום אותה תהלוכה
של יצירה מגוונת בכל הסביבה .

מכבדת זיעת עמלם של פועל ואכרה
מהללת מרצו של מדען במעבדה

גם אותו מהנדס במדבר סיני
משנה בעוז-לבו תמונה ישנה .

כ

חולות צהובים היו עד לפנורמא מלאה
לדברי-ימים של סבלנות וגבורה

מרחם הרצון גולד ענק נפלא
שבמו ידיו העניק ירקות לשממה .

לאורך שטחה של סיני היקרה
בולט כיום חותם של ברכה

השמש מלמעלה מזינה אותה בחומה
והמצרי מלמטה מקדיש לה אמונה .

....



עם נטיעת עץ ירוק בחולה
שותלים גם תקווה ליציבות מלאה

עם הקמת בית-ספר וספריה
פותחים שער להתקדמות עתידה

עם הבטחת שרותים בסביבה
מתרחבת הסוגיה להנות מטובה .

עם סלילת כבישים במעמקי עומקה
מוכשרת הקרקע להתקרבות בטוחה

עם נפנוף הדגל המצרי בכל פנה
אות הוקרה ליקירים שהצמיחו שלום בשמחה.

....

השמש הזורחת מברכת בהתמדה
זכרונם של חללינו באדמתה

במקום מצבות של אבן בשממה
גודלים כיום עצים ומבנים בהבלטה .

בצל הפרדסים והדשאים הירוקים
מצהילה כיום צחוקם של החללים

במאור עיניהם מוליכים מסר של אהבה
להבן על השטח בערנות ובעריגה .

להתמיד בפעולה רצינית , קדחתנית ופוריה
שקרני השמש והשלום יברכנה ... בהתפרה .

::::: :::::

ג

סיני .. תמיד שער הדתות לאנושות כלה
על חולותיה דרכו הנביאים לקראת אמונה
צלילות קוסמת מעניקה לה חמד ויפעה .

את התורה קבל משה בהרה
על כבישיה הלכו ישו והבתולה
גם בקוראן נזכר " טור סיניו " בהוקרה.

הרי ברקע ...
הרקלים בתפילה שקטה

ממגדל הכניסיה עולה צלצול קדושה
וצריח המסגד .. מבטא יחוד האל והודיה .

המנזר ... עטוף בשחה אמינה
המסגד ... מקושט בתהילי שביעה
ב " סאנת קאטרין " ... בולטת דוגמה מאירה.

::::: :::::

ד

מעל לשפת- הים דקלים ומגדלים
הדקל מעניק תמרים טעימים
והמגדל אורים נפט ונכסים .

פני - החיים בסיני כבר משתנים
זרם החיים מוסיף לדפוק במרחבים
והצחקה מכסה ביום .. כל פנים .

בכל פנה בודקת יד מבריה
מחפשת אחר גלם ואוצרות למדינה
הן בים ומתחת לפני האדמה .

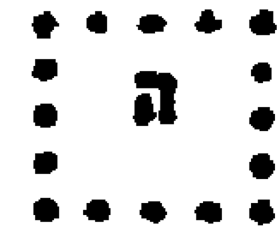
... ...

גלי הים הוקדים מתוך שמחה
מבשרים לאמות - הים עידן של שלווה

הסירה על מפרשה ביונה לבנה
גולשת בנחת מעל פני הימה .

ילדה קטנה הולכת בנעימה
לאורך החוף עטורה בטחה

הדיג פורש מכמורת לבנה
הים מעניק לו דגים וברכה .



סיני .. כלה מצרית נהדרת
מתרוזת פניניס אותה מקשטת

ארץ הטורקיזים מקרינה עושר
עודף , ברכה ואוצר של אושר .

פרי של אהבה אצילה
מקניקה לנו סיני בגאווה

מנרה לזוהר תמידי בסביבה
השאר סיני מהיום והלאה .

יפיפות מקשטת את המקומה
והכל נהנים מאווירה שקטה

בבית החדש נושמים אהבה
הבן הבת ההורים גם סבתא .

....

בעיניהם של כל בני המשפחה
מבט נאמן של שביעה והודיה

לאדון השמיים והאדמה
מתפללים יום ולילה

-ז-

שסיני תשאר לנצח ובהתמדה
בת-צחוק מאירה למצרים ולשכנותיה .

ו.

סיני .. פותחת זרועותיה בהרחבה
לכל המבקשים שפע וברכה

גשר של שכנות עשירה
מסמל נמל " נויבע " הוכחה .

שמיים כוכבים מכסים אותה
שמש זורחת בנוסף ללבנה

יומה בהיר עם עבודה
לילה מקוים עם שלווה .

תשאר לנצח סיני בטוחה
בחק אהבת בניה ואמה

ארץ היתה תמיד מנרה
לשלום ח לחיים .. סיני המצריה .

::::::::::::::::
::::::::::::::::

أهمية الكتابات الأدبيـــة الفارسية التى كتبها اليهود

عبد الوهاب علوب

عن دورية : ايـــران نامه

بدأ وضع الكتب التى تتناول تاريخ الأدب الفارسى على يد الاوربيين فكتب ادوارد براون (١٩٢٦ ــ ١٨٦٢ م) أول كتاب فى هذا الصدد وهو كتاب « تاريخ الأدب الفارسى »(١) باللغة الانجليزية وطبعت مجلداته الأربعة فيما بين الأعوام من ١٩٠٢ الى ١٩٢٤ ، وكتب دكتور « هرمان اتيه » (١٩١٧ ١٨٤٤ م) أيضا أول كتاب باللغة الألمانية فى هذا الصدد تحت عنوان « الأدب الفارسى الحديث » (٢) ، وقبل وضع هذين الكتابين فى أوروبا راجب فى ايران كتب التذاكر ، وكما نعلم فان كلا من كتاب التذاكر كان يكتفى بالتعريف بالشعراء الفرس فى مختلف العهود ويتحدث بايجاز عن حياة كل من هؤلاء الشعراء ثم يورد عدة عبارات عامة فى تقييمه لشعره مما لا يضيف الى معلومات القارىء شيئا ذا بال فى اغلب الأحيان ، ثم يورد عدة أبيات من قصائده كنموذج ، وفى هذه التذاكر على وجه العموم لا ترد اية اشارة الى الكتاب ومؤلفاتهم فى العهود التاريخية المختلفة ولا ترد اية اشارة أيضا عن الشعر وأنماطه المتنوعة وخصائص كل منها وظروف ظهورها ، ومع ذلك فان هذا النوع من الكتب على قدر من الأهمية ولا غنى لأى باحث عن الرجوع اليها فى طريق البحث ، الا أن قيمته العلمية والبحثية قليلة ٠

وبالاضافة الى كتب تذاكر الشعراء نشرت فى العقود الستة أو السبعة الأخيرة ابحاث مختلفة لبعض العلماء الايرانيين تتناول شعراء ايران وكتابها فى صورة مقالات أو كتب ، وهى كتابات لها أهمية كبيرة ، وصدر أيضا كتاب « سخن وسخنوران » (الشعر والشعراء) تأليف « بديع الزمان فروز انفر » و « سبك شناسى » فى النثر تأليف ملك الشعراء بهار ، وهما كتابان قيمان

للغاية ولا غنى لكل دارس وباحث فى الأدب الفارسى عن الاطلاع عليهما ، الا أن الكتاب الأول الذى اختص بالتعريف بالشعراء ونهجهم الشعرى وقيمة أشعارهم قد اقتصر على الشعراء الذين عاشوا حتى القرن السادس الهجرى واقتصر الكتاب الثانى أيضا على البحث فى أساليب الكتابات النثرية الفارسية فى العهد الاسلامى •

أما بالنسبة للكتب التى تتناول تاريخ الأدب بوجه عام فقد بدأت بكتابين تحت عنوان « تاريخ ادبيات ايران » ، أحدهما تأليف « محمد حسين فروغي » فى عام ٣٥ ــ ١٣٣٣ هـ• ق ، والآخر تأليف « جلال همائى » فى عام ١٣٠٨ ش فى مجلدين (حتى الغزو المغولى) ، ثم نصل الى دكتور رضا زاده شفق ، نشر دكتور شفق أول طبعة من كتابه « تاريخ ادبيات ايران » فى عام ١٣١٣هـ• ، وكان هذا الكتاب يدرس بالمدارس الاعدادية الايرانية ككتاب مدرسى فى صورة مختصرة تتناول سنوات طويلة من تاريخ الأدب الفارسى ، وأفاد منه أيضا الطلبة والباحثون الأجانب ، وقد حقق هذا الكتاب عددا من القراء أكبر مما حققه الكتابان الآخران •

أما العمل الأساسى والهام فى هذا الصدد فقد قام به الدكتور ذبيح الله صفا أستاذ الأدب الفارسى بجامعة طهران فى عام ١٣٣٢ حين أصدر المجلد الأول من كتابه « تاريخ أدبيات در ايران » ، ورغم انه قد قصر عمله هذا على البحث فى الأدب الفارسى فى العهد الاسلامى (منذ الفتح العربى لايران وما تلاه) الا أنه قد نشر أربعة مجلدات من هذا المؤلف القيم فيما يتجاوز ٣٩٠٠ صفحة حتى الآن ، ولا يزال يعمل على اصدار المجلد الخامس منه والذى يتناول العصر الصفوى •

وهناك موضوعان على قدر من الأهمية قد أسقطا من كل الكتب التى صدرت عن موضوع بحثنا هذا أى « تاريخ الأدب الفارسى » أو « تاريخ الأدب الايرانى » ، وينبغى أن نوجه اليهما عناية خاصة من جانب مؤلفى هذه الكتب •

ففى الكتب التى صدرت تحت عنوان « تاريخ ادبيات فارسى » ينبغى بالاضافة الى ذكر شعراء الفارسية وكتابها داخل ايران ان يوجه الاهتمام الى المؤلفات الشعريه والنثرية للشعراء والكتاب المتحدثين بالفارسية فى البلاد الأخرى كشبه القارة الهندية (الهند وباكستان وبنجلاديش) وآسيا الصغرى (تركيا) وأفغانستان وتاجيكستان وبعض الدول فى شبه جزيرة البلقان أيضا ، فمؤلفات هذه الطبقة من الشعراء والكتاب تندرج جميعا تحت عنوان « الأدب الفارسى » ، ومن البديهى أن كتب تاريخ الأدب الفارسى اذا لم تتضمن أبحاثا عن الشعراء والكتاب المتحدثين بالفارسية فى تلك البلدان تصبح غير مكتملة ويعتريها النقص لاغفالها ذكر هؤلاء الأدباء ، واذا كانت هذه الكتب قد تناولت عددا معدودا من أمثال : « مسعود سعد سلمان » و « امير خسرو دهلوى » و « حسن دهلوى » و « سلطان ولد » — وهم من ابناء بلدان غير ايرانية — فان ذكر مجرد اسمائهم يوقع القارىء فى شبه الظن بان الشعراء والكتاب المتحدثين بالفارسية خارج ايران لا يزيدون عن هذه العدة المعدودة ، فى حين أن هذا مناف للحقيقة ٠

ومن ناحية أخرى فان المؤلفين الذين نشروا وينشرون مؤلفاتهم تحت عنوان تاريخ « الأدب الايرانى » أو « تاريخ الأدب فى ايران » يضيقون مجال بحثهم بذكر لفظ « الايرانى » أو « فى ايران » فى نهاية عناوين مؤلفاتهم مما يجعلها أشد تحديدا من كتب النوع الأول ، لأنهم بهذا يتعهدون ألا يقدموا من الأدباء الا من أنتج أعمالا أدبية باللغة الفارسية داخل ايران ، فى حين أنهم قد أوردوا فى مؤلفاتهم نفس العدة المعدودة من أمثال « مسعود سعد سلمان » وغيره ممن كانوا يعيشون فى بلاد غير ايران تقليدا لمؤلفى النوع الأول ٠

أما النقيصة التى تبدو واضحة فى كل من نوعى الكتب التى تتناول تاريخ الأدب فهى أن المؤلفين جميعا وبلا استثنـاء تقريبا قد حـددوا نطاق كتاباتهم بالتعريف بالشعراء والكتاب الناطقين بالفارسية والذين يكتبون اللغة الفارسية بالخط العربى (أى نفس الخط الذى يستخدمه الايرانيون المتحدثون بالفارسية والذى انتشر فى ايران طوال العهد الاسلامى) ، فى حين أن هذا

يؤدى الى تجاهل مؤلفات عديدة قيمة من نتاج بعض الايرانيين الذين كانوا فى القرون السالفة يتحدثون الفارسية وينظمون الشعر ويكتبون النثر بها ولكنهم من وجهة النظر الدينية يستخدمون خطا غير الخط العربى ، بينما ينصب البحث فى كل من نوعى الكتب على تاريخ الأدب على « اللغة الفارسية » و « الأدب الفارسى » دونما اهتمام بالخط الذى دونت به الفارسية فى هذه المؤلفات ، ويؤدى اهمال هذه النقطه بقراء كتب تاريخ الأدب الفارسى ممن لم يطالعوا أبحاث الأوربيين فى هذا المجال الى الظن أن الايرانيين من غير المسلمين فى القرون السابقة كانوا يتحدثون بلغة غير الفارسية ويدونون كتاباتهم بلغة أخرى(٣) ، ولا يمكن بالطبع أن نوجه اللوم الى كتاب التذاكر لأنهم لم يكونوا يعرفون خطا سوى الخط العربى فى تلك العهود ، أما الآن وقد عكف العلماء الأوربيون منذ ما يزيد على القرن من الزمان على بحث الكتابات الفارسية المدونة بالخط العبرى « Juder - Persian فقد أصبح من الضرورى أن توجه كتب التاريخ الأدبى اهتمامها الى كل الشعراء والكتاب الايرانيين الناطقين بالفارسية ممن يدونون كتاباتهم بخط غير الخط العربى ·

ونورد ها هنا بايجاز بعض الموضوعات لبيان اهمية المؤلفات الفارسية التى كتبها يهود :

جدير بالذكر فى البداية أن بعض الوثائق الفارسية التى كتبت بالخط العبرى تعود الى تاريخ أقدم من تلك التى كتبت بالخط العربى ، فأقدم الأشعار الفارسية فى العهد الاسلامى كما نعلم لا تعود الى أقدم من أواسط القرن الثالث الهجرى وأقدم الكتابات النثرية المكتوبة بالخط العربى تعود الى عام ٣٤٦ق· فى حين أننا لو نظرنا الى الكتابات الفارسية المدونة بالخط العبرى (ولو أنها جميعا ليست من ضروب الكتابات الأدبية) والتى كتبها يهود ايرانيون لوجدنا أن أقدمها قد دون قبل قرنين من تاريخ أقدم الكتابات الفارسية بالخط العربى ، وأقدم الكتابات التى دونت بهذا الخط عبارة عن : ثلاثة نقوش صغيرة اكتشفت فى « تنك ازاو » (Jang - I - Azao) بأفغانستان وتعود الى عام ١٣٥ق. (٧٥٢م) ، وبعد ذلك نجد رسالة شخصية

فى ٣٧ سطرا كتبها أحد التجار اليهود وعثر عليها فى « داندن اويليق » قرب « ختن » وترجع فى تاريخها الى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) ، وثالث الآثار القديمة من هذا النوع شهادة وتوقيع أربعة أشخاص منقوشة على قطعة من النحاس ترجع تاريخها الى أوائل القرن الثالث (التاسع الميلادى) ، وقد اكتشف هذا النقش النحاسى فى « قيلون » التى تقع فى « تراونكور » بجنوب الهند(٤) ٠

توضح هذه الكتابات غير الأدبيه ان اليهود الايرانيين كانوا يعيشون ايضا فى الهند وتركستان فى القرنين أو الثلاثة قرون الهجرية الأولى ، وأنهم كانوا يتحدثون الفارسية ويستخدمونها فى كتابتهم ولكن بالخط العبرى ٠

وبغض النظر عن قدم هذا النوع من الوثائق غير الأدبية المعدودة فان الآثار المنظومة التى كتبها اليهود المتحدثون بالفارسية فى ايران بالخط العبرى تسترعى الانتباه والاهتمام من حيث الكم والكيف ، وبنقلها الى الخط العربى سوف يتوفر للباحثين فى الأدب الفارسى ممن لا يعرفون الخط العبرى كنز ثمين لا يزال اليوم بعيدا عن متناول أيديهم ، ويكفى أن نعلم أن « شاهين » (وهو شاعر معاصر لأبى سعيد بهادر فى القرن الثامن الهجرى) هو أقدم شاعر فارسى اللغة بقيت محفوظة ومنظوماته هى : « موسى نامه » وهى فى عشرة آلاف بيت ، و « اردشير نامه » وهى فى تسعة آلاف بيت و « يوسف وزليخا » وهى فى ٨٧٠٠ بيت فى بحر الهزج ، ونظم الشاعر «عمرانى » الذى عاش فى أواخر القرن التاسع وأوائل العاشر الهجريين منظومة « فتحنامه » فى خمسة عشر ألف بيت و « گنجنامه » وهى تضم أقوالا ومواعظ لكبار اليهود فى خمسة آلاف بيت فى بحر الهزج ، وله بالاضافة الى هاتين المنظومتين تسع منظومات أخرى احداها « ساقى نامه » وهى فى مائة وثمانين بيتا ٠

والنقطة الهامة الأخرى هى أن القارىء حين يطالع هذه الآثار يدرك كيف أن اليهود الذين كانوا ولا يزالون أكثر أقوام الأرض احتفاظا بتقاليدهم القومية والدينية قد ائتلفوا مع كل المظاهر الثقافيه والأدبية لايران القديمه

وايران الاسلامية من مختلف الأوجــه بسبب حيــاتهم فى ايران وامتزاجهم بالايرانيين المسلمين بل وخضعوا فى آثارهم المنظومة والمنثورة لتأثير نمط السرد القصصى للشعراء المسلمين ولغتهم الشعريه وتعبيراتهم وتشبيهاتهم واستعاراتهم حتى اننا فى كثير من الاحيان اذا لم نكن نعلم أن الأبيات أو الحكايات التى نطالعها والمحولة من الخط العبرى الى الخط العربى من نظم أو تدوين يهودى لظننا دون شك أنها من نتاج شاعر أو كاتب فارسى اللغ مسلم ، ونذكر بعض من هذه الموضوعات ها هنا لا يخلو من فائدة :

كان الشعراء الفرس من اليهود يستخدمون فى بعض المواضع أسماء الاعلام العبرية الخاصه بالدين اليهودى بالشكل الذى يستخدمه الايرانيون المسلمون وليس بالشكل الذى وردت عليه هذه الأسماء فى التوراة او فى سائر متونهم الدينية ، فيستخدمون بدلا من « موشيه » و « بيترو » لفظى « موسى » و « شعيب » أو يسمون امرأة العزيز بنفس الاسم الذى يطلقه عليها المسلمون وهو « زليخا » ، ومن ناحية أخرى كان الشاعر « شاهين » واقعا تحت تاثير الشعراء الايرانيين المسلمين فى نظمه لمنظومته « يوسف وزليخا » ، فقصة يوسف وزليخا رغم أنها من وجهة النظر اليهودية تدور حول محور البواعث الدينية والتاريخية وتتصل بأسرة يعقوب الا انها لا تتمتع بجاذبية كبيرة بين يهود الدول الأخرى ، أما شاهين فقد تأثر فى نظمه لهذه القصة فى كثير من الأوجه بأسطورة يوسف وزليخا الشائعة بين الايرانيين المسلمين وقد نظمها بأسلوب له بجماله ورونقه الخاص ولو أن بدايتها ونهايتها تختلفان عنهما فى منظومات « يوسف وزليخا » الايرانية الأخرى(٥) ٠

وهناك نقطة أخرى تتعلق بيهود ايران المتحدثين بالفارسية فى القرون السالفة وهى أنهم قد نقلوا الآثار الأدبيه لبعض الشعراء المسلمين الناطقين بالفارسية من الخط العربى الى الخط العبرى بكل اهتمام وذلك لسد حاجة أبناء دينهم ممن كانوا يتحدثون الفارسية ولكن لا يستطيعون قراءة الخط العربى ، ومن بينها الآثار التالية التى توجد فى كثير من المكتبات الأجنبية بالخط العبرى : رستم وسهراب للفردوسى ، رباعيات الخيام ، ديوان حافظ ،

كلستان سـعدى ، جمشيد وخورشـيد لسلمان الساوجى ، ديوان صائب التبريزى ، منطق الطير للعطار ، هفت پيكر وخسرو وشيرين لنظامى ، فيه ما فيه لجلال الدين الرومى ، ليلى ومجنون لجامى ، وأشـعار مختارة من شاهنامه الفردوسى ، ابن يمين ، بابا طاهر ، بوستان سعدى ، خاقانى ، خواجوى كرمانى ، شاه نعمت الله ولى ، عبيد زاكانى ، فغانى ، أهلى شيرازى ، ظهورى ، مغربى ، مولوى ، وحشى بافقى ، وبعض من شـعراء العهـد القارجارى •

وعلى اثر هذا الارتباط الأدبى الوثيق خضعت أشعار الشعراء اليهود الايرانيين ــ كما ذكرنا ــ لتاثير الآثار الأدبيه الفارسيه للايرانيين المسلمين ومن بينها :

تأثير الفردوسى وشاهنامته فى بعض من الآثار الأدبية التى وضعها اليهود الايرانيون ، ورغم أن « الشعب اليهودى لم يخلف حتى الآن أثرا أدبيا يمكن أن يسمى حماسة حقيقية ــ ويمكن اعتبار السبب فى ذلك هو تعصب اليهود فى مسالة التوحيد ، وهو التعصب الذى يتعارض مع التجليل المفرط لأبطال القصص ونسبة القوى الالهية اليها (٦) » ــ الا أن الشاعر شاهين قد نحى معتقداته الدينية جانبا وانغمس فى التأثر بالآثار الحماسية الايرانية وخاصة شاهنامة الفردوسى وقدم « موسى » فى منظومته « موسى نامة » فى صورة بطولية وحماسية على خلاف ما ورد عنه فى الكتب الدينية اليهودية ، وأضفى عليه صفات « أسد الآلهه » و « ملك الرجال » و « أسد الحـق » و « الأسد العادل » و « الأسد الجبار » فى مواضع عديدة وهى صفات تشبه تلك التى أضفاها الشيعة على الامام على امامهم الأول ، بل انه قدم موسى ايضا فى صورة بطل مغامر يسعى الى الأخطار فى حين أن عمله لم يكن يتعدى رعى أغنام شعيب ، ومضمون القصة هو أن شعيبا حين أعطى موسى أغنامه وسلمه « عصا القوة » أخذ يذكره قائلا : « انى أنصحك أن تلتزم الحذر » ولا تنس نصيحتى ولا ترع الأغنام الا على الجانب الأيمن من تلك البقعة فهى مرعى آمن من الوحوش والفخاخ ، ولا تقرب الجانب الأيسر منها فهو روضة

خضراء يانعة تكثر فيها الضوارى « فلا يستطيع اى انسان أن يمر بها » ، الا أن موسى يغامر ويتجه الى الروضة التى تكتنفها الأخطار ، هذا الجزء من منظومه « موسى نامة » يذكر القارىء برستم واسفنديار ومنازلهما السبعة بفارق أن موسى — فى تلك المنظومة — لا يملك سلاحا الا عصا شعيب وأنه يعبر مراحل الخطر الثلاث سالما بدلا من المنازل السبعة ، ويواجه موسى طوال ثلاثة أيام متعاقبة ثعبانا وذئبا وأسدا ضاريا فى تلك المنطقة المحظورة ، وتندهش تلك الحيوانات لرؤية موسى وأغنامه فى تلك المنطقة الخاضعة لسيطرتها ، ورغم الاجلال الذى أبدته لموسى ومناداتها اياه بالكليم والنبى الطاهر والقائد وما الى ذلك الا انها طالبته بما يمكن أن يسمى بالضريبة حتى يتمكن من رعى أغنامه فى تلك البقعة من الأرض ، ويعتذر موسى عن ذلك بأن الأغنام أمانة بين يديه ويدخل فى صراع معها ويقتلها ، وتصور الأبيات التالية صراع موسى مع الثعبان (٧) :

حين لمحه يعترض طريقه — رآه موسى الكليم على البعد
وبدا له فى التو جبل — وفى سفحه غار مخيف
ورآه قرب الغار وكأنه شبح — ترتعد فرائص الطير والأسماك منه
وهوى وكأنه طود مهيب — ثعبان أسود ولكن له أكف ومخالب
وحين رأى موسى غادر مكانه — وأقبل مسرعا نحو القائد
وعندما دنا منه القائد — نفث اللعين من ذيله سما ونارا
وألقى تحية وقال : يا أسد الآلهة — اعطنى حقى من تلك الأغنام
وأنصت النبى الى الثعبان اللعين — ورأى الحقد فى جسده البغيض
وأجابه قائلا : أيها الكافر اللعين — امض وابتعد عن طريقى
ان هذه الأغنام أمانة فى عنقى — ولا ينبغى لى أن أفرط فى الأمانة
فقال الثعبان هذا محض خيال — وان تمر من أمامى فهذا محال
فاعطنى منها نصيبا وأسرع بالرحيل — ولن يجديك نفعا ما تقول
وعندما سمع النبى رده — احتد وماج وثار غضبه

وســـدد الى صـــدره ضـربة اردته مضــرجا بين دم وثرى
ضـــربة تلقـــاها الثعبـــان نزعت روحـــه من جســـده
وفصلت رأسه عنه والقتها بعيدا ومضى النبى مع أغنامه سعيدا

ص ٢ ــ ٤١

وفى مواجهه موسى مع الذئب يرفض أن يعطيه أيضا حملا ، فيختطف الذئب واحدا من أغنامه ويفر هاربا ، ولكن موسى يخلص الحمل من براثن الذئب ببراعة ويعيده الى القطيع صحيحا سالما ، ويعلق الذئب المعتدى من حلقه جزاء فعلته :

حين رأى النبى هجوم الحيوان تقـــدم مسرعا كالسهم الطـائر
ولحق به من الخلف كالصـاعقة وأمســك بـــه ومزقـــه
واسترد منـــه الحمـل سـالما وعـاد الى القطيع سعيـدا
وجــز ذلـك المنتصر صـوف الحمـــل بالمقــراض وفتــله
وغــزل منــه حبـلا قويـــا ولفــه حول جيـد الذئب باحكام
وعلقه على المقصـلة كاللصوص جـــزاء من الخير الى الشرير

ص ٤٥

وفى اليوم الثالث :

رآه أسـد أسـود من بعيـد فاقبـــل نحـوه فى خيــلاء
وقد نازل الدهر والطود والبيداء وكان يضرب بذيلهالصخرفى اباء
وكانت ضربات ذلك الشريرالحاد تحطـــم أصلب الصخـــور
فكان يهشم الصخر بكفـــه ويقطـــع الطـريق بصـــدره

ص ٤٦

ثم يقول الأسد لموسى : هذا المكان مرتع خاص لى ، « فلا يمكن للطير

أن يمرح ولا للأفاعى أن ترعى ها هنا » ، ورغم أنك قد ارتكبت جرما عظيما اذ انتهكت حرمتى الا أننى قد عفوت عن جرمك بشرط أن تعطينى نصيبا من هذه الأغنام ، ويهدد الأسد موسى أيضا ويقول انظر الى منكبى وكتفى وصدرى « أنا أسد هصور ، أسد هصور » وان اعترضت على مطلبى ما تركت حملا واحدا من أغنامك حيا ، الا أن موسى :

أمسك بعصاه فى كفـه غاضبا	وسـددها الى صـدره فاخترقته
واختطفه ورفعــه مــن رأســه	وهوىبه على الأرض فهشمجسده

..

وقد تأثر الشعراء اليهود الفرس بكثير من الشعراء المسلمين من بنى وطنهم غير الفردوسى فى مواضع كثيرة أخرى واستعاروا منهم الموضوعات والتعبيرات أو ضمنوا أشعارهم مصراعا أو بيتا من أشعارهم مثل :

الخيــام :

درهر دشــتى كه لاله زارى بوده است
ازسـرخى خـون شهريارى بوده اســت
هرشــاخ بنفشـــه كرزمين مى رويــد
خالى است كه بر رخ نكارى بوده اســت

* * *

اين كوزه چو من عاشق زارى بوده است
در بنــد ســر زلف نكارى بوده است
اين دســته كــه بر گـردن اومى بينى
دستى است كه بر (گردن) يارى بوده است

شـاهين :

در هر وطنى كه لاله زار است	آن لاله زخـون شهريار اسـت
در كوزه گران يكى گـذر كـن	در حـالت وكارشـان نظـركن

تــا کاســهٔ سر ز کوزه بینی — بر دســت وزبان وچشــم بینی
گستاخ مبین ، کــوزه در دست — کــو از من وتو کمی نبو دست
این کهنه سوی ما دیگر هـــم — اشکســـته شـــود (دریغ) آدم

ص ١٧٦

سعدی : آن راکه حساب پاک است از محاسبه چه باک است ؟

عمرانی :

شخصی کــه حساب پــاک دارد — از مدعیــان چـــه بــاك دارد

ص ١٩٧

ســـعدی :

به چه کـــار آیدت ز گل طبقی — از مدعیـــان چـــه باك دارد ؟
گل همین پنج وروزوشش باشد — وین کلستان همیشه خوش باشد

عمرانی :

گــل يك دوسه هفته بيشتر نيست — هرمیوه چه فصل شد دیگر نیست
لیکن گــل ومیوه های این بــاغ — جــاو يد بجاست بی غم زاغ ٠٠
غیر از گــل من که بـــار دارد — هر گــل که بجاست خــار دارد

ص ٢٠٥

ویضمن عمرانی مصراعا من نظامی :

در کــار بــا حتیــاط می بــاش — غم می خوروبا نشاط می باش
« دانش طلب وبزرگی آمــوز » — در کــار بــکوش در شب وروز

ص ١٩٩

ويضمن عمرانی أبياتا من شعر سعدی :

يا خود پدرم كـه هست فاضل — از علـم مرا كـام حـاصـل
خـوش گفت حكيم اين معـانی — نيـكو سـخـنی گريـدانی
« گيرم پـدر تـو بود فاضـل — از فضـل پـدر تراچه حاصل »

ص ١٩٧

* * *

خواجه غافل مبـاش از درويش — گوش كن‌تاچه گفته اندزين پيش:
« تا توانی دورن كس مخراش » — مشـفق ومهربـان ومردم بـاش
« كار درويش مستمند بر آر » — تاترا نيزهم بـر آيـد كـار
« كاندر اين راه خارها باشـد » — هم تـرا نيز كـارها باشـد

ص ٢٥٦

حـافظ :

اگر غم لشكر انگيزد كـه خون عاشقان ريزد
من وساقی بهم تازيم وبنياديش در اند ازيم

عمرانی :

ورجهان فتنـۀ غـم انـگيزد — فتنه سـازد كـه خون ما ريـزد
ما ومطرب بـه يـكدگر سـازيم — سـر غـم را زتـن بيندازيم

ص ٢٥٧

عمرانی واشارة الی « موش وگربه » لعبيد الزاكانی :

چـه چاره كنون غير حرمان وآه — كـه هستيم حمـال بـار گنـاه
يكی را نبينم در اين روز گـار — كـه او راه حق را كنـد اختيار

بـه تزوير چون گربه اى عابدند — كـه از بهر موشان همه زاهدند
بـه خلوت گرفتـار نفس وهـوا — بـه محفل همه زاهـد وپارسـا
ز معنى وصـورت همـه بيخبـر — شـكم پرور وگودن وبى هـنر

ص ٢٤٩

وقد وجدت الأساطير الايرانية طريقها الى الشعر الفارسى الذى نظمه لليهود الايرانيون وبشكل ظاهر تماما ، ويمكن القول أنه ليس هناك أى اختلاف بين الايرانى المسلم واليهودى فى هذا المجال ونورد فيما يلى مثالا من « خواجه بخارايى » يصف فيه جند بلشاصر ابن بخت نصر :

قامة كل منهم كالسروة المشوقة — قوى البنيـان كالعـاج والبقس
كل منهـم له قـوة اسـفنديار — فـى يـوم الوغى والنـزال
ذو سـاعد قوى ومنكبين ودرع — كسهرات الشـاب ورستم بن زال
كل منهم فى كره مثل بيزن الذى — لم يكن له مثيل فى الأيام الخالية
شجعان فى ميادين القتـال — كمـا كان بهمن وسـام ونريمان
وهــم فى الرجـولة أعتى من — بـرزو وفـرامرز وفريـدون
لا غبار على أى منهم فى أية ناحية — فكل منهم يوم الهيجاء افراسياب

ص ٥ ـ ٢٦٤

ولهذه الآثار الأدبية التى نتحدث عنها أهمية خاصة بالنسبة للمهتمين والباحثين فى تاريخ ايران وآدابها ، فقد تطرقت بعض هذه الآثار الى أجزاء من الحماسة القومية والتاريخ الايرانى بصورة تختلف عن غيرها من المصادر ، وتتضح حدود هذا الاختلاف بذكر الموضوعين التاليين :

طبقا لما ورد فى « اردشير نامة » لشاهين فقد كان بهمن بن اسفنديار يعرف باروشير و « كى ارد شير » (وقد ورد هذا فى الشاهنامه أيضا ، وعندما

جلس اردشير هذا على عرش ايران يجرد حملة على زابل للثأر لمقتل أبيه اسفنديار على يد رستم (بعد مقتل رستم على يد « شغاد » أخيه غير الشقيق) ، فينهزم فى المعركتين الأوليين ولكنه يحقق الانتصار فى المعركة الثالثة على زابل وزال ويصدر آمرا بصنع قفص من الذهب والفضة لزال بن رستم البطل الايرانى القديم ، وحسبما ورد فى هذا المتن أيضا فان اردشير يتزوج من فشتى حفيدة بخت نصر وكانت فتاة رائعة الحسن ، وقد بلغ حب اردشير لفشتى الى درجة أنه أسلم اليها قياد الدولة ، فتلجأ فشتى الى الظلم الذى اتبعه جدها بخت نصر فى ادارة شئون الحكم وتبدأ فى مصادرة أموال الأغنياء ، وفى سبيل هذه المهمة ترسل ألف رجل من الأقوياء الى أقاليم الدولة قائلة لهم :

أخرجوا الألباب من رؤوس المترفين
وصبوا البلاء على رؤوسهم جميعا

صادروا كل ما تجدوه من ذهب وفضة
وعليكم أن تبذلوا الروح لى طاعة

اجعلوهم فى حاجة الى رغيف الخبز
حتى يضحوا أرواحهم سعيا اليه

لا تتركوا مترفا يعيش فى الدنيا
وتولوا أمر المترفين جميعا

ولا تتورع فشتى حتى عن اذلال وتعذيب نساء آل يعقوب ، الا أن سوء أفعالها لا تمر دون جزاء ، فكان هناك رجل يدعى « هيكى » من بطانه اردشيرشاه ايران أدرك بفراسته أن اردشير لا يستطيع مقاومه الحسان من الفتيات ، وفى سبيل كف يد فشتى عن ادارة شئون الحكم أخذ يسهب أمام اردشير فى وصف حسن فتاة أخرى تسمى استير ، فيهيم اردشير بها حبا قبل أن يراها ، ثم يتعرف اليها ويتزوجها بعد حين ، ويبدء حبه الجديد ينسى صاحبته الأولى ويتحول الى استير ما كان لسابقتها وتصدر أمرا بأن يسود العدل أرجاء

ايران ، وقد ورد اسم كورروش فى هذه المنظومة على أنه ابن أردشير من استير وانه توفى فى شبابه ، وورد ذكر شوش أيضا على أنها عاصمة لايران فى حين أنه حسب روايه الشاهنامه يضع بهمن وحده الأغلال فى أقدام زال ولا يرد أى ذكر لزواج بهمن من فشتى واستير ولا عن ابن لبهمن باسم كورروش ، كما أن عاصمة ايران فى ذلك الزمان لم تكن مدينة شوش ، وتجرى الأحداث فى منظومة « بهمن نامه » كما يلى :

يتزوج بهمن من كتايون ابنة كشمير ملك صور ، وقد أتت هذه السيدة مع ولدها الذى يسمى لؤلؤالى ايران ، وحين سنحت الفرصة دبرت أمرها لارسال بهمن الى رحلة صيد وسلمت أثناء غيابه كل أزمة الأمور الى ابنها لؤلؤ ثم حاولت القاء القبض على بهمن ولكنها لا توفق ويذهب بهمن بعد هذه الحادثة الى مصر حيث تزوج من « هما » ابنة ملك مصر ، ثم يجرد حملة حربية على ايران بمساعدة جنود مصر وأنزل هزيمه بلؤلؤ وزج به فى السجن الا أن رجال ايران يتوسطون لديه حتى يصدر أمره بطرده من ايران وأمر أيضا بربط كتايون من جدائلها فى ذيل جواد برى يطلقونه فى البيداء ، وفى تلك الأثناء يصل الى بهمن خبر مصرع رستم على يد شغاد أخيه غير الشقيق ، وبعد أسبوع من الحداد على رستم يجرد حملة على زابل للثأر لمقتل اسفنديار ، وينهزم بهمن فى المعارك الثلاث الأولى ثم يحقق انتصارا فى المعركة الرابعة ويصدر أمره بحبس زال فى قفص حديدى يوضع على ظهر فيل ضخم ، ويختار بهمن « هما » لخلافته على عرش ايران بعد وفاته ، وقد تحقق ذلك(٨) .

ومن ناحية أخرى ورد فى « دانيال نامه » التى نظمها خواجه بخارايى فى أوائل القرن الحادى عشر الهجرى — ذكر دارياوش ملك ماد (داريوش العراقى) وكوروش الفارسى (صهر داريوش العراقى) وأنهما حين سمعا خبر وفاة بخت نصر وجلوس ابنه بلشاصر على العرش توجها الى بغـــداد للاستيلاء عليها ، ومن ثم يجردان حملةا ليها ، وينهزم كوروش وداريوش فى بداية المعارك ويوليا الأدبار ولكنهما أثناء عودتهما ناداهما هاتف من الغيب أن واصلا القتال ، فيعودان الى بغداد بجيوشهما ، وفى هذه (المرة) يستوليان عليها ويعتلى داريوش ملك بغداد وقتل بلشاصر بناء على أمر منه ، وفى هذه

الايام يمارس أعداء دانيال ـ الذين كانوا من عقلاء اليهود وحكمائهم ومن المقربين الى بلشاصر ـ ضغوطا على داريوش لكى يلقى بدانيال فى بئر شيران الا أن داريوش لا يستجيب لمطلبهم ولكنه يذهب اليه سرا عند البئر ويتحدث اليه وفى النهاية يخرجه من البئر وينزل العقاب بأعدائه ويضمن سلامة دانيال أمام الجميع ويحذر أتباعه من الحاق أى ضرر بقوم دانيال ، وفى الأحداث التالية يغزو جيش الفرنجة بغداد ويقتل داريوش بضربة رمح ، وبعد مصرع داريوش يواصل كوروش القتال ضد الأعداء وينتصر عليهم ويتولى العرش مكان داريوش ، ورغم أن مقر حكمه كان فى بارس الا أن العراق وبغداد قد سعدتا بعدالة شاه ايران •

وبغض النظر عن هذه الأسطورة فان أنبياء بنى اسرائيل قد أثنوا كثيرا على كوروش الكبير (الذى اعتلى العرش عام ٥٥٩ ق.م. وقتل عام ٥٢٩ ق•م•)، وورد ذكره فى التوراة باجلال واحترام ، لأن كوروش بعد أن استولى على بابل أطلق سراح اليهود الذين كانوا قد نقلوا من فلسطين الى هذه المدينة كأسرى ، وسمح لهم بالعودة الى بيت المقدس وأصدر أمرا كذلك باصلاح معبد أورشليم الذى كان بخت نصر قد خربه ، على نفقة پارس ، وأعاد كوروش الكبير الى بنى اسرائيل ـ حسب رواية التوراة ـ خمسة آلاف وأربعمائة وعاء من الذهب والفضة من متعلقات اليهـــود الذين نقلوا من أورشليم الى بابل •

وفى النهاية هناك عدة نقاط يجدر بنا أن نذكرها ، أولا ، ليس الهدف من هذه المقالة المختصرة هو التعريف بكل الآثار الفارسيه التى كتبها اليهود الايرانيون فى القـــرون الغابرة ، فهذا أمر متروك للمتخصصين فى فـــرع الفارسية ـ اليهودية (Judeo - Peraian) حيث يحولون هذه الكتابات من الخط العبرى الى الخط العربى ثم يقابلون النسخ المختلفة لكل اثر ببعضها بدقة وعلى الأسس المعتادة فى تصحيح المتون الأدبية ثم يطبعون كلا من هذه المتون فى صورته النهائية حتى يتسنى للمهتمين أن يستفيدوا منها ، وانما

اهدف من هذه المقالة الى مجرد لفت انتباه المفكرين الى اهميه هذا الفرع من الآداب الفارسية وقد دفعنى الى كتابة هذا المقال كتاب أصدره الدكتور « آمنون نتضر » تحت عنوان « منتخب اشعار فارسى از آثار يهوديان ايران » فى عام ۱۳۵۲ ش. فى طهران ، عرف فيه الايرانيين الذين لا يستطيعون قراءة الخط العبرى بهذا النوع من الكتابات الفارسية لأول مرة وبايجاز شديد ، ولا شك أن هذا المقال لا يتسع لذكر الخصائص الصرفية والنحوية واللغويه وأسلوب بيان الشعراء والكتاب الذين تم تحويل كتاباتهم الى الخط العربى على يد مؤلف الكتاب المذكور .

والنقطة الأخرى هى أن كتابات الايرانيين اليهود فى القرون السالفة لا تقتصر على الشعر فقط ، بل انهم تركوا ايضا عددا غير قليل من الكتأبات النثرية باللغة الفارسية وبالخط العبرى ، وهى كتابات جديرة بأن تخضع للدراسة من حيث اللغة الفارسية ، وتشتمل هذه الكتابات على ترجمات وتفاسير مختلفة للتوراة وسائر الكتب الدينية اليهودية وبعض الألغاز وكتب عن تفسير الأحلام وأحكام النجوم والطب والروايات والكتب اللغوية .

ونورد ها هنا نماذج من أشعار هؤلاء الايرانيين اليهود لتعريف القارىء بآدابهم :

من « گنجنامه » لمولانا عمرانى :

يقول شمعون الصديق :

آبادى عالم ازسه چيزست — او راسر وكاراين چنين است
علم است وعبادت خدايى — نه علم وعبادات ريايى
پس بد نكند بكس ، مكافات — تا بد نرسد به او زآفات
با خلق خداچه مرد عاقل — زين گونه رود رسد به منزل
كاين هرسه عمل نگاهدارد — جان ودل خود براه دارد

ص ۱۷۸

يقول يهودا بن طباي :

ای آن که به شرع پایه درای / شـــرع همه خلق می گذاری
باید نشـــوی وکیـل ناحـــق / ناحـق نکـنی بخـلق ، مطلق
کاری نکـنی که آخــر کـار / گـردی به عـــذابها گرفتـار
چون صاحب شرع ازکم وبیش / آینـد برتـو شــاه ودرویش
بایــد همــه رایکی شـــماری / کاین اسـت طـریق حفگذاری

ص ١٨١

ویقول هیـلل :

ای گشته بجهل خویش مغـرور / افتـاده زخدمـت خــرد دور
انـدرپس پردهـــای پنـــدار / کرده دل وجـان خـود گرفتار
هر کارکه سود تودر آن اسـت / پیش توزجهل ، آن زیان است

کـرده دل خـود زطاعت آزاد / افتـاده به بنــد نفس بیـداد
وانکـه که بطاعت آوری روی / باشـد همــه از ریا واز روی
نفس توپلید وجـــامه ات پاك / مدهوش چــه مردمان بی باك
در دل همه فتنه های شیطان / ظاهر به زبان شــده خداخوان
ای رفته به خواب جهل ، مستی / گویاکه توخویش می پرســـتی
در طاعت حــق درآ چو پاکان / تا پاك شــوی چــه دردناکان
این چرخ فلك نه بر قرارســـت / وین کارجهان نه بر مدارســت
در کـار بجهـــان کـنی تأمـل / با خـالق خــود کـنی توکـل
روزی کــه مقررست وموجـود / از جهـد نه کم شود نه افزود
از حرص وطمع چه دور گشتی / شک نیســت یقین که در بهشتی

ص ١٨٥

من فتحنامه لمولانا عمرانی • فی وصف المدینة :

بدیدند اوفتاده هــول شـــهری / چه جای شهر ، پنداری تودهری

به گرد شهر برج وباروی سخت
تراشیده زتیشه سنگ یک لخت
سر هر برج بر گردون رسیده
چو گردون برجها قامت کشیده
کواکب در فلکها دیده بانش
زحل بر چرخ هفتم پاسبانش
بجای یک حصار آن قوم نادان
کشیده هفت ، همچون چرخ گردان
رهش چون زلف خوبان پیچ درپیچ
نبرده ره در آنجا هیچ کس هیچ
ره برجش چه راه آسمان بود
ازآن پیش کسان راهش نهان بود
نه کس آن جایگه را راه بودی
نه راهش راکسی آگاه بودی
سر هر برج همچون پای بربند
چه کوهی لیک چون کوه دوماوند
حصاری همچو میلی پیچ درپیچ
سوادی‌همچو گردون هیچ درهیچ
کشیده از بلندی سر به افلاک
بپای آن زمین یک تودهٔ خاک
اگر سنگی ازآن بالا فتادی
عجب یک ماه اگر بر جا فتادی
اگر سنگی ازآن بالا فتادی
عجب یک ماه اگربر جا فتادی

ص ۲۱۷

من ساقی نامه لمولانا عمرانی :

دی مرا خواند پیر میخانه
گفت کای نیکبخت فرزانه
فصل نوروز و نوبهار آمد
کار کن ، هان ، که وقت کارآمد
بلبلان در سماع نوروزی
چند باشی تو در غم روزی
باده صاف وهوای جانبخش است
ببر از باده ، بخش ، تانقش است
بخش تونقش یار خواهد بود
باش از بخش ونقش خود خوشنود
ببر از یار و باده بخشی چند
خوش بگو خوش بجوی نقشی چند
ساقی آن باده را بیار ، بیار
تا شوم از نشاط بر خوردار
مطرب آن پرده (را) بساز ، بساز
برکش ای یار نازنین ، آواز
غم روزی مخور که روزی ده
می دهد روزی ازیکی تا ده
بر سر منبر درخت گل
وعظ می گفت صبحگه بلبل
دوستان وقت بوستان آمد
وقت شادی دوستان آمد
باده در کاسهٔ بلور کنید
مدعی را دو چشم کور کنید

می بنوشید و گل بر افشانید — داد شادی و عیش بستانید
آفرین خدا بدان دل باد — که زبند جهان بود آزاد ...
مطربی دوش پیش پیر مغان — چنگ می زد بپیش مغبچگان
همدمانی که پیش از این بودند — خاک گشتند و باد پیمودند
خواجه اوقات را غنیمت دان — داد شادی و خوشدلی بستان
باده با همدمان بنوش ، بنوش — بهر دنیی دون مکوش ، مکوش
چیست دنیا ؟ وبال جان همه — سود او نیست جز زیان همه ...
چند روزخ که در جهان باشیم — باده نوشیم و شادمان باشیم
خوش بر آییم با نگاری چند — ساقی ومطر بان و یاری چند
داد عیش و نشاط بستانیم — می بنوشیم و گل بر افشانیم
گاه بر پای دوست سر بنهیم — گاه ازبریٰ یارجان بنهیم (ظ:بدهیم)
دلبر لاله روی گلر خسار — خسرو مهوشان شیر ین بار
باشارت بشارتم می داد — که ترا پنج بوسه خواهم داد
ساقیا طالعم همایون است — می بیاور که وقتش اکنون است
روز نوروز ، وقت فیروزست — دی‌شد از‌دست ‌وروز ، امروزست
از شراب وصال جامت باد — دست من ده که دستگیرت باد
مطرب آن چنگ در کنار آور — دل بیکار ما بکار آور
این غزل کن به قول من آغار — در بر اهل دل بساز این ساز
مردمانی که اهل دل بودند — بشنوای خواجه تا چه فرمودند
« از زر و مال راحتی برسان » — تاتوانی بدر آر کار کسان
« خو یشتن هم تمتعی برگیر » — ای جوان پیش از آن که گردی پیر
تکیه بر مال و روز گار مکن — بر جهان هیچ اعتبار مکن
خوش‌برا ، خوش بگو وخوشخو باش — بد مکن ، بد مگو ، و نیکوباش
باده پیش آرتا بگو یم راست — زاهد از پیش ما چرا برخاست ؟
ما که از شید و زهد بیزار یم — با می و عشق یار خوش دار یم
هر که زاهد بود برای کسان — ناکس است او ، دعای ما برسان
رندی و عاشقی ومخموری — بهتر از کبر و زهد و مغروری
ساقیا موسم بهار آمد — کار کن کان که وقت کار آمد

مطرب آن چنگ را بچنگ آور   چنگ در چنگ بیدرنگ آور
ما که در چنگ غم گرفتار یم   مطرب چنگ زن بچنگ آر یم
مطرب از سازهای داودی   شرح کن رازهای داودی ...
گر زر و مال و جاه کم دار یم   یاربا ماست ، ما چه غم دار یم
ما که مال جهان نمی خواهیم   از کمال وکلام آگاهیم
گر ندار یم قصر و کاشانه   سر ما و آستان میخانه
زاهدا ، منع ما مکن بسیار   « تو و طوبی و ما و قامت یار »
شیخ شهرم اگر نخواند کس   عاشقی و شراب صافی بس
مدعی گر ره خطا پو ید   بغلط عیب و خبط ما گو ید
ما توکل به کرد گار کنیم   تکیه بر لطف بیشمار کنیم
ساقی از بادهٔ الست الست   به من آور که سخت مستم مست
بزن ای مطرب حر یفان چنگ   بده ای ساقی آن می گلرنگ
مطربا چنگ و ارغنون بردار   یک زمان گوش هوش با من دار
در ترنم بگوبه بانگ بلند   در غم را به روی دل در بند
بر جهان چون که اعتباری نیست   خوشتر از ناز ونوش کاری نیست
هر که عاقل بود به فصل بهار   نکند غیر خدمت می ویار
دامن از کار و بار بر چیند   پای بید و چنار بنشیند
ساقیی سیم ساق وسیم اندام   مطرب نازنین چه ماه تمام
با ندیمی و دلبری چون جان   بنشیند به پای سرو روان
غم دل پیش یار گوید باز   گلهٔ روز گار گو ید باز
گاه بر قول چنگ دارد گوش   گه کند نوش بانگ نوشانوش ...
ساقی آن جام دوستکام بیار   که شوی دوستکام و برخوردار
دست من ده که دستگیرت باد   باد بجانت ز بند غم آزاد
فاش می گویم ای عزیزان فاش   مستم و رند و عاشق و قلاش
صبح تا شام در خراباتم   شام تا صبح در مناجاتم
در خرابات یار می جویم   در مناجات راز می گویم
نه مقید به نام و ناموسم   نه مقلد به زهد و سالوسم
عاشق روی آن پریرویم   وان پری را در آب می جویم

از بد و نیک ، نیک آزادم — غم دنیا نمی خورم شادم
خواجه راگر غم جهان باشد — سر سودای این وآن باشد
سود دنیا همه ز یانش باد — گو بخور غم که نوش جانش باد
بده ای ساقی آن می باقی — تا کنم عرض حال مشتاقی
مطربا چنگ و ارغنون بنواز — ای مغنی بساز خویش بساز
اهل دل در جهان نمی بینم — همدم مهر بان نمی بینم
هر که دعوی مهر بانی کرد — آخر الامر سر گرانی کرد
کس به راه وفا نمی پوید — همه کس بی حساب می گوید
نیست یک دل که یک جهت باشد — خاطر یار خویش نخراشد ...
در کسی بوی آشنایی نیست — طاعت خلق جز ریایی نیست ...
نه کسی مشفق غریب و فقیر — همه مشغول حیله و تزویر
خواجه غافل مباش از درویش — گوش کن تا چه گفته اند ز ین پیش
« تاتوانی درون کس مخراش » — مشفق و مهر بان ومردم باش
« کار درویش ومستمند برآر » — تا ترا نیزهم بر آید کار
« کاندر این راه خارها باشد » — هم ترانیز کارها باشد
بده ای ساقی آن می پر حال — که از او اهل دل رسد به کمال
که بنوشم به نالهٔ دف و نی — که حلال است عاشقان را می
مطربا ساز کن نوای عراق — تا دهم شرح روز گار فراق
کو فر یدون ؟ کجاست کیخسرو ؟ — ساقیا جام جم بده ، بشنو
ای بسا کیقباد و کی کاووس — که جهان دید ودادشان افسوس
کو سیاوش و رستم دستان ؟ — همه رفتند ، جام می بستان
گر تو اسکندری و گر دارا — می بیاور که می روی یارا
ور تو اسفندیار و ضحاکی — تا نگه می کنی کف خاکی
اعتباری به کار عالم نیست — عمر ما نیز بیش یک دم نیست ...
ور جهان فتنهٔ غم انگیزد — فتنه سازد که خون ما ر یزد
ما ومطرب به یکد گر سازیم — سر غم را ز تن بیندازیم
مدعی گر جفای ما خواهد — ستمی از برای ما خواهد
ما که از جور و ظلم بیزار یم — از خود وخویش و یار ببر یدم ...

محتسب گر ستم کند بنیاد — دل ما راز غم کند تا شاد
ما به یک جام می بوجه حساب — محتسب را کنیم مست وخراب ...
دوش در صفهٔ صفا بودم — با که گو یم که در کجا بودم
پرده داران خاص آن درگاه — هر زمان می زدند بر من راه
هر زمانی به پرده ای دیگر — من دیگر آمدم زپرده بدر
چون حجاب من از میان برخاست — درپس پرده کار دل شد راست
جان و دل هر دو همنفس گشتند — بنده بگذاشتند و بگذشتند
در چنان حالتی که می دانی — پرده ای مانند پیش عمرانی
پس آن پرده دلبری دیدم — پرده برداشتم نتر سیدم
دل چه کرد این دلاوری بنیاد — جان و دل یافتند کام ومراد
تا رخ یار نازنین دیدم — از خود و یار ببر یدم ...
هر که را فرصتی چنین باشد — وان چنین یار نازنین باشد
کی بهشت بر ینش آید یاد ؟ — ور بیاد آورد ، حرامش باد ...
من که آن یار مهر بان دارم — چه غم از طعن دشمنان دارم
به رقیبان عذاب خواهم داد — مدعی راجواب خواهم داد
بادهٔ ناب نوش خواهم کرد — بانگ قانون بگوش خواهم کرد ...
خوش هوای است عاشقان امشب — شب وصل است عارفان امشب
یار در جلوه است و ساقی نیز — مطرب اینجاست وعمر باقی نیز
جان و دل هر دو نیز مدهوشند — اهل مجلس تمام خاموشند
صحبت خاص ومجلس ز بیاست — یار اینجاست کام دل اینجاست
ساقیا جام جم به دستم ده — سر آن زلف یار دستم ده
مطربا ، ساز خرمی بنواز — غلغلی در سپهر و چرخ انداز
ما که بیرون زهفت افلاکیم — از چه محبوس خانهٔ خاکیم
ما که از عرش و فرش بیرونیم — در سرای گل از چه محزونیم
بده آن آب پاک آتشناک — تا که چون باد برپرم ز ین خاک
روی در بحر لا مکان آرم — هفت افلاک ز یر ران آرم ...

ص ۶۰ ـ ۲۵۱

من دانيال نامه لخواجة بخارايى ° فى غدر دنيا :

فلك غــير از دلازارى ندارد
بــه كس هر گز سر يارى ندارد
اگرهم مــ كند يك چند يارى
چــه سود ، اما ندارد پايدارى
وفاگــريك دو روزى مى نمايد
به روز چاروم و پنجـم نپـايد
زبـاغ آرزو يك گـل نچيــده
بسان غنچــه جانش شـد دريده
نكـرده ميوه اى نخـل مـرداش
فلك بربـاد همچـون گاه دادش

ص ٢٩٣

وهذه قصيدة « دستم بگير » من اشعار « باباتى بن لطف » أو « اليا » :

گــويم دو بيتى اين فقــير
از بهــــر اليــاى وزيــــر
تــابـا شـــدم أو دســتگير
يــا اليــا ، دســتم بگـــير
طــاووس بــاغ مرحمـــــت
ســيمرغ بـــرج معرفـــت
رهـــــدار راه آخـــــرت
يــا اليـــا ، دســتم بگير ٠٠
انـدر ســـرم غوغــاى تــو
انــدر دلـم ســـوداى تــو
هــرجـاكه بينى جــاى تــو
يــا اليــا ، دســتم بگير ٠٠
شــــهباز رب العالمــــين
معمـــار راه دات و ديــن
پيغمــــبر مرســــل يقــين
يــا اليــا ، دســتم بگير ٠٠
در بحــر عصــيانم تبــاه
هســتم چنـــين غـرق گنــاه
از روى لطفــت كــن نـگــاه
يــا اليــا ، دســتم بگير ٠٠
يا رب به حــق كــوه طـور
هستيم همــه زنــده به گـور
دنيــا گــرفته ظــلم وزور
يــا اليــا ، دســتم بگير ٠٠
نــور تــو شــمع عاشــقان
ذات تــوبر هــر كس عيـان
هســتى تــوپيــدا ونهــان
يــا اليــا ، دســتم بگير ٠٠
يـــا اليـــا ، ازدر درآ
آمــرزشــى كــو بنــده را
بـابـاتى بــن لطــــف را
يــا اليــا ، دســتم بگير ٠٠

ص ٣٠٢ — ٣٠٠

« المخطوطات العربية اليهودية »
(مميزاتها ونماذج لها)

بقلـــــم

دكتور / شعبان محمد سلام
أستاذ الأدب العبرى المساعد
بكلية اللغات والترجمة بجامعة
الأزهـــــر

" المخطوطات العربية اليهودية "

عندما استقر الحال باليهود في الأندلس خاصة ، وفي الدول العربية عامة تحت رعاية الشريعة الاسلامية وحمايتها . وعندما بدأوا يشعرون بالأمن والأمان في ظل الحكم الاسلامى ، وعندما لمسوا بأنفسهم أن الاسلام لا يفرق بين الناس ولا فضل لأحد على آخر الا بالتقوى وصالح الأعمال ، وبعد أن اطمأنوا على حياتهم وأعراضهم وأموالهم في الدولة الاسلامية التي عاملتهم بما نص عليه الدين الاسلامي القويم كأهل كتاب ، انصهروا في الحياة العامة في الدولة الاسلامية التي يستظلون تحت سمائها ، وشغلوا العديد من المناصب التي ارتقى اليها كل من أهلته قدراته وعلمه توليها ، دون أن يكون للديانة دخل في شغلها ، فاذا بالوزراء من اليهود في الدولة الاسلامية مثل اسماعيل بن النجريلة وزير الملك حبوس وابنه باديس بن حبوس.[1]

أصبحت اللغة العربية هي لغة اليهود الذين عاشوا في العصور الوسطى تحت الحكم الاسلامى ، واستعملها اليهود الشرقيون في كتاباتهم بعد أن فرضت نفسها على الأدب العبرى والآرامى . وظهر في القرن الثالث الهجرى أدب عربى يهودى ، كان أداة لنهضة يهودية في العصور الوسطى .[2]

---

١ ـ اليهود في ظل الحضارة الاسلامية . د . عطية القوصى ص١١٧

٢ ـ المصدر السابق ص ١٢٧ .

وكتب اليهود وألفوا فى شتى فنون الآداب والعلوم باللغة العربية ، ذلك لأن اللغة العبرية لم تكن قادرة على التعبير عن مصطلحات ومفاهيم الفنون والعلوم الجديدة على الفكر واللغة العبرية وذلك يرجع الى سببين :

أولهما — أن اللغة العبرية توقفت ولم تعد لغة حديث وبقيت كلغة صلاة ودين فقط ، فجمدت فى ألفاظها وتعبيراتها عند هذا الحد .

ثانيهما — أن اليهود لم يكتبوا من قبل فى العلوم العلمانية ، وكانت كل كتاباتهم تتعلق بالديانة والتفاسير ، وكانت الكتابة فى غير الأمور الدينية تعتبر عندهم نوعا من الالحاد والكفر .

لذلك ، عندما أقدم اليهود على الكتابة فى هذه العلوم التى لم يطرقوها من قبل ، اصطدموا بمشكلة اللغة . ومن البديهى أن يستخدموا اللغة التى يعرفونها والتى لديها القدرة على التعبير عن المفاهيم والمصطلحات الفنية الخاصة بالعلوم المختلفة ، ألا وهى اللغة العربية . ويديهى أيضا أن اللغة العبرية اذا كانت قادرة على التعبير عن هذه المفاهيم والمصطلحات ماكان اليهود ليترددوا لحظة فى الكتابة بها لما لها فى قلوبهم من قداسة .

لهذا بدأنا نرى مؤلفات وضعها اليهود باللغة العربية ، منها الفلسفية والطبية والرياضية والأدبية والنحوية وما الى ذلك . وأمثلة هذه المؤلفات كثيرة ، لعل من أشهرها وأبرزها كتاب " الحجة والدليل

فى نصر الدين الذليل " الذى وضعه يهوذا اللاوى الذى يعتبر من أشهر شعراء اليهود فى العصر الوسيط ، والذى ترجمه ابن تبون فيما بعد الى اللغة العبرية باسم الخزرى . وهو كتاب فلسفى دينى يحاول مؤلفه أن يثبت أن الدين اليهودى — الذى أطلق عليه الدين الذليل — قد ثبت أنه أفضل الأديان ، ودليله على ذلك تهود ملك الخزر واعتناقه اليهودية بعد أن استمع الى قس مسيحى وشيخ مسلم وفيلسوف يونانى (١) ولم يقتنع بما قالوه ، واقتنع بمقولة الحبر اليهودى فتهود .

وكتاب " المحاضرة والمذاكرة " الذى وضعه موسى بن عزرا ، الذى يعتبر أول ناقد أدب يهودى على الاطلاق ، والذى يتحدث فيه عن صناعة الأدب والشعر عند العرب واليهود ، مؤكدا على أن الشعر عند العرب كان من الأمور الطبيعية وعند سائر الشعوب من الأمور التطبعية ، كما تحدث فيه عن فنون البلاغة بالنقد والمقارنة .

ثم هناك مؤلفات موسى بن ميمون ورسائله الطبية العديدة التى كتبها باللغة العربية . وتفاسير سعديا الفيومى للعهد القديم التى تأثر فيها بالفلسفة الاسلامية ، فضلا عن مؤلفاته اللغوية ... الخ

وأبرز مثال على اشتغال يهود الأندلس بالعلوم العربية ، الشعر الجميل الذى نظمه الشاعر اليهودى الأندلسى ابراهيم بن سهل

---

١ — كانت الفلسفة اليونانية فى العصر الوسيط ذات مكانة عالية بين المفكرين . ووضعها المفكرون الذين لا ينتمون الى الأديان السماوية على نفس درجة الدين .

باللغة العربية[1] ، وهو شعر رقيق على درجة عالية من العذوبة والبلاغة .

كتبت هذه المؤلفات باللغة العربية ، ولكنها نسخت بالقلـــم العبرى ـ غير القلم العبرى المربع . ونستطيع أن نقول عن هذا الخط أنه مزيج من الخطين العربى والعبرى . فقد أخذ عن الخط العربـــى تشبيك الحروف ببعضها ، وهو الأمر الذى لا تعرفه العبرية ، وتحويـــر بعض الحروف العبرية حتى تكاد تكون عربية خالصة ، ومن يطلع على هذه المخطوطات يستطيع أن يلمس ذلك بيسر .

ومن أمثلة هذه الحروف التى نعتبرها عربية أكثر منها عبريـة :

حرف الفاء : ف كما فى פאסתעמאר (فاستعمار)[2]

حرف اللام : ل كما فى לפט (لفظ)[3]

حرف الدال : د كما فى ידל (يـدل)[3]

حرف النون : ن كما فى אלנמט ענדי (النمط عندى)[4]

وأبرز مايميز هذا الخط الاصطلاح على كتابة " ال " ، فهـى تكتب مشبوكة بشكل خاص لا نجده فى العربية أو العبرية اذ يكتب " אל " كما فى كلمة אלנמט النمط .

---

١ ـ انظر ديوان ابن سهل الاندلسى .

٢ ـ السطر الرابع ص ٢٤٣ ، المحاضرة والمذاكرة (منشور بالمقال)

٣ ـ السطر الـ ١١ ص ٢٤٣ ، المحاضرة والمذاكرة (منشور بالمقال)

٤ ـ السطر الأخير ص ٢٤٧ من كتاب المحاضرة (منشور بالمقال)

ومن الأشياء التي أخذها القلم العبري الخاص بالمخطوطات

التي كتبها اليهود ، من الخط العربي :

أ ـ علامة المد العربية ، مثل :

العلماء (١)   قرآن (٢)

ب ـ حركات التشكيل العربية (الفتح ، الضم ، الشدة ،

التنوين) كما في :

ذمّ (٣)   جواد (٤)

ألفاً (٥)   أُفسّر (٦)

جـ ـ من المعروف أن الابجدية العبرية تقل ستة حروف عن الأبجدية العربية وهي : ث خ ذ ض ظ غ . ولما كانت المخطوطات العربية قد كتبت بالقلم العبري ، نشأت الحاجة الى ادخال هذه الحروف عند الكتابة لوجودها في المفردات العربية ، فاستطاع الناسخ اليهودي أن يجد الحل مستعينا بالأبجدية العربية ، فميز بين الطاء والظاء والصاد والضاد بالاعجام أو الاهمال كما في :

---

١ ـ أول السطر الخامس ص ٢٤٧ ، المحاضرة (منشور بالمقال) .

٢ ـ ص ٢٥٣ ، المحاضرة والمذاكرة .

٣ ـ ص ٢٨٣ ، المحاضرة والمذاكرة . ٤ ـ ص ٢٧٢ ، المحاضرة .

٥ ـ ص ٢٥٣ ، المحاضرة .

٦ ـ السطر الرابع من المخطوط العراقي ص ١ (منشور بالمقال) .

נט̇ר نظر .. (ט̇ = ظ)[1]
אלצ̇עיפה الضعيفة (צ̇ = ض)[2]

أما حرف الغين فلم يتبع الناسخ الاندلسى الطريقة التى اتبعها مع الحرفين السابقين ، فهو لم يستخدم حرف الـ " ع " بعد وضع نقطة فوقه كما فعلت العربية ، بل استخدم حرف الجيم (ג) الذى اذا جاء مهملا نطق " غين " مثل : צג̆ירא صغيرا ، واذا جاء معجما نطق " ج " مثل : לרג̇ל لرجل [3] .

وعن الحروف الثلاثة الأخرى " ث ، خ ، ذ " فهى على النحو التالى :

* الثاء ، حرف التاء العبرى ، الذى اذا لم توضع فوقه نقطة نطق " ت " واذا وضعت فوقه نقطة نطق " ث " مثل :
ואסתות̇ק واستوثق [3]

* الذال ، حرف الدال العبرى ، ينطق " ذ " اذا وضع فوقه نقطة مثل :
ד̇לך ذلك הד̇ה هذه [3]

* الخاء ، حرف الكاف العبرى ، اذا وضع فوقه نقطة ينطق " خ " مثل :
ואכ̇בארהא وأخبارها [3]

---

١ ــ السطر العاشر ص ٢٤٧ ، المحاضرة (منشور بالمقال) .
٢ ــ السطر الثالث ص ٢٤٧ ، المحاضرة (منشور بالمقال) .
٣ ــ א,ש,הלקין; ספר העיונים והדיונים, ע'66;

واذا وردت هذه الحروف الثلاثة بدون نقطة فوقهـا فانها تنطق : " ت ، د ، ك " على التوالى •

وقد لاحظت أن الناسخ الأندلسى لا يلـتزم بوضع النقطة دائما مع هذه الحروف الثلاثة ، معتمدا على معرفة الحرف من سياق الكلام والمعنى •

أما الناسخ العراقى فقد خالف زميله الأندلسى فى حرفى الكاف والجيم على النحو التالى :

* " الكاف " عنده حرف الكاف العبرى فوقه نقطة — وذلك على عكس الأندلسى — واذا ورد بدونها ينطق " خ "

مثل : אלכברה الخبرة (١)

אלכתאב الكتاب (٢)

* — " الجيم " عنده حرف الجيم العبرى فوقه نقطة ، مثـل الأندلسى ، أما اذا وضع فوقه شرطة مائلة فانه ينطـق " غ " ، والأندلسى يتركه بدون أى علامة مثل :

אלגאזה ألغازه (٣)

באלגתין بالغتين (٤)

יחתאג يحتاج (٥)

---

١ — السطر التاسع من المخطوط العراقى ص ١ (منشور بالمقال)

٢ — السطر ١١ " " " ص١ " "

٣ — السطر ٦ " " " ص ١

٤ — أول السطر الـ ١١ من المصدر السابق

٥ — أول السطر العـاشر من المصدر السابق •

ولا يميز بين التاء والثاء ، مثـل :

التـامـة[1] — אלתאמה

ثوبـــا[2] — תובא

ويختلف الناسخ الأندلسى مع الناسخ العراقى فى كتابة حـرف الألف ، فهو عند الأندلسى K وعند العراقى H ، وفيما عدا هذه الخلافات يتفق الاثنان فى كل شئ .

د ـ وضع نقطتان فوق التاء التى هى تاء مربوطة فى لغتها العربية ، مثل :

باجابـــة[3] — באגאבה

الطبقـــة[4] — אלטבקה

وأهم ماتتميز به المخطوطات العربية التى كتبت بالقلم العـبرى :

أولا : لا توجد همزات فوق الياء أو الواو أو على السطر ، ســـواء وسط الكلمة أو فى نهايتها ، ويكتفى الناسخ بالياء أو الواو للتعبير عن الهمزة التى فوق الياء أو الواو ، أما المفـــردة فلا يعبر عنها بشئ وبالذات اذا وقعت فى آخر الكلمة ، مثل :

---

١ ـ أول السطر الـ ١٢ ، م عراقى (منشور بالمقال)

٢ ـ السطر قبل الأخير ، م عراقى (ص ١)

٣ ـ السطر الثالث ص ١ ، م عـراقى

٤ ـ ספר העירבים והדירבים, ע' 66;

אלשי	الشيء (١)
מאיה	مــائه (٢)
גלואיה	غلوائــه (٣)
יודי	يهــودى (٤)

ثانيـا : تحتوى المخطوطات على كم لا بأس من التعبيرات الــــتى يستخدمها الكتاب المسلمون فى مؤلفاتهم ، مثــل :

* بسم الله الرحمن الرحيم ــ عونك يارب (٥)
* أسعدك اللــه (٦)
* عليه السلام ، رحمه الله ، اللــه تعالى .
* أما على أثر حمد الله الذى لا حول الا منه ولا قوة الا من لدنه .. (٧) .
* بمشيئة الذى بيده القوة والحول (٨)
* عليهم جميعا الرحمة والسلام من الله (٩)

---

١ ــ ספר העיונים והדיונים, ע' 68;

٢ ــ السطر الـ١٣ ص ٢٤٣ من مخطوط المحاضرة (منشور بالمقال)

٣ ــ السطر الأول ص ٢٤٧ من المصدر السابق

٤ ــ السطر الثانى ص ٢ من المخطوط العراقى (منشور بالمقال)

٥ ــ مخطوط الامراض الحادة لابوقراط "(منشور بالمقــال)

٦ ــ السطر الثانى ص١ من المخطوط العراقى (منشور بالمقال)

٧ ــ ספר העיונים והדיונים, ע' 2;

٨ ــ שם, ע' 10;

٩ ــ שם, ע' 20;

* لا اله غيره ولا خير الا خيره .
* ان شاء الله تعالى وحده لا شريك له (١)
* كملت بحمد الله وعونه — كمل ولله الحمد (٢) .

ثالثا : تحتوى هذه المخطوطات على مختصرات عديدة ، فيضع الناسخ نقطة فوق الكلمة التى اختصرها ، ونستطيع أن نقسمها الـــى ثلاثة أنواع :

أ — مختصرات لتعبيرات عربية ، مثل :

ע̇ אל̇ס	عليه السلام
ע̇ אל̇ס ואלרח̇	عليه السلام والرحمة
אללה תע̇	الله تعالـى
ר̇ אל̇ ע̇	رحمة الله عليه أو " رضى الله عنه "
רח̇ (ר̇) אללה	رحمـه الله
רחמ̇ אללה	رحمـه اللـه

ب — اختصار لكلمات عربية ، مثـل :

בקו̇, קו̇, בקו̇ = كقول ، قول ، بقول ، (بقوله)

במ̇ק = كمثل قول — كمن قال

מת̇ = مثـل

---

١ — ספר העיונים והדיונים, ע' 222 ;

٢ — שם, ע' 310;

جـ ـ اختصار لكلمات وتعبيرات عبرية ، مثـل :

מֹ = מר سيد , רֹ = רבי رابى , רגֹ = רגומר , الخ

أما العبارات فهى اما ان تكون اختصارا لفقـرات مـن العـهد القديم بعد أن يذكر الكاتب أول الفقرة كاملا ويختصر كلماتها الأخرى ، مثل : יאכל בדי עורו יאכל

ב דֹ בֹ מֹ = יאכל בדי עורו יאכל בדיו

בכור מות ; (أيوب ١٨/١٣)

أو عبارات دعاء عبرية مثـل :

* ירושלים עיר הקדש תבֹ במֹ (תבנה במהרה) ;

* נֹ בֹ תֹ = נפשו בנחת תלין ;

* זֹ לֹ = זכרונו (זכרונם) לברכה ;

د ـ اذا وردت عبارة " قال شاعرنا " فانه يقصد الشاعر اليهودى واذا وردت عبارة " قال شاعرهم " فانه يقصد الشاعر العربى أما اذا قيل " وفى النص " فانه يقصد ماورد فى العـهـد القديم . واذا اقتبس بعض فقرات من العـهد القديم فـإن الناسخ غالبا مايكتبها بالخط المربع .

ومـن نمـاذج هذه المخطـوطـات مايلـى :

(בתים משיר "ברק אשר עינו
כעין ברקת", לבן גבירול)

ישימוני [illegible] אשר [illegible] כמו [illegible]
השוררים ·
[illegible]
[illegible]
ברק אשר עינו כעין ברקת · שלח לנגה
היום מנקרת ·
ופקוד ערוגת הבשמים ואמרי [illegible]
[illegible]
[illegible] ברק [illegible] שלוחה · [illegible]
[illegible] דופקת ·
עד [illegible] נפש [illegible]
[illegible] שולקת ·

صفحة من د يوان سليمان بن جبيرول • وهو مخطوط من
القرن الحاد ى عشر أو الثانى عشر الميلاد ى • موجـود
بمكتبة جامعة كمبردج ، مجموعة تيلور شختر :

T-S 13 K 4/1 FOL. 2b

من الملاحظ أنه عندما كان ينظم الشعراء الأندلسيون اليهود أشعارا بالعبرية ، كانوا يقدمون لها بالعربية ويذكرون المناسبة الـتي قيلت فيها على النحو الذى نراه فى صورة مخطوط ديوان سليمـان بـن جبيرول ٠ وفى ديوان ابن المزامير لصويل بن النجريلة وغيرهمـا ٠

وفيما يلى نقل ماورد فى الصورة المرافقة الى الخط المربع واللغـة العربيـة :

ישימרני בערן אנשי זמני,כמו אריה בעיני
השורים ;

وله فى صفـة تهطـل
النـدا [1] على الريـاض:

כרק אשר עינו בעין ברקת, שלחה לגנת
ההדס מינקת ;
ופקוד ערוגת הבשמים ואסור , מעב
לבלתי תהיה נמקת ;
כדוק כדק אל ההדס כי שלחה , ומעמד
מנגדן דופקת ;
עב לעבר לא אותה עד רותה ,בפש ערוגה
היתה שוקקת ;

---

١ ـ النـدى

* نموذج من المخطوطات العربية العراقية
بالقلم العبرى *

בשם יה"ב חכמתא לחכימין

الصفحة الأولى من مخطوط شرح سفر الجامعة ، موجـود في مكتبـة بود ليـا ن باكسفورد ، برقم ٢٧٤ .

(نقـل المخطوط الى القلم العربى)

בשם יהיב חכמתא לחכימין

ومن دعــا לידעי בינה

سألت أعزك الله باجابة السؤال فى خير الآمـال بصالح الأعمال أن أفسر لك كتاب "قوهيلت" بنقله وشرح معانيـه وتفصيل مجملـه وكشف ألغازه وتحقيق مشكله بعد ما سمعته [1] منى من كلام شاف فى نقل الكتب من لغة الى أخرى وتفسير معانيها وما يحتاج اليه الناقل المفسر لذلك من الخبرة باللغتين [2] للمناسبة بين القولين • ومن المعرفة التامة بالعلم الذى تضمنه الكتاب المنقول حتى يقصد الناقل بقصده فى ما نقل كما عرف وعقل فيكون كأنه نزع عن المعنى المعقول فى الكتاب المنقول من العبارة ثوبا وألبسه ثوبا فيبقى المعنى المقصود بالتصريح •

١ ـ تصحيف فى النسخ • فهى فى المخطوط " سمعتنى "

٢ ـ كتبت بلام واحدة فى المخطوط •

المخطوط بالقلم العبرى

[illegible]

الصفحة الثانية من مخطوط شرح سفر الجامعة .

(نقــل المخطوط الى القلــم العربــى)

والاشــارة مــع اختــلاف اللــفظ والتجــريد العبــارة فى النقل وان يــؤدى فى ذلك الأمانة فى ماعقــل ونقــل ولا يغــيرفــى المعــنى ولا يبــت فــى الشــرح وذلك مايشكــل . وأن الحكماء زل[1] قالوا فيه כל המתרגם פסוק אחד בצורתו הרי זה בדאי וכל המוסיף הרי זה מחרף ומגדף[2], أما בצורתו ففى لفظــه وعبــارته ، وأمــا המוסיף ففى معناه واشارته . ومــن حســن الصنــاعــة فــى نظــم الكــلام فــى النــقل والتعــليـم والاسهــام والتــوفيــق لذلــك مــن رب الغريزة والالهــام ، فان اختيــار الألفــاظ فــى النظــم والقافــية والــوزن يتبــدل فــى النقــل ويحتــاج مــن الناقــل الــى غــرامــه بحسبــه فــى بضاعتــه وصناعتــه ونمــط كلامــه الذى بحســبــه يكــون التعلــيم فــى الافهــام والتــفهــيم كمــا

---

١ ـ الحروف الأولى من זכרונם לברכה طيب الله ذكراهــم

٢ ـ " كل من يترجم فقرة واحدة كما هى فانه يكون ظاهريا ، وكل من يضيف فانه محرف ومجدف " .

نموذج من المخطوطات العربية الاندلسية
بالقلم العبرى

الصفحة ٢٤٣ من نسخة اكسفورد لكتاب المحاضرة والمذاكرة ، بمكتبة بود ليان برقم ٥٩٩ .

هناك مخطوطان للكتاب : مخطوط اكسفورد ونسخ فى ٦٣٦هـ (١٢٤٠م) ونسخة لننجراد ونسخت فى ٦٧٢ هـ (١٢٦٩م)

" نقل المخطوط الى القلم العربى "

ومن ذلك ماسيدو فى مكانه الا ليق به وفى
الاستعارة قال ابن جبريال (١)
ולבש לילה שריון אפלה/ורעם בחנית ברק דקרו
فاستعار لظلمة الليل שריון ولنور البرق חנית
ومن صفته דקרו وجميعها من اسباب الحرب
فقرب الصواب

الفصل الثانى

في محاسن الشعر وهو باب الوحى
والا شارة

الاشارة مايشار اليه ولا يدرك وقد قيل
الاشارة واللفظ شريكان • الاشارة بمعنى
لفظ قليل يدل على معنى كثير باللمحة الدالة

قال شاعرهم (٢)

بدوت على الوادى فحرمت ماءه   وكيف يحل الى ماء وأكثره دما

فقوله حرمت ماءه اشارة دالة على أن الدمعة
كانت دما وشرب الدم يحرم • ثم زاد معنى عجيب

---

١ — هو سليمان بن جبيرول الشاعر والفيلسوف اليهودى الاندلسى •
٢ — أى الشاعر العربى • وهو مهيار بن مرزويه الديلمى •

المخطوط بالقلم العبري

الصفحة ٢٤٧ من مخطوط اكسفورد لكتاب المحاضرة والمذاكرة .

" نقل المخطوط الى القلم العربي "

سبيل غلواته دون تثبت • وماكان يستكتم الله
عز وجل نبيه ويعلمه أنه مكتوم ثم يكشفه لمن هو
دونه بدرجات كثيرة على هذه الوجوه الضعيفة ولا
شك أنه سيبدو ذلك قبل كونه على أيدي الجملة من
العلماء כמק ומשכילי עם יבינו (1) والكنايات
مع الاشارات منه • فمنهم في سبيل الاجلال אל
יפל לב אדם עלי يريد לבך עליך,אם נשמרו
הנערים אך מאשה يريد اياه فكنى عنه بال נערים
فكان الجواب ויהיו כלי הנערים קדש وكان ما
نظر بن جبريال الى هذه الكناية ، قال
(2)
ואיך תזרוק רחמיך לבגדי/ומגני בעורינו אפיקים

أراد מגינינו ومثله אפס כי נאץ נאצת את
איבי יְיָ ومثله ובקש ייי מיד איבי דויד وهو
تأدب من يهوناتان والاشارة الى أبيه ، ومن هذا
النمط عندي דרשו יְיָ בהמצאו קרא בה קרוב; (3)

---

١ — מק اختصار " مثل قول "
٢ — تصحيف وقلب مكاني بين الميم والحاء وصحتها רמחיך;
٣ — קרא בה اختصار קראוהו בהיותו ;

صورة من كتاب طبى لأبوقراط مع شرح جالينوس باللغة العربية ، وهى نسخة اندلسية من القرن الرابع عشر الميلادى تقريبا . والمخطوط بالمكتبة الوطنية بباريس برقم ١٢٠٣ .

" نقل مخطوط أبوقراط الى الحروف العربية "

بسم الله الرحمن الرحيم عونك يا رب

كتاب الأمراض ال
حادة لأبوقراط
شرح جالينوس

المقالة
الأولى

قال أبقراط
الأعراض التى تعرض
للمرضى فى كل واحد من الأمراض فقد أصابوا الذين كتبوا
الآراء المنسوبة الى أهل أقيندس فيما كتبوا منهما وقد يقدر
أن يفعل هذا فيصيب فيه من كان أيضا ليس بطبيب متى فهم
عن كل واحد من المرضى فهما حسنا مايجده من العلل . وأما
الأشياء التى يحتاج الطبيب الى تعلمها مع هذه من غير أن يقولها
المريض فتركوا أكثرها على أن تلك الأعراض مختلفة فى المرضى
المختلفين وبعضها قد يعظم عناؤه فى الاستدلال .
قال جالينوس " ليس انما كتبوا الآراء المنسوبة
الى أهل أقيندس لم يدعوا شيئا من الـ

قصيدة : " שיר עֶרֶשׂ – تهويدة مهد "

للشاعر اليهودي : " שאול טשרניחובסקי – شاول تشيرنخوفسكي "

(دراسة معجمية تحليلية مقارنة)

أعدها الدكتور فايز قاسم محمد

جامعة اليرموك / اربد / الأردن

*** *** ***

* مقدمة :

نالت الدراسات اللغوية حظًّا كبيرًا من عناية علمائنا الأولين ، فقد كرّسوا لها جهودًا عظيمة قامت على اللحظ الذاتي introspection ، مستهدفة اللغة العربيّة وحدها ، من غير الاستعانة بالأداة المتطوّرة والمختبر العلميّ الذى ذلّل جوانب من الدراسات للعلماء المعاصرين .

لقد قامت جهود علمائنا الأقدمين على المنهج الوصفيّ ، فعنوا بدراسة العربية ، ولم يلجأوا إلى المنهج المقارن ، فيربطوا بينها وبين لغة أو لغات من الأسرة اللغويّة التي تنتمي اليها العربيّة . أمّا هذا المنهج المقارن فقد ازدهر في القرن التاسع عشر ، وكان دور علمائنا فيه محدودًا . حقًّا ، لقد بدت إشارات لطيفة قليلة في الدراسات المستفيضة التي قامت حول معاني القرآن الكريم والشعر العربيّ . وقد ألمحت هذه الإشارات إلى ما بين العربيّة واللغات المنتمية إلى أسرة اللغات الساميّة من وجوه الشبه والتباين ، وكثيرًا ما كانت تدرج هذه الملحوظات العابرة تحت باب الدّخيل .

*** *** ***

طريقة البحث :

سوف أمضي في البحث على النحو التالي:

تعريف بالشاعر شاؤل تشيرنخوفسكي في سطور .

كلمة موجـزة عن القصيدة — تهويدة مهد .

ترجمة القصيدة المذكورة الى العربيّة ، محاولا — ما استطعت —

الالتزام التامّ بمضمونها الأصلي ، ثم أجعل الترجمة العربية مقابل

النص العبريّ .

دراسة اللفظ ممّا تخيرت ، فأجعل معناه ، وابيّن تركيبة ان كان مركبا

ومقارنة الأصول المعجمية العربية والعبريّة ربطا وثيقا ، مع الأصول السامية

الأخرى مسا رفيقا .

النظر ، من أجل ماتقدّم ، في أهم استعمالات الألفاظ في العهد القديم

منطلقا بعد ذلك الى النظير العربيّ في النصوص العليا من اللغة

لايراد الشواهد القرآنية والشعريّة والنثريّة الأخرى .

*** *** ***

* الشاعـــر :

هو " שאול טשרניחובסקי — شاؤل تشيرنخوفسكي " ، ولد سنة ٥٦٣٥ عبريّة / ٢٠ آب ١٨٧٥م ، في قرية ميخائيلوفكى في شبه جزيرة القرم التابعة لروسيا القيصريّة . وفي سنّ الخامسة ، علّمته خالته اللغة الروسيّة ، أمّا التوراة وقواعد العبريّة فقد تلقّاها بعد أن أتمّ السابعة من عمره عن أبيه الذى كان يهوديّا مهتمّا بالتوراة ، وعن معلّم خاصّ مشبع بالروح الصهيونيّة .

ولمّا بلغ الخامسة عشرة من عمره ، التحق بمعهد تجاريّ في أوديسا . وفي هذه المدينة أمضى الفترة من ١٨٩٠ — ١٨٩٩م ، وفيها وطّد صداقات مع أبناء جيله مثل كلاوزنر وسلوشتس وغيرهما من حملة الأفكار الصهيونيّة والناطقين بالعبريّة . وقد دفعه ذلك إلى هجر اللغة الروسيّة والاهتمام بالعبريّة ، فبدأ يقرض الشعر بالعبريّة في موضوعات الحبّ والطبيعة . وفي السابعة عشرة لمع اسمه في عالم الشعر بقصيدته " משאת נפש — سموّ النفس " .

وبعد أن أنهى دراسة التجارة ، اتجه إلى دراسة الطبّ في جامعة هيدلبيرغ ولوزان حتى سنة ١٩٠٧م . ثمّ عاد ليصبح طبيبًا في الحكومة الروسيّة ، وفي الحرب العالميّة الأولى عمل جرّاحًا في الجيش الروسي . وفي سنة ١٩٢١م، غادر تشيرنخوفسكي روسيا إلى فنلندا ، ثمّ إلى الولايات المتحدة الأمريكيّة فعاش فيها فترة ١٩٢٨ ــ ١٩٢٩، واتجه أخيرًا إلى فلسطين سنة ١٩٣١م ، حيث عمل طبيبًا في مدارس تل أبيب .

خلّف تشيرنخوفسكي ، منذ الرابعة عشرة من عمره حتّى شهر قبل وفاته ، شعرًا ذاتيًّا كثيرًا ،ومعه خلّف أعمالا أدبيّة نقلها إلى العبريّة من اللغات الأخرى . ومن أبرز هذه الأعمال ترجمة : الإلياذة ، والأوديسة ، وملحمة جلجاميش، وعدد من أعمال شكسبير وموليير . كان تشيرنخوفسكي في شعره رومانسيًّا ظاهر التأثّر بالثقافة اليونانيّة . وقد أضفى التناقض بين هذه الثقافة الوثنيّة والمعتقدات اليهودية شيئًا من الروعة على أعماله الأدبيّة .

مات تشيرنخوفسكي في القدس في ١٣ تشرين الأول ١٩٤٣م، ونقل جثمانه إلى تل أبيب ليدفن إلى جانب الشاعر بياليك .

*** *** ***

* القصيدة :

قصيدة " שִׁיר עֶרֶשׂ ــ תְּהוּדָה מַהֵר " من شعر شاءول تشيرنخوفسكي المبكر، وهي مأخوذة من مختارات من شعره بعنوان " מבחר לבתי ספר ולעם " ، من إنتاجه سنة ١٨٩٦م، في الفترة التي عاشها في أوديسا من سنة ١٨٩٠ ــ ١٨٩٩م . وهو في هذه القصيدة يزرع بذور الفكر الصهيوني الصريح ، ويبشّر بآمال مشرقة لقومه، تجسّدت بعد خمسين في غياب وعينا وإدراكنا لحقيقة ما يُحاك حولنا ، وفي خضمّ جهلنا المطبق بالمستقبل المظلم الذى كان في انتظارنا .

*** *** ***
*** *** ***

שיר ערש

1. נטשו צללים, דם צפרים,
2. נומה, בני, אפרוחי!
3. אל מצללי־אפל תגור:
4. אתך הן אנכי.
5. יאור מזרח, כנפי רננים
6. יצפצפו וירננו,
7. יחור שחר, ומקדם
8. יעל גם שמשנו.

9. עברי הנך, בני; אך זה הוא
10. אשרך גם אסונך,
11. חטר גזע עם־הקדומים,
12. על העמים גאונך.
13. עודך נער: תגדל, תדע
14. גדולות עמך פעל,
15. אז תבינה נצורות יפעל
16. עת שמשנו יעל.

17. גבר תהיה – יד אכזרים
18. תהיה בך, אפרוחי,
19. עד לא תדע נומה, שקטה,
20. אתך כי אנכי!
21. נומה, בני, היום כי פנה,
22. חשך יעטרנו.
23. אל מצללי־אפל תגור:
24. יעל גם שמשנו.

تهويدة مهد

١. إنتشرت الظلال ، صمتت الطيور ،
٢. فهجعة ، يا بني ، يا فرخي !
٣. لا تسكن أعماق الديجور ،
٤. فمعك ها أنذا ....
٥. سوف يضيء الشرق ، والطيور المغردة
٦. سوف تسقسق وتصدح بالغناء .
٧. سينبلج الفجر ، ومن الشرق
٨. سوف تعلو أيضاً شمسنا !!!

٩. إنك عبري ، يا بني ، ولكن هذا
١٠. سعدك ، وهذا أيضاً شقاؤك ..
١١. غصن جذع من الشعوب القديمة أنت ،
١٢. وعلى الأمم مفخرتك ...
١٣. ما زلت غضاً ، سوف تكبر وتعرف
١٤. أمجاداً فعلها شعبك ....
١٥. حينئذ ستفهم أسراراً سيفعلها ،
١٦. حين تعلو شمسنا !!!

١٧. بطل أنت ، وأيدي الجفاة ...
١٨. ستمتد إليك ، يا فرخي ..
١٩. وحتى لا تعرف هجعة ،
٢٠. معك من أجل ذلك أنا !!!
٢١. نوماً ، بني ، فاليوم قد انقضى ،
٢٢. والظلام قد لفنا ...
٢٣. لا تسكن أعماق الديجور :
٢٤. فسوف تعلو أيضاً شمسنا .

25. נוֹדֵד תִּהְיֶה בִּמְלֹא־תֵבֵל,
26. אַךְ מוֹלַדְתְּךָ אַחַת,
27. זֹאת אַל תִּשְׁכַּח: נָסַךְ – ׳צִיּוֹן׳
28. עַד רִדְתְּךָ שַׁחַת.
29. אִם גַּם יְאַחֵר יוֹם הַגְּאֻלָּה,
30. יִצְעַד שַׁעַל־שָׁעַל,
31. אַל תִּוָּאֵשׁ, אֲסִיר־תִּקְוָה:
32. עוֹד שִׁמְשֵׁנוּ יַעַל.

33. עַל הַיַּרְדֵּן וּבַשָּׁרוֹן
34. שָׁם עֲרָבִים חוֹנִים,
35. לָנוּ זֹאת הָאָרֶץ תִּהְיֶה!
36. גַּם אַתָּה בַּבּוֹנִים!
37. וְיוֹם יָקוּמוּ נוֹשְׂאֵי־דֶגֶל,
38. אַל תִּמָּעֲלָה מָעַל:
39. אֶל כְּלֵי־זֵינְךָ בַּגִּבּוֹרִים –
40. כִּי שִׁמְשֵׁנוּ יַעַל!

אודיסה (רוסיה) 1896

٢٥· ستكون مشردا ملء الدنيا ،
٢٦· لكن وطنك واحد ....
٢٧· هذه لا تنسها : شعارك "صهيون"
٢٨· إلى أن تنزل القبر ·
٢٩· وأيضا ، إن يتأخر يوم التحرير ،
٣٠· فإنه يسير خطوة خطوة ،
٣١· فلا تيأس ، أيها المفعم بالأمل :
٣٢· فما زالت شمسنا تعلو ·

٣٣· على الأردن وفي السهل الساحلي ،
٣٤· هناك عرب يخيمون ·
٣٥· لنا هذه الأرض ستكون !!!!!
٣٦· وستكون أنت أيضا من البناة !
٣٧· ويوم يهب حاملو الرايات ،
٣٨· لا تختلسها اختلاسا :
٣٩· إلى أسلحتك ببطولة –
٤٠· حيث إن شمسنا تعلو !!

- أوديسا (روسيا) ١٨٩٦م

*** *************** ***
*** *************** ***
*** *************** ***

1. עֶרֶשׂ :

من الأسماء السيغولية في اللغة العبرية ، وتعني : فِراش ، مَهْد ، سَرير . وقد وردت في الساميات الأخريات ، فمن ذلك في الاشورية : iršu " سَرير " ، وفي السريانيـة : ܥܪܣܐ وفي التدمرية : ערשא [1] .

ومن استعمالـه في العهد القديـم بمعنى الفراش :

" כֵּן יִנָּצְלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַיֹּשְׁבִים בְּשֹׁמְרוֹן בִּפְאַת מִטָּה וּבִדְמֶשֶׁק עָרֶשׂ :

هكذا يُنتزع بنو إسرائيلَ الجالِسونَ في السّامِرةِ في زاوِيةِ السَّريرِ وعلى دِمَقْسِ الفِـراشِ [2] . "

وقد شكلت العين بالقامص ـ الفتحة الطويلـة ـ بسبب الوقف .

وأضيفت الكلمـة إلى ياء المتكلم في قولـه :

" כִּי־אָמַרְתִּי תְּנַחֲמֵנִי עַרְשִׂי, יִשָּׂא בְשִׂיחִי מִשְׁכָּבִי :

إنْ قُلْتُ فِراشي يُعَزّيـني ، مَضْجَـعي يَنْزِعُ كُربَـتي [3] . "

فعادت صيغة " فَعْل " إلى بناء هذا الاسم السيغـولي عند إضافتـه إلى الضمير . كما عاد إلى هذه الصيغـة في إضافتـه إلى ضمـير الغائـب في قولـه :

" הִנֵּה עַרְשׂוֹ עֶרֶשׂ בַּרְזֶל :

هُوَ ذا سَريـرُهُ سَريـرٌ مِنْ حَديـدٍ [4] . "

ويقابلـه في العربيـة " عَرْش " ، على " فَعْـل " كذلك ، وقد يقابلـه في المعنى " عَريش " . فالعرش سرير المُـلْك ، قال تعالى : ﴿ وَرَفَـعَ أَبَوَيْـهِ عَلَى الْعَـرْشِ ﴾ [5] والعَريـش : بنـاء من قضبان يرفع ويوثَّـق حتى يظلّل ، وهو أيضا شبه الهـودج يتّخذ للمرأة تقعد فيه على بعيرهـا . ويقال لسقف البيت " عَرْش " ، قال الله تعالى : ﴿ فَهِـيَ خاوِيَـةٌ عَلَى عُروشِها ﴾ [6] ، والمعـنى أن السقف يسقط ثم تتهافت عليه الجـدران ساقطـة [7] . فالعروش هنا جمع " عَرْش " ، وقد يجمع العريش على " عُروش " ، قال القطـامي : (طويل)

وما لِمَثاباتِ العُروشِ بَقِيَّـــةٌ إذا اسْتُلَّ مِنْ تَحْتِ العُـروشِ الدَّعائِـمُ [8]

xxx xxx xxx

2. צִפֳּרִים :

هي جمع צִפּוֹר أو צִפֹּר بمعنى " طائر "، وهي في الاشورية: saparu و issuru تعني الصيحة[٩] .

وهذا الاسم في العبريّة قد يذكّر أو يؤنّث . فمن تذكيره قوله :

" כְּצִפּוֹר בּוֹדֵד עַל-גָּג :
كَعُصْفُورٍ مُنْفَرِدٍ عَلَى السَّطْحِ[١٠] . "

وهو في العبريّة الحديثة مؤنث ، ومن تأنيثه في العهد القديم قوله :

" תַּבְנִית כָּל-צִפּוֹר כָּנָף אֲשֶׁר תָּעוּף בַּשָּׁמָיִם : [١١]
شِبْهَ طائرٍ مّا ذِي جَنَاحٍ مِمَّا يَطِيرُ في السَّماءِ . "

ويجمع على צִפֳּרִים في الحالين ، ومن ذلك :

" וְלָקַח לַמִּטַּהֵר שְׁתֵּי-צִפֳּרִים חַיּוֹת טְהֹרוֹת :
وَيُؤْخَذُ لِلْمُتَطَهِّرِ عُصْفُورانِ حَيَّانِ طاهِرانِ[١٢] . "

فما أضيف الى الجمع مؤنث ، والصفتان اللتان تصفانه بعده مؤنثتان لتأنيثه .

و" العُصْفُور " في العربية : طائر ذكر ، والأنثى بالهاء[١٣] .

وقال ابن فارس: العصفور طائر ذكر ، العين فيه زائدة ، وإنّما هو من الصفير الذي يصفره في صوته[١٤] .

وأرى أن " العُصْفُور " ليست ببعيدة عن " الأُصْفُور " بالهمزة ، فالعين أخت الهمزة[١٥] ، وقد تحلّ إحداهما محلّ الأخرى .

xxx xxx xxx

3. אֹפֶל :

هي الظَّلامُ الحالِكُ أو الدَّيْجور . وترادفها من العبريّة : חֹשֶׁךְ أو צַלְמָוֶת ، أمّا نقيضها إذا كانت لظلمة منتصف الليل فهو צָהֳרַיִם " وَضَحُ النَّهارِ ، الظُّهر "[١٦] ، ومن ذلك في العهد القديم :

" לֹא-תִירָא מִפַּחַד לָיְלָה, מֵחֵץ יָעוּף יוֹמָם :
מִדֶּבֶר בָּאֹפֶל יַהֲלֹךְ, מִקֶּטֶב יָשׁוּד צָהֳרָיִם :
لا تَخْشَى مِنْ خَوْفِ اللَّيْلِ وَلا مِنْ سَهْمٍ يَطيرُ في النَّهارِ ،
وَلا مِنْ وَباءٍ يَسْلُكُ في الدُّجَى ، وَلا مِنْ هَلاكٍ يُفْسِدُ في الظَّهيرَةِ "[١٧]

وقد تشير اللفظة إلى ظلمات العالم السفلي . ومن ذلك :

" בְּטֶרֶם אֵלֵךְ וְלֹא אָשׁוּב, אֶל אֶרֶץ חֹשֶׁךְ וְצַלְמָוֶת ;
אֶרֶץ עֵיפָתָה כְּמוֹ אֹפֶל, צַלְמָוֶת וְלֹא סְדָרִים ; וַתֹּפַע כְּמוֹ-אֹפֶל :
قَبْلَ أَنْ أَذْهَبَ وَلا أَعودَ ، إِلَى أَرْضِ ظُلْمَةٍ وَظِلِّ الْمَوْتِ ،
أَرْضِ ظَلامٍ مِثْلِ دُجَى ظِلِّ الْمَوْتِ ، وَبِلا تَرْتيبٍ ، وَإِشْراقُها مِثْلُ الدُّجَى "[١٨] .

وفي العربيّة : الأَفْلُ والأُفولُ الغروب ، وأَفَلَتِ الشَّمْسُ تأْفُلُ وتأْفِلُ ، إذا غربت . وكذلك القمر وسائر الكواكب[١٩] ، قال تعالى : ﴿ فَلَمّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الآفِلينَ ﴾[٢٠] وقال : ﴿ فَلَمّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنّي بَريءٌ مِمّا تُشْرِكونَ ﴾[٢١] . وقال كثيّر عزّة :

(طويل)

فَدَعْ عَنْكَ سُعْدَى إِنَّما تُسْعِفُ النَّوَى
قِرانَ الثُّرَيّا مَرَّةً ، ثُمَّ تأْفُلُ[٢٢]

xxx xxx xxx

4. אָנֹכִי :

في العبرية صيغتان لضمير المتكلم المفرد يشترك فيهما المذكر والمؤنث ، هما : אֲנִי و אָנֹכִי . وهو في الاشورية anāku ، وفي الفينيقية والمؤابية אנך [٢٣]، حيث تلحق الكاف ضمير المتكلم " أنا " . وتلحق التاء المضمومة (تُ) الفعل الماضي في العربية ، والتاء المكسورة (-תִּי) تلحق الفعل العبرى الماضي عند إسنادهما إلى ضمير المفرد المتكلم. أمّا في الحبشيّة فتلحق مثل هذا الفعل (kū-) ، فيقال : walādkū بمعنى " وَلَدْتُ " ، وهو في العبريّة : יָלַדְתִּי ، حيث نجد الكاف أبدلت تاء [٢٤].

وصيغة אָנֹכִי هذه أقدم استعمالا من صيغة אֲנִי ، فقد شاعت الأولى في الأوغاريتية أكثر من الثانية ، بينما شاعت الثانية في العبرية أكثر من الأولى ، ولا عجب ، فالأوغاريتية والعبريّة من اللغة الكنعانيّة ، ولكنّ الأوغاريتيّة أقدمهما .

وقد استعملت אָנֹכִי في الأسفار القديمة من العهد القديم ، فمن ذلك :

" וָאִירָא כִּי-עֵירֹם אָנֹכִי וָאֵחָבֵא :
فَخَشِيتُ لِأَنِّي عُرْيَانٌ فَاخْتَبَأْتُ " [٢٥].

ولم ترد في الأسفار المتأخرة إلّا مرّة واحدة في قوله :

" זַךְ אֲנִי בְּלִי-פָשַׁע, חַף אָנֹכִי :
أَنَا بَرِيءٌ بِلا ذَنْبٍ ، زَكِيٌّ أَنَا " [٢٦].

وإنّك لترى أنّ الصيغتين استعملتا معًا في هذه الآية .

xxx xxx xxx

5. יְצַפְצֵפוּ :

فعل مستقبل لازم من الماضي צִפְצֵף الذى يقابل مضعّف الرباعي العربي ، وقد أسند الى ضمير الغائبين ، ويعني : يُصَفْصِفُونَ ، يَسْقْسِقُونَ ، يُزَقْزِقونَ ، وهو في الارآمية צַפְצֵף [٢٧] .

ويستعمل حقيقة للطيور ليفيد ترديد أصواتها ، في مثل :

" וְלֹא הָיָה נֹדֵד כָּנָף וּפֹצֶה פֶה וּמְצַפְצֵף :

وَلَمْ يَكُنْ مُرَفْرِفُ جَنَاحٍ وَلا فاتِحُ فَمٍ وَلا مُصَفْصِفُ ." [٢٨]

كما يستعمل مجازا في التعبير عن عويل المهزومين ، في مثل :

" כְּסוּס עָגוּר כֵּן אֲצַפְצֵף, אֶהְגֶּה כַּיּוֹנָה :

كَسُنُونَةٍ مُزَقْزِقَةٍ هكَذا أَصِيحُ ، أَهْدِرُ كَحَمامَةٍ ." [٢٩]

وقد ترد لما ينسب إلى الأرواح والاشباح والعرّافين من أصوات ، في مثل :

" דִּרְשׁוּ אֶל-הָאֹבוֹת וְאֶל-הַיִּדְּעֹנִים הַמְצַפְצְפִים וְהַמַּהְגִּים :

اطْلبوا إلى أَصْحابِ التَّوابِعِ وَالْعرّافينَ الْمُشَقْشِقِينَ وَالْهامِسِينَ ." [٣٠]

وفي العربيّة : الصُّفْصُفُ العُصفور ، في بعض اللغات ، والصَّفْصافُ شجر الخِلاف . [٣١]

وأرى الصفصفة ترديد أصوات في أجزاء متساوية متوالية .

xxx xxx xxx

6. יְחֱוַר :

فعل مستقبل لازم مسند إلى الغائب ، وهو שָׁחַר " سَحَر، فَجَّر " ، ويعني الفعـل : يَبْيَضّ ، يَنْبَلِجُ . وفي الآراميّة هو חֲוַר [٣٢] ، والأبيض فيها חִוָּר [٣٣] ، وبهذه الصيغة يعني في عاميّتنا " التراب الأبيض " . وقد سمّيت قرى قرى متعددة " حِوّارة " ، وكلّها تنسب إلى البياض والشحوب .

وقد ورد هذا الفعل مستقبلا مسندا إلى الغائبين في قوله :

" וְלֹא עַתָּה פָּנָיו יֶחֱוָרוּ :
وَلَيْسَ الآنَ يَصْفَارُّ وَجْهُهُ . " [٣٤]

والحَوَرُ في العربيّة : أن يشتدّ بياض بياض العين وسواد سوادها وتستدير حدقتها وترقّ جفونها ، ويبيضّ ما حواليها . وقيل : الحَوَرُ شدّة سواد المقلة في شدّة بياضها في شدّة بياض الجسد [٣٥] .

والحوراء هي البيضاء ، لا يقصد بذلك حَوَرُ عينيها . قال ذو الرمّة : (بسيط)
حَوْراءُ في دَعَجٍ ، صَفْراءُ في نَعَجٍ   كأنّها فِضّةٌ قد مَسّها ذَهَبُ [٣٦]

وتجمع الحوراء على " حُور " ، قال تعالى : ﴿ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ ﴾ [٣٧] ، وقال أيضا : ﴿ حُورٌ مَقْصُورَاتٌ في الخِيَامِ ﴾ [٣٨] .

xxx xxx xxx

7. שִׁמְשֵׁנוּ :

هي שֶׁמֶשׁ " شَمْس " مضافة إلى المتكلمين ، أي : شَمْسُنا . والشمس في الآرامية : שמשא وفي السبئية שמסם تعني "إِلَهَة" ، أمّا في الآشورية فهي šamšu . [٣٩]

والشمس في العبرية تذكّر وتؤنّث . فمن تذكيرها قوله :

" הַשֶּׁמֶשׁ יָצָא עַל־הָאָרֶץ .
أشرقت الشمس على الأرض ." [٤٠]

ومن ورودها مؤنّثة قوله :

" וַתָּבֹא לָהֶם הַשֶּׁמֶשׁ הַגִּבְעָה אֲשֶׁר לְבִנְיָמִן :
وَغَابَتْ لَهُمُ الشَّمْسُ عِنْدَ جِبْعَةَ الَّتِي لِبِنْيَامِينَ ." [٤١]

وكلمة שֶׁמֶשׁ في اللغة العبرية من الأسماء السيغولية ، وعند الإضافة تعود إلى صيغة : קְטָל " فِعْل " ، مثال ذلك :

" לֹא יָבוֹא עוֹד שִׁמְשֵׁךְ, וִירֵחֵךְ לֹא יֵאָסֵף :
لَا تَغِيبُ بَعْدُ شَمْسُكِ ، وَقَمَرُكِ لا يَنْقُصُ ." [٤٢]

وكان الأصل أن تردّ שֶׁמֶשׁ عند إضافتها إلى اللواحق إلى صيغة שַׁמְשׁ- ، ولكنها ردّت إلى שִׁמְשׁ- . وعلى النقيض من ذلك ، تردّ בֶּרֶךְ " رُكْبَة " [٤٣] ، عند التثنية ، إلى בִּרְכַּיִם ، أي " رُكْبَتَانِ " ، وكان الأصل فيها أن تردّ إلى בַּרְכַּיִם ، بفتح الباء .

و" الشَّمْس " — في العربية — مؤنثة ، قال الله تعالى : ﴿ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ﴾ [٤٤] وأمّا قوله تعالى : ﴿ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ﴾ ، فإنّما ذكّر لأن تأنيثهما غير حقيقي . وإذا كان المؤنث تأنيثه غير حقيقي ، جاز تذكير فعله وتأنيثه ، إذا تقدّم عليه ، نحو : حَسُنَ دارُكَ ، و: اِضْطَرَمَ نارُكَ ، و: حَسُنَتْ دارُكَ ، و: اِضْطَرَمَتْ نارُكَ ، وما أشبه ذلك . [٤٦]

xxx xxx xxx

8. אֲסוֹנְה :

هي אָסוֹן بمعنى : بَلِيَّة ، فاجِعَة ، سوء طالِعٍ ، مضافة إلى المخاطب، وقد قصرت القامص ـ الفتحة الطويلة ـ منها إلى فتحة مخطوفة بعد الإضافة ، والمعنى : بَلِيَّتُكَ ، فاجِعَتُكَ ، نَحْسُكَ ، سوءُ طالِعِكَ . وهي اسم مذكّر ، ورد في العهد القديم مطلقاً من غير إضافة وبلا أداة التعريف . فمن ذلك ما قال يعقوب عن ولده بنيامين :

" כִּי אָמַר פֶּן-יִקְרָאֶנּוּ אָסוֹן :
لِأَنَّهُ قالَ : لَعَلَّهُ تُصِيبُهُ أَذِيَّة " . ٤٧

ومادته العبريّة אסה، وتقابلها العربيّة " أسي " ، التي تشير إلى معنى الحزن والبليّة . يقال : أَسِيَ على مصيبته ، يَأْسَى أَسًى ، إذا حزن ، ورجل آسٍ وأَسْيانُ وأَسْوانُ : حزينٌ ، وامرأة آسِيَةٌ وأَسْيا ، والجمع: أَسْيانونَ وأَسْياناتٌ وأَسْيَياتٌ وأَسايا . ٤٨

xxx xxx xxx

9. חֹטֶר :

هو الفرع أو الغصن أو القضيب • و חוּטְרָא الارامية والآشورية hutartu تعنيان العصا أو الهراوة • وفعله חָטַר بمعنى : اِهْتَزَّ أو تَحَرَّكَ ، ومنه معنى الغصن لتأوّده •[٤٩]

وقد ورد في العهد القديم استعماله مجازًا ، كما هو مستعمل في هذه القصيدة مجازًا حيث قال :

" וְיָצָא חֹטֶר מִגֵּזַע יִשָׁי :

وَيَخْرُجُ قَضِيبٌ مِنْ جِذْعِ يَسَّى •[٥٠]

وقال ابن فارس : الخاء والطاء والراء أصلان : أحدهما القدر والمكانة ، والثاني اضطراب وحركة •[٥١] وأرى أن الأول من هذين المعنيين يمكن ردّه إلى الثاني ، على أن القدر والمكانة لا يكونان إلّا لذى حركة وجهد وعمل وأثر في الجماعة • كما أرى أنّ مادة " خطر " ليست ببعيدة عن مادة " خطا " الناقصة ، كما أنها ليست مختلفة عن مادّة " مرر " معنى ، وأنّ قولنا : خَطْرَة أو نُقْلَة ، لا يخالف قولنا " مَرَّة " • فقد قال بعض القرشيّين : (خفيف)

بَيْنَما نَحْنُ بِالْبَلاكِثِ فَالْقا عِ سِراعًا ، وَالْعِيسُ تَهْوِي هُوِيّا
خَطَرَتْ خَطْرَةٌ عَلَى الْقَلْبِ مِنْ ذِكْراكِ وَهْنًا ، فَما اسْتَطَعْتُ مُضِيّا
قُلْتُ : لَبَّيْكِ ، إِذْ دَعانِي لَكِ الشَّوْقُ ، وَلِلْحادِيَيْنِ : كُرّا الْمَطِيّا[٥٢]

والخِطْرَةَ أغصان الشجرة ، وأحدتها خِطْر ، والخِطْرَة نبت في السهل والرمل • وقيل : هي بقلة تنبت مع طلوع سهيل ، وهي غبراء حلوة طيّبة يراها من لا يعرفها ، فيظنّ أنها بقلة ، وليس لها ورق ، وانما هي قضبان دقاق خضر ، وجمعها " خِطَر " ، مثل : سِدْرَة وسِدَر • قال ذو الرمّة :[٥٣] (طويل)

لَهَا خَطَراتُ الْعَهْدِ مِنْ كُلِّ بَلْدَةٍ لِقَوْمٍ وَإِنْ هاجَتْ لَهُمْ عِطْرُ مَنْشِمِ

٤٠٠/ في السلم والحرب ، يرعون اللّمع من المراتع والبقع بعد الوسميّ من المطر ، ب الأعداء •[٥٤]

xxx xxx xxx

١٩. נַעַר :

هو الشاب أو الصبي أو الفتى أو الغلام أو الخادم ، وللوقف حركت نونه بالقامص ـ الفتحة الطويلة ـ ، وهي في غير ذلك נַעַר بالفتحة القصيرة ، والمؤنث منه נַעֲרָה "صَبِيَّة ، عَذْراءُ".[٥٥] واللفظ يوافق مستويات مختلفة من العمر ، فهو في قصّة موسى يشير الى ثلاثة أشهر ،[٥٦] وذلك في قولـــه :

" וַתִּפְתַּח וַתִּרְאֵהוּ אֶת־הַיֶּלֶד וְהִנֵּה־נַעַר בֹּכֶה :
وَلَمَّا فَتَحَتْهُ رَأَتِ الْوَلَدَ وَإِذَا هُوَ يَبْكِي ".[٥٧]

وقد يفيد " الفَطيم " في قصّة صموئيل ،[٥٨] فقد قيل عنه وعن أمّه :

" וַתְּבִאֵהוּ בֵית־יְהוָה שִׁלוֹ וְהַנַּעַר נָעַר :
وَأَتَتْ بِهِ إِلَى الرَّبِّ فِي شِيلُوه وَالصَّبِيُّ صَبِيٌّ ".[٥٩]

وقد يفيد اللفظ من سيفطم من الأولاد ، وذلك في السفر نفسه .

وقد يفيد من في فترة الطفولة المبكرة ، كما قيل في أخبار إسماعيل وإسحاق ويوسف . فقد ورد في التوراة نداء ملاك الربّ هاجَرَ قائلا :

" קוּמִי שְׂאִי אֶת־הַנַּעַר :
قُومِي احْمِلِي الْغُلامَ ".[٦٠]

وأمّا في قصّة يوسف فيبدو فيها ابن سبع عشرة سنة ، في قوله :

" אֵלֶּה תֹּלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן־שְׁבַע־עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת־אֶחָיו בַּצֹּאן וְהוּא נַעַר .... :
هٰذِهِ مَوالِيدُ يَعْقُوبَ ، يُوسُفُ إِذْ كانَ ابْنَ سَبْعَ عَشْرَةَ سَنَةً كانَ يَرْعَى مَعَ إِخْوَتِهِ الْغَنَمَ ، وَهُوَ غُلامٌ ".[٦١]

والمقصود في شعر تشيرنخوفسكي هنا ليس من الفئة الأخيرة ، وقد يناسبه أن يكون فطيمًا أو قبل الفطام .

وقال الشاعر العربي ، يصف عناقيد العنب : (كامل)

يَحْمِلْنَ أَوْعِيَةَ الْمُدَامِ كَأَنَّمَا ... يَحْمِلْنَهَا بِأَكَارِعِ النُّغْرَانِ[٦٢]

والنغران : فراخ العصافير ، ولعلّ ذلك لصوتها المتدارك . والمفرد الذكر " نُغَر " . وقيل: هو من صغار العصافير تراه أبدًا صغيرًا صاويًا . قال الأزهري : هذا تصحيف ، وإنما هو النُّغَر ،[٦٣] بالعين .

قلت : قد ينادى الكبار صغارهم بأسماء فراخ الطير أو صغار الحيوان . وتحلّ العين في العبريّة محلّ العين أو الغين العربيّتين .

xxx xxx xxx

11. נְצוּרוֹת :

هي الأسرار أو الأمور المخفيّة المحصورة ، مفردها الصفة المذكرة נָצוּר أو المؤنثة נְצוּרָה .. والفعل العبري נָצַר " حرس ، حفظ ، راقب " ، وهو في الأشورية nasāru وفي الآراميّة القديمة נצר ، وفي الآرامية נְטַר .

وقد وردت صفة المفعول المفرد في قوله :

" הָרָחוֹק בַּדֶּבֶר יָמוּת וְהַקָּרוֹב בַּחֶרֶב יִפּוֹל וְהַנִּשְׁאָר וְהַנָּצוּר בָּרָעָב יָמוּת :
اَلْبَعِيدُ يَمُوتُ بِالْوَبَأِ ، وَالْقَرِيبُ يَسْقُطُ بِالسَّيْفِ ، وَالْبَاقِي وَالْمُنْحَصِرُ يَمُوتُ بِالْجُوعِ . " ٦٤

وصفة المؤنثة في قوله :

" כִּמְלוּנָה בְמִקְשָׁה כְּעִיר נְצוּרָה :
كَخَيْمَةٍ فِي مَقْثَأَةٍ كَمَدِينَةٍ مُحَاصَرَةٍ . " ٦٥

وصفة المفعولات في قوله :

" הִשְׁמַעְתִּיךָ חֲדָשׁוֹת מֵעַתָּה וּנְצֻרוֹת וְלֹא יְדַעְתָּם :
قَدْ أَنْبَأْتُكَ بِحَدِيثَاتٍ مُنْذُ الآنَ وَبِمَخْفِيَّاتٍ لَمْ تَعْرِفْهَا . " ٦٦

والناظر في العربيّة هو الحافظ ، وناظور الزرع والنخيل وغيرهما : حافظه ، والطاء نبطيّة . قال ابن أحمر في النّاطور : ٦٧ (طويل)

وَبُسْتَانِ ذِي ثَوْرَيْنِ لَا لِينَ عِنْدَهُ إِذَا مَا طَغَى نَاطُورُهُ وَتَغَشْمَرَا

وقد جمع أبو الطيب " الناظور " على " نواظير " في قوله : (بسيط)

نَامَتْ نَوَاظِيرُ مِصْرٍ عَنْ ثَعَالِبِهَا حَتَّى بَشِمْنَ وَمَا تَفْنَى الْعَنَاقِيدُ ٦٨

وقال أبو البقاء العكبري في شرحه :

النّواظير : جمع ناظر ، وهو الذي يحفظ الكرم والنخل ، وذكره الجوهري والأزهري في حرف الطاء المهملة . وقال أبو الفتح : أثره المتنبي بالمهملة ، والمعروف بالمعجمة ، لأنه من " نَظَرْتُ " . وقيل : هو بالعربيّة بالمعجمة ، وبالنبطيّة بالمهملة . ٦٩

xxx xxx xxx

12. שְׁקָטָה :

بمعنى " سَكْنَة " أو " هَدأَة " ، والمادة שקט بالقاف والطاء ، فهي تقابل " سقط " في العربيّة ، ولا تقابل " سكت " . وهذه المادة بالكاف والتاء ليس لها ما يقابلها في العبريّة .

والفعل שָׁקַט " سَكَتَ ، هَدَأَ " ثلاثي لازم في العبريّة ، ومن استعمالاته في الماضي مع المذكر في العهد القديم :

" וְשָׁב יַעֲקֹב וְשָׁקַט וְשַׁאֲנַן וְאֵין מַחֲרִיד :
فَيَرْجِعُ يَعْقُوبُ وَيَطْمَئِنُّ وَيَسْتَرِيحُ وَلا مُزْعِجَ ." [٧٠]

ومصدره שֶׁקֶט " هُدوء ، سُكوت ، سُكون ، طُمَأنينة " ، ومنه قوله :

" כִּי שְׁלֹמֹה יִהְיֶה שְׁמוֹ וְשָׁלוֹם וָשֶׁקֶט אֶתֵּן עַל־יִשְׂרָאֵל בְּיָמָיו :
لِأَنَّ اسْمَهُ يَكُونُ سُلَيْمانَ فَأَجْعَلُ سَلامًا وَسَكِينَةً فِي إِسْرائِيلَ فِي أَيّامِهِ ." [٧١]

هذا عن دلالة العلم שְׁלֹמֹה " سُلَيمان " ، أمّا الأحداث في أيّامه وفي داخل بيته فلم تشر إلى سلام وسكينة .

أمّا في العربيّة فإنّ المادتين " سقط " و " سكت " توازي إحداهما الأخرى ، ففي الأولى جانست القاف الطاء إطباقا واستعلاء ، وفي الثانية جانست الكاف التاء انفتاحا واستفالا . هذا في الرسم ، ويضاف إليه في اللفظ ما يكون من تفخيم سين " سَقَطَ " لتقارب الصاد ، لموافقة الماضيين بعدها ، بينما تحتفظ سين " سَكَتَ " رقتها .

والسقوط في العربيّة هو الوقوع أو الهوى من أعلى الى أسفل ، قال تعالى : ﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ﴾ [٧٢] . وقال : ﴿ وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ ﴾ [٧٣] ، وعن الأخفش : وقال بعضهم " سَقَطَ " ، وكلّ جائز . والعرب تقول : سُقِطَ في يَدَيْهِ ، و : أُسْقِطَ في يديه [٧٤]. وقال الزجّاج : يقال للرجل النّادم على ما فعل ، الخسر على ما فرط منه : قد سُقِطَ في يدِهِ ، و : أُسقِطَ ، وقد رويت " سَقَطَ " في القراءة ، فالمعنى : ولما سقط الندم في أيديهم ، كما تقول للذى يحصل على شيء — وإن كان مما لا يكون في اليد — : قد حصل في يده من هذا مكروه ، تشبه ما يحصل في القلب وفي النفس بما يُرى بالعين [٧٥].

إن هذا المعنى قد يشير الى هدوء واطمئنان بعد ثورة واضطراب . أمّا " سَكَتَ " فالمعنى فيها يقابل معنى المادة العبريّة . قال الزجّاج في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ ﴾ [٧٦] ، يقال : سَكَتَ يَسْكُتُ سَكْتًا ، إذا هو سَكَنَ ، وسَكَتَ يَسْكُتُ سُكوتًا ،

إذا قطع الكلام .[٧٧]

والمصدر العربيّ " سَكْت " على " فَعْل " يقابل الصيغة العبريّة שֶׁקֶט ، وهو من الأسماء السيغوليّة ، والمعنى فيهما متفق ، ولا يظهر هذا الاتفاق جليًّا بين שֶׁקֶט في العبريّة و " سَقَطَ " في العربيّة .

xxx xxx xxx

13. ח ש ה :

هو الظَّلام أو الظُّلْمَة أو العَتَمَة أو الغُموض ، وهو في الآرامية חשוכא [٧٨] . والفعل العبرى חָשַׁךְ " أَظْلَمَ " فعل لازم . ومن استعمالاته في العهد القديم :

" וְנִבַּט לָאָרֶץ וְהִנֵּה-חֹשֶׁךְ צַר וָאוֹר חָשַׁךְ בַּעֲרִיפֶיהָ :
فَإِنْ نَظَرَ إِلَى ٱلأَرْضِ فَهُوَ ذا ظَلامُ الضِّيقِ وَالنُّورُ قَدْ أَظْلَمَ بِسُحُبِهَا [٧٩] . "

والحَسَك في العربية نبات ، واحدته حَسَكَة ، وهي عشبة ذات شوك لا يكاد أحد يمشي عليه إذا يبس ، إلّا مَنْ في رجليه خفّ أو نعل . قال زهير بن أبي سُلمى يصف قطاة جونيّة : (بسيط)

جُونِيَّةٌ كَحَصَاةِ القَسْمِ مَرْتَعُهَا بالسِّيّ ، ما يُنْبِتُ القَفْعَاءُ والحَسَكُ [٨٠]

وقال ابن منظور : إنّ الحسك ههنا ثمرة النَّفَل ، وليس هو الحسك الشاك ، لأن الحسكة لا تسيغها القطاة ، بل تقتلها . وقال : الحسك والحسكة والحسيكة : الحقد ، على التشبيه . قال الأزهرى : وحَسَكُ الصدر حقد العداوة [٨١] .

قلت : إذا كانت المادة العبرية تشير إلى ظلمة الأجواء وسوادها ، فإنها في العربية ذات دلالة معنوية تشير إلى ظلام النفس وأحقادها . وإنّ في قول ابن الأعرابي : حَسْكَكَ الرَّجُلُ إذا كان شديد السواد [٨٢] ، ما يدلّ على السواد الحقيقي في المادة العربيّة أيضا ، ولو أنها جاءت على " فَعْلَلَ " ، فإنّ المادة ثابتة لم تتغيّر .

xxx xxx xxx

14. יַעְטְרֻנּוּ :

هذه المادة العبريّة עטר تفيد الالتفاف والإحاطة • ومنها עֲטָרָה " تاج ، إكليل " ، وهو في الفينيقيّة עטרת وفي الآراميّة עִטַר [٨٣].

والفعل المجرد منه في المستقبل :

" כַּצִּנָּה רָצוֹן תַּעְטְרֶנּוּ :

كَأَنَّهُ بِتُرْسٍ تُحِيطُهُ بِالرِّضَا " • [٨٤]

ومن الفعل المزيد على קִטֵּל وروده :

" עִטַּרְתָּ שְׁנַת טוֹבָתֶךָ :

كَلَّلْتَ سَنَةَ جُودِكَ " • [٨٥]

وإذا كانت المادة עטר تفيد هذا المعنى ، وقد لحق ضمير المتكلمين بالمتعدّى مفعولا به ، فإن المادة العربيّة " عطر " لا تفيد هذا المعنى ، فالعطر اسم جامع للطيب ، أمّا المادة التي تفيد معنى الالتفاف والإحاطة في العربية فهي مادة " أطر " • قال ابن فارس : الهمز والطاء والراء أصل واحد ، وهو عطف الشيء على الشيء أو إحاطته به • قال أهل اللغة : كلّ شيء أحاط بشيء فهو إطار • قال بشر بن أبي خازم الأسدي :

(وافر)

وَحَلَّ الْحَيُّ حَيُّ بَنِي سُبَيْعٍ قَرَاضِبَةً وَنَحْنُ لَهُمْ إِطَارُ [٨٦]

ويقال : أَطَرْتُ الْعُودَ ، إذا عطفته ، فهو مأطور • [٨٧]

قلت : العين أخت الهمزة ، ويندر أن تقابل العين العبرية ألف في لغتنا • ومن إحلال إحداهما محلّ الأخرى قولهم : الأَسَفُ والعَسْفُ ، قال ابن جنّي : الأَسَفُ يَعْسِفُ النفس وينال منها ، والهمزة أقوى من العين ، كما أن أسف النفس أغلظ من التردّد بالعسف • [٨٨]

xxx xxx xxx

15. נ ו ֹ ד ֵ ד :

هي صفة الفاعل من الفعل נָדַד ، بمعنى : شَرَدَ أو هَرَبَ بَعيدًا ، وتعني : هائِمًا ، مُتَجَوِّلًا ، شارِدًا . والفعل مجرّد لازم ، وقد وردت صفة الفاعل منه في العهد القديم :

" וְנִדַּחְתֶּם אִישׁ לְפָנָיו וְאֵין מְקַבֵּץ לַנֹּדֵד :
وَتُطْرَدُونَ كُلُّ واحِدٍ إِلَى ما أَمامَهُ ، وَلَيْسَ مَنْ يَجْمَعُ التائِهِينَ " .[٨٩]

وورد مجموعه في قوله :

" וְיִהְיוּ נֹדְדִים בַּגּוֹיִם :
فَيَكُونُونَ تائِهِينَ بَيْنَ الأُمَمِ " .[٩٠]

كما وردت مؤنثة في وصف צִפּוֹר " عصفور " المؤنثة ، ومذكرة في وصف אִישׁ " رَجُل ، إِنْسان " ، المذكر ، في قوله :

" כְּצִפּוֹר נוֹדֶדֶת מִן-קִנָּהּ , כֵּן אִישׁ נוֹדֵד מִמְּקוֹמוֹ :
مِثْلُ الْعُصْفُورِ التَّائِهِ مِنْ عُشِّهِ ، هٰكَذا الرَّجُلُ التّائِهُ مِنْ مَكانِهِ " .[٩١]

واستعمل الفعل مجردا ، ومن ذلك اسناده ماضيا إلى الغائبين في :

" אוֹי לָהֶם כִּי-נָדְדוּ מִמֶּנִּי :
وَيْلٌ لَهُمْ لِأَنَّهُمْ هَرَبُوا عَنِّي " .[٩٢]

وفي العربيّــة : نَدَّ البعيرُ يَنِدُّ نُدُودًا ، إذا شَرَدَ ، ونَدَّتِ الإبلُ وَتنادَّتْ : نَفَرَتْ وَذَهَبَتْ شُرودًا فَمَضَتْ عَلَى وُجُوهِها .

قال ابن جنّي : قراءة ابن عبّاس والضحّاك وأبي صالح والكلبي : ﴿ يَوْمَ التَّنادِّ ﴾ ، بتشديد الدال : هو مصدر " تَنادَّ القَوْمُ " ، أي : تَفَرَّقوا ، من قولهم : نَدَّ يَنِدُّ ، كـ " نَفَرَ يَنْفِرُ " ، وتنادّوا كـ " تَنافَرُوا " ، والتَّنادّ كالتنافر ، وأصله " التَّنادُدُ " ، فأسكنت الدال الأولى وأدغمت في الثانية استثقالًا لاجتماع المثلين متحركين .[٩٣][٩٤]

xxx xxx xxx

16. תִשְׁכַּח :

هو فعل مستقبل بعد אַל " لَا " الناهية ، والمعنى : لا تَنْسَ . والفعل الماضي שָׁכַח " نَسِيَ " يندر أن تجد له نظيرًا في الساميّات . ومادة שכח في الارآميّة تفيد العثور على الشيء ووجدانه ، ولا تعني النسيان وتضييع الذكر ، فكأنّ الفعلين متضادّان، فقد ورد من مزيده في الارآميّة : הַשְׁכַּחַת " وَجَدْتُ " ، ويقال : הִשְׁתְּכַח " وُجِدَ " ، ومنه הַשְׁכַּחוּ " وَجَدوا " ، و : הִשְׁתְּכַחַת " وُجِدَتْ " .[٩٥]

وفي السريانيّة ܐܫܟܚ فعل شاذّ تلزمه الألف قبله عادة ، ويعني : وَجَدَ ، قابَلَ ، صادَفَ . ومن ذلك :

ܠܐ ܐܫܟܚܬ ܠܗ ܝܘܢܐ ܢܝܚܐ :

لَمْ تَجِدْ لَهَا الْحَمَامَةُ رَاحَةً " .[٩٦]

والمعنى هنا مضادّ للاستعمال الوارد في العهد القديم نقيضا لمعنى الفعل " ذَكَرَ " ، في مثل قوله :

" כִּי-דֹרֵשׁ דָּמִים אוֹתָם זָכָר, לֹא-שָׁכַח צַעֲקַת עֲנָיִים :[٩٧]

لِأَنَّهُ مُطَالِبٌ بِالدِّمَاءِ ذَكَرَهُمْ ، لَمْ يَنْسَ صُرَاخَ الْمَسَاكِينِ " .

ولا وجود لمادة " سكح " في العربية ، فيما أعلم .

xxx xxx xxx

17. צִיּוֹן :

هذا اللفظ من أبرز الألفاظ العبرية المعاصرة في الأذهان ، لما حمّل من الدلالات التنظيميّة والسياسيّة ، ولنسبة الحركة الصهيونيّة اليه ، وتجسيد ذلك روحا وتطبيقا .

والكلمة علَم مكان ، هو في اليونانيّة Σ(ε)ιων ، وفي العربيّة " صُهْيون " ، بالهاء فيها كالسريانيّة [٩٨] ، وهذه هي الصيغة القديمة للفظ . وتعني الكلمة القَفْر أو الجَدْب والجَفاف . وجذرها قد يكون واوي العين أو يائيّها ، إمّا من צוה أو ציה .

ومن مشتقاته في العهد القديم צִיָּה " قَفْر يابِسَة " ، في قوله :

" וְשַׂמְתִּיהָ כַמִּדְבָּר וְשַׁתִּהָ כְּאֶרֶץ צִיָּה :
وَأَجْعَلُها كَقَفْرٍ ، وَأُصَيِّرُها كَأَرْضٍ يابِسَةٍ " [٩٩] .

ولفظة צָיוֹן " يَبَس ، جَلَد " اسم مذكر . وقد ورد في :

" כְּחֹרֶב בְּצָיוֹן שְׁאוֹן זָרִים תַּכְנִיעַ :
كَحَرٍّ في يَبَسٍ تَخْفِضُ ضَجيجَ الأَعاجِمِ " [١٠٠] .

أمّا צִיּוֹן " صُهْيون " ، بضمّ الصاد في العربيّة ، فعلم مكان قد يطلق على الهضبة التي يقوم عليها المسجد الأقصى وقبّة الصخرة ، أو على مدينة القدس كلّها . ومن ذلك في العهد القديم :

" כִּי-מָלַךְ יְהוָה צְבָאוֹת בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַיִם :
لِأَنَّ رَبَّ الجُنودِ قَدْ مَلَكَ في جَبَلِ صُهْيونَ وَفي أُورُشَليمَ " [١٠١] .

ومن الاستعمال الثاني :

" וַיִּלְכֹּד דָּוִד אֵת מְצֻדַת צִיּוֹן הִיא עִיר דָּוִד :
وَأَخَذَ داوُدُ حِصْنَ صُهْيُونَ ، هِيَ مَدينَةُ داوُدَ " [١٠٢] .

وإذا ما عدنا إلى العربيّة ، فإنّ الصّاوي من النخل ، هو اليابس ، وكذلك غير النخل من الشجر ، وقد يكون في الحيوان أيضا . قال ساعدة (بن جؤيّة) الهذليّ يصف بقر وحش :

(بسيط)

قَدْ أُوبِيَتْ كُلَّ ماءٍ فَهْيَ صاوِيَةٌ مَهْما تُصِبْ أُفُقًا مِنْ بارِقٍ تَشِمِ [١٠٣]

والضاوي من الرجال هو المهزيل النحيف ، وليس ببعيد عن الصّاوي ، وفعل الصّاد : صَوَىَ يَصْوِي صُوِيّاً ، وفعل الضاد : ضَوَى يَضْوِي ضَوًى ، والضَّيْوَن هو قط البراري ، أو السِّنَّوْرُ الذَّكَرُ.[١٠٤]

والبدن الضّاوي أو الصّاوي : المهزول اليابس من الهزال[١٠٥].

xxx xxx xxx

18. שׁ ח ת :

المراد بها هنا : حُفْرَة ، قَبْر ، هاوِيَة ، وغيد في أصل وضعها : الدَّمار، الهَلاك، الاسْتِئْصال . ومن أقوالهم في العبريّة :

"כּוֹרֶה שַׁחַת בָּהּ יִפֹּל :
مَنْ حَفَرَ حُفْرَةً (لِأَخِيهِ) ، وَقَعَ فيهَا ". [106]

وفي الارآميّة שְׁחִית : فَساد ، فِسْق ، خَطَأ ، تَحْرِيف . [107] وفي السريانيّة ܫܚܬ — بالطاء بدلًا من التاء — : أَفْسَدَ ، أَبْطَلَ ، دَمَّرَ . وفي الاشوريّة : šêtu " شَرَدَ ، هَرَبَ " . [108]

وليس المجرد مستعملا من المادة ، وقد ورد على صور من المزيد في العهد القديم ، منها נִשְׁחַת من وزن נִקְטַל في :

"וְהִנֵּה נִשְׁחַת הָאֵזוֹר לֹא יִצְלַח לַכֹּל :
وَإِذا بِالْمِنْطَقَةِ قَدْ فَسَدَتْ لا تَصْلُحُ لِشَيْءٍ ". [109]

ومن وزن קִטֵּל ورد שִׁחֵת في قوله :

"לֶךְ־רֵד כִּי שִׁחֵת עַמְּךָ :
اِذْهَبْ اِنْزِلْ ، لِأَنَّهُ قَدْ فَسَدَ شَعْبُكَ ". [110]

ووردت صيغة הִשְׁחִית من وزن הִקְטִיל في قوله :

"וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־הָאָרֶץ וְהִנֵּה נִשְׁחָתָה כִּי־הִשְׁחִית כָּל־בָּשָׂר אֶת דַּרְכּוֹ עַל־הָאָרֶץ :
وَرَأَى اللّٰهُ الأَرْضَ فَإِذا هِيَ قَدْ أُفْسِدَتْ ، إِذْ كانَ كُلُّ بَشَرٍ قَدْ أَفْسَدَ طَرِيقَهُ عَلَى الأَرْضِ ". [111]

وفي هذه الآية وردت صفة المفعول المؤنثة נִשְׁחָתָה " مُفْسَدَة ، أُفْسِدَتْ " ، وقد وردت هنا في استعمال مجازي للناحية الخلقيّة . وفي استعمال حقيقيّ وردت في :

"וַיַּחֲנוּ עֲלֵיהֶם וַיַּשְׁחִיתוּ אֶת־יְבוּל הָאָרֶץ :
وَيَنْزِلُونَ عَلَيْهِمْ وَيُتْلِفُونَ غَلَّةَ الأَرْضِ ". [112]

والسُّحْتُ والسُّحُتُ — في العربيّة — هو ما خبث من المكاسب وحرِّم فلزم عنه العار وقبيح الذكر ، كثمن الكلب والخمر والخنزير . وفي القرآن الكريم : ﴿ سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ ﴾ ، [113] وقد ذكر الزمخشري عن الحسن : كان الحاكم في بني إسرائيل إذا

أتاه أحد برشوة جعلها في كمّه ، فأراها إيّاه وتكلّم بحاجته فيسمع منه ولا ينظر إلى خصمه ، فيأكل الرشوة ويسمع الكذب .[١١٤] وقال أبو حيّان : وسمّي " سُحْتاً " المال الحرام، لأنّه يسحت الطاعاتِ أو بركةَ المال أو الدينَ أو المروءةَ .[١١٥]

والعرب تقول : سَحَتَ وأَسْحَتَ ، وقد قال تعالى :* لاَتَفْتَرُوا عَلَى اللّٰهِ كَذِبـــًا فَيُسْحِتَـكُمْ بِعَذَابٍ * .[١١٦] قال ابن مجاهد : واختلفوا في ضمّ اليـاء وفتحها من قوله : (فيسحتكم) ، فقرأ ابن كثير ونافع وعاصم في رواية أبي بكر وأبو عمرو وابن عامر : (فَيَسْحَتَكُمْ) ، بفتح الياء من " سَحَتَ " ، وقرأ عاصم في رواية حفص وحمزة والكسائي : (فَيُسْحِتَكُمْ) ، بضمّ الياء وكسر الحاء من " أسْحَتَ " .[١١٧]

وقد قال الفرزدق : (طويل)

وعَضُّ زَمانٍ يَا ابْنَ مَروانَ لَمْ يَدَعْ ... مِنَ الْمَالِ إِلَّا مُسْحَتا أَوْ مُجَلَّفُ [١١٨]

فالمجرّد من المادة مستعمل في العربيّة ، وليس مستعملا في العبريّة ، أمّا المزيد " أسْحَتَ " في العربيّة فقد قابله הִשְׁחִית العبري .

xxx xxx xxx

19. שָׁעַל - שָׁעַל :

لفظة مكررة ، وتعني " خُطْوَةً خُطْوَةً " ، أو " حَفْنَةً حَفْنَةً " . وهذه تشبه الحال المكررة في العربيّة في قوله تعالى : * كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا * .[119]

ومن ورودها بمعنى " غُرْفَةُ مِلْءِ الْيَدَيْنِ " قوله في العهد القديم :

" מִי-מָדַד בְּשָׁעֳלוֹ מַיִם :
مَنْ كالَ بِكَفِّهِ (بِحَفْنَتِهِ) الْمِيَاهَ " .[120]

ووردت بمعنى " الْقَبَضَات " في قوله :

" אִם-יִשְׂפֹּק עֲפַר שֹׁמְרוֹן לִשְׁעָלִים לְכָל-הָעָם :
إِنْ كانَ تُرابُ السّامِرَةِ يَكْفِي قَبَضَاتٍ لِكُلِّ الشَّعْبِ " .[121]

وأرى هذا المعنى موازيا للأصل العربي " شَغَلَ " ، فقد قال ابن فارس : الشين والغين واللام أصل واحد يدلّ على خلاف الفراغ .[122] ومن أمثال العرب : " أَشْغَلُ مِنْ ذاتِ النِّحْيَيْنِ "[123] ، فقد شغل خَوّاتٌ يديها بنحييها ، فما استطاعت بهما دفاعا عن نفسها ، لأنهما لم تكونا فارغتين .

أمّا معنى " خُطْوَةً خُطْوَةً " ، فقد يكون في العبريّة שׁוּעָל " ثَعْلَب ، ابْنُ آوى " تفسير لها . فمن ورودها بمعنى الثعلب قوله في العهد القديم :

" אֶחֱזוּ-לָנוּ שׁוּעָלִים שֻׁעָלִים קְטַנִּים מְחַבְּלִים כְּרָמִים :
خُذُوا لَنا الثَّعالِبَ ، الثَّعالِبَ الصِّغارَ الْمُفْسِدَةَ الْكُرُومَ " .[124]

أو بمعنى " بَنات آوى " في قوله :

" וַיֵּלֶךְ שִׁמְשׁוֹן וַיִּלְכֹּד שְׁלֹשׁ-מֵאוֹת שׁוּעָלִים :
وَذَهَبَ شَمْشُونُ وَأَمْسَكَ ثَلاثَمِائَةِ ابْنِ آوى " .[125]

والثَّعَل - في العربيّة - هو زيادة سنّ ، أو دخول سن تحت أخرى في اختلاف من المنبت يركب بعضها بعضا .[126] وأرى ثُعالَة وثُعَل وثَعْلَبا كلها ذات صلة بهذا المعنى . وليس بمنكر لديّ أن تكون مادة שׁעל العبريّة مقابلة لمادة " عسل " العربيّة التي تدلّ على الاضطراب ، وذلك بتقديم العين على السين ، وفيها هنا إشارة إلى عَسَلان الثعلب أو ابن آوى . فقد قال ساعدة بن جُوَيّة الهذلي من أبيات سيبويه :[127] (كامل)

لَدْنٌ بِهَزِّ الْكَفِّ يَعْسِلُ مَتْنُهُ   فِيهِ كَمَا عَسَلَ الطَّرِيقَ الثَّعْلَبُ

وقد توصف حركة الذئب ومشيته بالْعَسَلان أيضا ، فقد قال الفرزدق : (طويل

وَأَطْلَسَ عَسَّالٍ وَما كانَ صاحِبًا   دَعَوْتُ لِناري مَوْهِنًا فَأَتاني ١٢٨.

ويمكن أن يكون في هذه المادة تفسير لمعنى " خُطْوَةً خُطْوَةً " الذى تقدّم ذكره .

xxx xxx xxx

20. אֲ ס ִי ר - :

هي صفة المذكر אָסִיר " أسير ، سَجين ، مَرْبوط " ، مضافة إلى الاسم الذى بعدها وبسبب الإضافة قصرت القامص ـ الفتحة الطويلة ـ حركة الألف إلى فتحة مخطوفة . ومادّة אסר في الاشوريّة asâru وفي الارَاميّة אֱסַר وفي السريانيّة أَصَّو ، وهي غيد الحبس والمنع والقيد [١٢٩] . ومن آراميّة العهد القديم [١٣٠] :

"בְּרַם עִקַּר שָׁרְשׁוֹהִי בְּאַרְעָא שְׁבֻקוּ וּבֶאֱסוּר דִּי-פַרְזֶל וּנְחָשׁ : [١٣١]
وَلٰكِنِ اتْرُكُوا سَاقَ أَصْلِها فِي الْأَرْضِ وَبِقَيْدٍ مِنْ حَدِيدٍ أَوْ نُحَاسٍ " .

وكذلك في قوله من الارَاميّة :

" הֵן לְמוֹת הֵן לִשְׁרֹשׁוּ הֵן-לַעֲנָשׁ נִכְסִין וְלֶאֱסוּרִין : [١٣٢]
إِمَّا بِالْمَوْتِ أَوْ بِالنَّفْيِ ، وَإِمَّا بِغَرامَةِ الْمَالِ وَالْحَبْسِ " .

ومن ورود אָסִיר مطلقة من غير اضافة :

"תָּבוֹא לְפָנֶיךָ אֶנְקַת אָסִיר : [١٣٣]
لِيَدْخُلْ قُدّامَكَ أَنِينُ الْأَسِيرِ . "

ومن استعمالها مضافة بتقصير القامص الى فتحة مخطوفة :

"אֲסִירֵי עֳנִי וּבַרְזֶל : [١٣٤]
مُوثَقِينَ بِالذُّلِّ وَالْحَدِيدِ " .

وقال ابن فارس : الهمزة والسين والراء أصل واحد وقياس مطّرد ، وهو الحبس ، وهو الإمساك . من ذلك الأسير ، وكانوا يشدّونه بالقيد ، وهو الإسار ، فسمّي كلّ أخيذ ، وإن لم يؤسر ، أسيرًا [١٣٥] . قال الأعشى : (متقارب)

وَقَيَّدَني الشِّعْرُ في بَيْتِهِ كَمَا قَيَّدَ الْآسِرَاتُ الْحِمَارَا [١٣٦]

xxx xxx xxx

نظرة نقدية في قضية الأصل المصري
القديم لموسى وديانتـــــه

تـــأليف

دكتور محمد خليفة حسن احمد

الاستاذ المساعد بكلية الآداب جامعة القاهرة

تمهيد

فى عام ١٩٣٧م نشر عالم النفس اليهودى سيجموند فرويد النتائج التى توصل اليها من خلال التحليل السيكولوجى المدعم بالأدلة التاريخية والدينية لحياة موسى عليه السلام وديانته . وقد انتهى فرويد الى نتيجتين اساسيتين : الأولى تختص بأصل موسى عليه السلام وقد اعتبر فرويد موسى مصرى الأصل والنشأة ، اى انه لا ينتمى الى جماعة بنى اسرائيل فى مصر . والنتيجة الثانية تختص بأصل ديانة موسى عليه السلام ، فقد اعتبرها فرويد ديانة مصرية الأصول متأثرة بعقيدة اخناتون ، ان لم تكن هى نفسها عقيدة اخناتون .. وهذا يعنى أيضا أن ديانة موسى ديانة مصرية قديمة ، ولا علاقة لها بديانة بنى اسرائيل .

ويتضح للقارىء خطورة النتائج التى توصل اليها فرويد وأتباعه خاصة من المؤرخين الذين تأثروا به وبتحليلاته السيكولوجية . وقد أثارت هذه الآراء فى أصل موسى وديانته اضطرابا عنيفا لدى كثير من الأوساط الدينية خاصة الأوساط الدينية اليهودية التى رفضت آراء فرويد رفضا مطلقا لما لها من تأثير هدام ، ولدورها فى التشكيك بما رسخ فى التفكير الدينى اليهودى من معتقدات حول شخص موسى عليه السلام ، وحول الديانة التى أتى بها ، والتى قامت اليهودية على أساسها . فقد أتت تحليلات فرويد بنتائج مخالفة تماما لما يعتقده اليهود ، ومع ما توارثه التاريخ والدين اليهودى حول كثير من المعتقدات والآراء التاريخية والدينية . خاصة وأن فرويد نظر الى الروايات اليهودية الخاصة بموسى على أنها عبارة عن مجموعة من الأساطير التى خلقتها الجماعة اليهودية لتمجيد موسى كبطل قومى . وهى أساطير لها ما يشبهها فى

بيئة الشرق الأدنى القديم وعند معظم الشعوب القديمة . فقصـــة موسى التوراتية يمكن مقارنتها بقصص كثير من أبطال وشخصيات التاريخ القـــديم امثال سرجون الأكدى وقورش الفارسى وروميولوس وأوديب وكارنا وباريس وبيرسيوس وجلجامش وهراكليس وغيرهم . ويرى فرويد أن الفارق الرئيسى بين موسى ومعظم هذه الشخصيات يتضح فى كون موسى يأتى من اصل مصرى حولته الاسطورة الى عبرى ،أى نزلت بمستواه الى الجماعة العبرية فى مصر بينما يعود معظم هؤلاء الأبطال الى أصول متواضعة وأسر فقيرة بل ان بعضهم أتى من أصول غير معروفة ، ومع تطور الاحداث فى حياتهم ارتفعوا الى مصاف الأبطال والنبلاء ، على العكس تماما لما حدث لموسى(١) .

ولعل من أهم الاسباب التى أدت الى نشأة هذا التصور عن موسى وديانته عند فرويد وأتباعه ظهور كل من موسى واخناتون فى فترة زمنية متقاربة حيث ظهرت دعوة اخناتون أولا ثم تلتها دعوة موسى . والى جانب هذا السبب الزمنى هناك التقارب الذى لاحظه فرويد بين عقيدة اخناتون وديانة موسى خاصة فيما يتعلق بفكرة التوحيد . وقد اعتقد فرويد أن هناك تشابها واضحا بين اسم اله اخناتون وهو « أتون » واسم اله موسى الملقب بـــ أدون

אדני بمعنى الرب أو السيد . وعلى أساس هذا التشابه ترجم فرويد شهادة الإيمان اليهودية التى تقول .

שמע ישראל יהוה אלדהנו יהוה אחד

---

(١) Sigmund Freud, Moses and Monotheism, trans. from the German by Katherine Jones, Random House, 1939, pp. 13-14.

: « اسمع يا اسرائيل الرب الهنا رب واحد »(٢) على النحو التالى :
« اسمع يا اسرائيل أتون الهنا اله واحد » (٣) .

ونناقش فى الصفحات التالية بعض الآراء التى عرضها فرويد للتأكيد والبرهنة على الأصل المصرى لموسى عليه السلام ، وكذلك بعض الآراء الخاصة بالأصل المصرى القديم لديانة موسى عليه السلام ، ثم نحاول الرد على هذه الآراء ونقدها فى محاولة لاثبات خطأ نظرية فرويد .

رأى فرويد فى أصل موسى وديانته

أما فيما يتعلق بقضية أصل موسى فقد استند فرويد الى بعض الأدلة اللغوية التى استقاها من علماء المصريات والتى على أساسها بنى نظريته الخاصة بالأصل المصرى لموسى . ومن المعروف أن بعض علماء المصريات حاول أن يبحث عن أصل مصرى للتسمية موسى ، خاصة وأن المعنى الذى ورد فى التوراة يكتنفه بعض الغموض مما أدى الى الاعتقاد فى أن التسمية « موسى » ليست تسمية عبرية ، ولكنها تسمية مصرية قديمة . ويعتبر جيمس هنرى بريستد من أهم العلماء الذين شرحوا التسمية موسى وفسروها على انهـا تسمية مصرية قديمة(٤) . والكلمة موسى تعنى « طفل » فى المصرية القديمة . وهى عادة ما تلحق ببعض أسماء الأعلام المصرية فى صيغة مركبة . وعلى هذا

---

(٢) التثنية ٦ : ٤

(٣) Moses and Monotheism, pp. 27-28.

(٤) James Henry Breasted, The Dawn of Conscience, Charles Scribner's Sons, New York, 1934, p. 350.

فالتسمية « موسى » اختصار لصيغة « أمن موسى » بمعنى « طفل أمون » ، كما أن « بتاح موسى » هى اختصار لصيغة « طفل بتاح » وكلاهما اختصار لصيغة أكبر هى « أمون أعطى طفلا » . وقد شاع استخدام الصيغة المختصرة « موسى » بدلا من التسمية الكاملة(٥) وفى هذا الخصوص يعتقد عالم المصريات جيمس بريستد أن والد موسى قد ألحق اسم ابنه باسم اله مصرى مثل بتاح أو أمون وان اسم الاله قد سقط فى الاستخدام اليومى كما هو الحال مع كثير من الأسماء المركبة ، وبقى الجزء موسى ليدل على الكل . وقد شاع استخدام الاسم « موسى » كجزء من بعض اسماء الأعلام المصرية مثل « أحمس » و « تحتمس » وما شابهها من أسماء(٦) .

ويحاول أصحاب هذا الرأى البحث عن أدلة من العهد القديم تثبت نظريتهم . ومن بين هذه الادلة اعتراف العهد القديم بأن موسى قد تربى وتهذب فى مدرسة الحكمة المصرية(٧) . ومن بينها أيضا اعتبار الاسم العبرى

. משה بمعنى المنتشل لا يوافق المعنى الوارد فى التوراة . فالاسم ورد فى صيغة اسم الفاعل مما جعل معنى الاسم موسى المنتشل لا المنتشل من الماء حسب سياق القصة التوراتية . وهذا فى نظرهم يؤكد على مصرية اسم موسى وضعف كونه اسما عبريا . ودليلهم الثالث يدور حول ابنة فرعون التى عملت على انتشال موسى من الماء اذ يستبعد هؤلاء العلماء أن تكون ابنة

---

(٥) Sigmund Freud, Moses and Monotheism, p. 5.

(٦) Breasted, The Dawn of Conscience. p. 350

(٧) وقد كان هذا بسبب نشأة موسى وتربيته فى بيت الفرعون .

فرعون على معرفة باللغة العبرية حتى تطلق اسما عبريا على الطفل المنتشل من الماء كما ورد فى نص التوراة

ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משיתהו

« ودعت اسمه موسى قائلة لأنى من الماء انتشلته »(٨) .

ويدعم أصحاب هذه النظرية رأيهم فى الأصل المصرى لموسى وديانته ببعض الأدلة الدينية التى استنتجوها من مقارنة ديانة موسى بديانة اخناتون ، ومقارنة بعض العادات الدينية اليهودية بالعادات الدينية المصرية . وأول أدلتهم الدينية التشابه فى عبادة التوحيد والتأكيد على الإله الواحد(٩) ومحاربة التعدد ، والتشابه أيضا فى بعض صفات الالوهية ووظائفها مثل الخلق والعدالة والعالمية والأزلية والتعريف بالالوهية من خلال الطبيعة والخلق . وهناى أيضا التشابه فى تحريم السحر والتنبؤ أو الكهانة ، وتحريم التشبيه فى الالوهية(١٠) وكذلك الحد من سلطة الكهنة فى التوسط بين الانسان والاله . ومن العادات الدينية المشتركة عادة الختان التى عرفت عند المصريين وعند رجال الدين بالذات . وهى أيضا عادة دينيــة يهودية معروفة . والى جانب هذا وذاك نجد اهمالا مشتركا من جانب الديانتين لعقيدة البعث الذى لم يظهر فى اليهودية الا فى وقت متأخر ، ولا يوجد من بين نصوص التوراة ما يؤكد على وجود الاعتقاد فى البعث زمن موسى عليه السلام . وهكذا أيضا حاربت ديانة

---

(٨) الخروج ٢ : ١٠

(٩) Vincent Arieh Tobin, Amarna and Biblical Religion, in, Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity, ed. by Sarah Israelit. Groll, The Magness Press, The Hebrew Univ. Jerusalem 1985. p. 232.

(١٠) Ibid, p. 233, 273.

اخناتون عقيدة البعث ذات الجذور المتأصلة فى ديانة المصريين القدماء . وقد كان احد اهداف الرؤية الدينية لاخناتون محاربة عبادة أوزوريس الذى ارتبطت عبادته بعقيدة البعث والحياة بعد الموت(١٠) .

وفيما يتعلق بتأثير ادب الحكمة المصرى على ديانة موسى يذهب بعض المؤرخين الى وجود علاقة قوية بين تعاليم اخناتون وتعاليم موسى ويركزون هنا على معنى كلمة توراة التى ترد أحيانا بمعنى « تعليم » وكثيرا ما يستخدم الاصطلاح توراة موسى . תורת משה . بمعنى « تعاليم موسى » . ويذهب أصحاب هذا الرأى الى أن توراة موسى الأصلية لا بد وأن تكون قد اشتملت على عناصر من أدب الحكمة المصرى وان هذه العناصر قد اختفت مع عمليات التحرير المتكررة التى خضعت لها التوراة خاصة وأن هناك بعض المواضع التى تشير الى معرفة بالحكمة المصرية(١١). ومما لا شك فيه أن هناك علاقات ثقافية قديمة ربطت بين مصر وشعوب حوض البحر المتوسط وشعوب الشرق الأدنى القديم ، وانتقلت عناصر عديدة من الثقافة المصرية القديمة الى هذه الشعوب خاصة فى فترات السيادة المصرية

---

(١٠) Breasted, Developmet of Religion and Thought in in Ancient Egypt.

Unive. of Pennsylvania Preess, Phila, 1972 p. 342.

(١١) التكوين ٤١ : ٨ ، الخروج ٧ : ١١ ، الملوك الاول ٤ : ٣٠ — ٣١ اشعيا ١٩ : ١١ . انظر ايضا :

Pierre Montet, Eternal Egypt, Translated from the French by Doreen Weightman, The New American Library, New York. 1964, pp. 320-21.

وانظر كذلك : Adolf Erman, The Ancient Egyptians, a Sourcebook of their Writings, trans by A. M. Blakmar with an introduction by W. K. Simpson, Harper & Row, New York, A 1966.

على بعض مناطق الشرق الادنى القديم وبخاصة المنطقة الجنوبية القريبة من الحدود المصرية وتشمل فلسطين وكذلك المنطقة الساحلية الممتدة من الشمال الى الجنوب والمعروفة باسم الساحل السورى . وكانت المنطقة الفلسطينية بالذات أكثر المناطق تأثرا بحضارة مصر منذ عصر يعقوب ويوسف عليهما السلام وحتى الخروج من مصر زمن موسى عليه السلام وهى فترة تقترب من أربعة قرون ، ويعتقد بعض المؤرخين أنها كافية لتشبع العبريين بالثقافة المصرية وتأثرهم بها وادخال عناصر منها فى صلب كتابهم المقدس .

نقد نظرية فرويد فى أصل ديانة موسى

وعلى الرغم من صحة بعض هذه الآراء خاصة فيما يتعلق بالتأثير الثقافى المصرى العام على المنطقة الفلسطينية قديما الا أن بعض هذه الآراء قد غالى أصحابها فى تصوير علاقة القرابة بين الديانتين الموسوية والاخناتونية الى الحد الذى جعلوا فيه من ديانة موسى ديانة مصرية قديمة ، وجعلوا التوحيد فيها مستمدا من التوحيد المصرى القديم الذى ظهر بصورة واضحة فى عصر اخناتون وهذه آراء بعيدة عن الصواب لعدة أسباب تاريخية ودينية .

اولا : ومن هذه الأسباب نجد أولا أن توحيد موسى عليه السلام يجب أن ينظر اليه من خلال ارتباطه بتاريخ الأنبياء عامة وتاريخ أنبياء بنى اسرائيل خاصة ، فالنبوة والوحى ظاهرتان دينيتان مرتبطتان بالدعوة الى التوحيد وهى دعوة ارتبطت بتاريخ الانبياء والرسل من آدم عليه السلام الى محمد صلى الله عليه وسلم . ودعوة موسى الى التوحيد هى حلقة فى تاريخ الانبياء مرتبطة بما سبقها من دعوات ومؤثرة على ما لحق بها فى سلسلة النبوة ومؤكدة على وحدة تاريخ الانبياء ووحدة الاسس التى قام عليها هذا التاريخ . فهو تراث دينى واحد متصل بعضه البعض ولا يمكن فهم آخره الا بفهم ومعرفة كل

الفترات الدينية السابقة . ودعوة موسى عليه السلام لا ترتبط بدعوة اخناتون فى الأصل على الرغم من التعليلات السابقة التى تمسك بها بعض مؤرخى الاديان بسبب بعض الملابسات التاريخية والدينية التى لازمت ظهور دعوة موسى ودعوة اخناتون فى مصر والتى سبق أن وضحناها(١٢) .

ان دعوة موسى عليه السلام يجب أن ترتبط بالتراث الدينى الذى يتناسب مع بنيتها الدينية . وهذا التراث الدينى هو التراث التوحيدى القائم على أساس لا نجده فيما يتعلق بدعوة اخناتون وان تشابهت الدعوتان فى بعض النواحى فهذا لا يعنى كونهما من أصل واحد . ولو ثبت تاريخيا ودينيا أن دعوة اخناتون دعوة دينية قائمة على أساس من الوحى والنبوة لما تردد علماء تاريخ الأديان فى ربطها بالتراث النبوى وبديانات الوحى . ولكن هذا لم يحدث والأصح هو أن ننظر الى التوحيد عند اخناتون على أنه صورة من صور التوحيد التى توصلت اليها بعض شعوب الشرق الادنى القديم عن طريق الاعتقاد فى اله أكبر يقوم بوظائف كل الآلهة الصغرى ، ويتصف بكل صفاتها ولكن لا يمنع

---

(١٢) وهنا يجب ان نلاحظ أن معظم الباحثين فى الديانة المصرية القديمة وصفوا اخناتون بأنه هرطيق أى خارج على أطر ومواصفات وطبيعة الديانة المصرية القديمة وهى ديانة تقوم على أساس من تعدد الآلهة ومن هنا فعلاقتها بديانة بنى اسرائيل التوحيدية علاقة ضعيفة خاصة وأن ديانة اخناتون ظلت ديانة طبيعية وان اخذت شكلا توحيديا . أنظر :

H. Frankfort, Ancient Egyptian Religion, Harper & Row, N. Y., 1967, p. 3.

وجوده وسيطرته من استمرار وجود الآلهة الصغرى(١٣) .، وربما تتفوق دعوة اخناتون فى الحدة التى بلورت فيها التوحيد ، وفى درجة الوضوح التى اتصفت بها ، وفى موقفها العدائى من الآلهة الأخرى ، وفى برنامجها الفعلى لتطبيق فكرة التوحيد هذه على مسرح الديانة المصرية القديمة ، وامكانية التطبيق هنا تعود الى كون صاحب الدعوة ملكا كرس سلطاته المختلفة لخدمة دعوته الدينية .

ثانيا الأمر الثانى الذى يجعلنا نربط توحيد موسى بالتوحيد فى بنى اسرائيل يعود الى حقيقة تاريخية ثابتة وهى حقيقة الوجود العبرى الاسرائيلى فى مصر منذ قدوم يعقوب وأبنائه الى خروج الجماعة العبرية زمن موسى عليه السلام . وهذا التواجد العبرى خلال هذه الفترة معناه أن الجماعة العبرية التى قدمت الى مصر مع يعقوب وفى وجود يوسف عليه السلام بمصر قد أتت معها بديانتها العبرية واستمرت لفترة من الزمن تعبد الهها الواحد . ونتوقع أن تكون هذه الجماعة قد وقعت تحت تأثير العبادة المصرية القديمة ولكن نتوقع أيضا الا يكون هذا التأثير كاملا حتى تندثر معالم التوحيد كلية خاصة عند جماعة عرف عنها فى التاريخ قديمه وحديثه أنها من أكثر الجماعات الانسانية تشـــددا

---

(١٣) لقد لجأ بعض مؤرخى الأديان الى الخلط بين مجموعات دينية مختلفة على أساس وجود بعض المفاهيم الدينية المشتركة مثلما فعل بريستد حين رد الديانة المصرية القديمة الى مثل أخلاقية أرجعهـــا الى اصول من الكتاب المقدس دون مراعاة لاختلاف جوهر وبناء الدين المصرى القديم عن ديانة العهد القديم . انظر :

Frankfort, Ancient Egyptian Religion, P. V.

John Wilson, The Culture of Ancient Egypt Univ. of Chicago Press, 1961, p. 209.

وتمسكا بالدين ، بل انها من أكثر الجماعات استخداما للدين كوسيلة لحفظ كيانها وجنسها من الاندماج فى المجتمعات التى عاشت بينها فى الماضى وفى الحاضر . ويبدو جليا أن موسى لم يلق متاعب كثيرة فى بعث التوحيد بين قومه فى مصر ومن الواضح أيضا أن العقبات التى صادفت دعوة موسى فى جماعته كانت لها أسباب أخرى غير دينية . اما المشاكل الدينية فلم تظهر الا بعد تمام خروج جماعة بنى اسرائيل من مصر وبالذات أثناء غياب موسى عليه السلام عن جماعته وهو يتلقى الوحى الالهى . فقد حدثت الردة الدينية التى لم يتمكن هارون من صدها بعد نجاح السامرى فى صنع العجل الذهبى وتحويل الجماعة العبرية الى عبادته . ولم تكن هذه الردة تعنى رفض التوحيد بقدر ما تشير الى درجة اندماج بعض الجماعات العبرية فى طرق وعادات الديانة المصرية القديمة الى جانب العامل المادى الذى كان له تأثيره على التوجه الدينى لهذه الجماعة أثناء وجودها فى سيناء . فقد أسفت الجماعة على فقدان الحياة المادية التى تيسرت لها فى مصر بخيراتها الكثيرة، فأعلن بعضهم عن الرغبة فى العودة الى مصر فرارا من حياة القحط والجدب التى تعرضوا لها فى سيناء .

ورغم هذه الردة الدينية الطارئة وما قد تشير اليه من دلالات ، الا أنها لا تعنى غياب التوحيد ، أو عدم وجوده بين جماعة بنى اسرائيل فى مصر . فلابد أن بقايا له قد استمرت من بعد عصر يعقوب ويوسف واخوته الى وقت ظهور موسى . وربما كان لوجوده المستتر بعض التأثير على نزعة التوحيد التى ظهرت لها بوادر قبل عصر اخناتون بكثير . ونقول بعض التأثير لأن نزعة التوحيد التى عرفتها مصر فى عصر الدولة الحديثة (١٥٧٥ — ١٠٨٧ ق . م) ظلت مختلفة فى جوهرها عن التوحيد عند بنى اسرائيل . ولكن من المنطقى أن يأتى عصر الدولة الحديثة بتيارات دينية جديدة كنتيجة للتوسع المصرى وما نتج عنه من تحقيق للسيادة المصرية على الشرق الأدنى القديم عامة وعلى

المنطقة السورية بما فيها منطقة فلسطين على وجه الخصوص . فخلال عصر الامبراطورية المصرية انفتحت الثقافة المصرية القديمة على ثقافات المنطقة السورية مؤثرة فيها ومتأثرة بها . وليس ببعيد أن يكون المصريون قد تعرفوا على التفكير الدينى فى منطقة سوريا بما فيها التعرف على التوحيد فى منطقة فلسطين واطلعوا على الأفكار الدينية الموجودة فيها . وبهذا يكون المصريون قد تعرفوا على التوحيد من خلال وسيلتين الأولى داخلية من خلال الوجود العبرى فى مصر منذ زمن يوسف الى زمن موسى . والوسيلة الثانية خارجية من خلال الفتوحات المصرية فى المنطقة السورية ووقوع فلسطين تحت السيادة المصرية فى عصر الدولة الحديثة .

ومن الانصاف أن نقول أن امكانية التأثير والتأثر هنا متبادلة . وربما يكون من غير الممكن حسم هذا التأثير لطرف ضد الآخر . فاخناتون ربما يكون قد عرف فكرة التوحيد وسمع بها عند الجماعة العبرية فى مصر أو من خلال الاحتكاك الثقافى بين مصر ومنطقة فلسطين خلال فترة السيادة المصرية عليها . ولكن يبقى فى نفس الوقت التأكيد على أن اخناتون قد صاغ فكرة التوحيد عنده بالشكل الذى لا يخرج بها على الاطار العام للتفكير الدينى المصرى القديم والا كان التوحيد عنده صورة مكررة للتوحيد عند بنى اسرائيل ، وهو الأمر الذى لم يحدث بالطبع . ومن ناحية أخرى نرى انه من المحتمل أيضا أن تكون الجماعة العبرية فى مصر قد تأثرت بدعوة اخناتون وبالارهاصات التوحيدية السابقة عليها(١٤) . ولكن يجب أن نحدد هذا التأثر فى كونه مجرد

---

(١٤) هناك اعتراف بوحدة الاله الخالق فى مذهبى عين شمس ومنف لتفسير نشأة الوجود قبل ظهور دعوة اخناتون بكثير . وفى هذا يقول د . عبد العزيز =

دافع الى بعث التوحيد لدى الجماعة العبرية فى مصر . وهنا نتفق مع جون ولسون الذى يرفض امكانية ظهور التوحيد فى جماعة بنى اسرائيل فى مصر كنتيجة للتأثير المباشر لدعوة اخناتون حيث يقول : « انه مع قبول الافتراض بوجود اسرائيليين فى مصر زمن العمارنة فمن المستبعد أن يكونوا قد عرفوا تعاليم الآتونية بالاله الواحد العالمى لأن هذا الاعتقاد ظل محصورا فى الأسرة المالكة ... كما أن الآتونية قد ركزت على أهمية الفرعون كوسيط وحيد بين الاله والشعب ... وقد كانت الآتونية ديانة عقلية خالية من المضمون الاخلاقى كما أنها لا تركز على التشريع أو القانون كما هو الحال عند العبريين » (١٥) .

=

صالح « نقد رد أصحاب كل مذهب منهما الوجود بطبيعته وأربابه وناسه وبقية كائناته الى خالق واحد دعوه فى عين شمس باسم أتوم بمعنى التام المكتمل ، ودعوه باسم بتاح ربما بمعنى الصانع أو الفتاح أو الخلاق . وفى عصر الدولة القديمة تتحدث المتون عن اله وصفته بأنه مطلق ورب الأبد ورب الكل وبأنه اله عظيم لا يدرك اسمه .. سيد فرد » وتظهر وحدة الربوبية بالاتجاه الى الاله الشمس باعتباره الها خالقا والها أكبر فى آن واحد وذلك فى اواخر الدولة القديمة وبداية الدولة الوسطى . وقد بدأ التبشير باسم آتون من أواسط عصر الاسرة الثامنة عشرة ثم لقى هذا التركيز الشديد وتحديده كاله واحد على يد اخناتون . أنظر : د . عبد العزيز صالح . الشرق الأدنى القديم الجزء الاول مصر والعراق . القاهرة . الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٦٧ ص ٣٠٤ — ٣١٣ وأنظر ايضا :

Wiison, The Culture of Ancient Egypt, p. 228.

(١٥) أنظر تفصيل ذلك فى :

Wilson, The Culture of Ancient Egypt, pp. 225 - 229.

ونضيف الى هذا أن قيام دعوة موسى عليه السلام على أساس من الوحى والنبوة يبتعد بها كثيرا عن الآتونية ويجبرنا على ربط دعوة موسى بما يتناسب مع بنائها الدينى وهو التاريخ النبوى فى بنى اسرائيل مع السماح بالقليل من امكانية التأثر الجزئى بالاخناتونية كدافع الى بعث التوحيد من جديد فى الجماعة العبرية فى مصر .. فربما تكون دعوة موسى الى التوحيد قد استفادت من المناخ الدينى العام الذى هيأته دعوة اخناتون . أما فيما يتعلق بالتأثر الفعلى المغير للبناء الدينى فلا نتوقع أن يكون قد حدث هذا من جانب الآتونية على ديانة موسى عليه السلام فستظل الآتونية ديانة طبيعية وعنصر التوحيد فيها طبيعى بينما تظل ديانة موسى داخل دائرة التوحيد الميتافيزيقى . وهو فارق جوهرى مانع للتأثير الكلى . ويؤكد جون ولسون على اختلاف الآتونية عن الموسوية فى كون الآتونية ديانة مصرية أصيلة ، وان كانت متميزة وفريدة من نوعها فى تاريخ التفكير الدينى عند المصريين القدامى . فهى مصرية أصيلة لأنها لم تتخل عن فكرة مصرية أصيلة وهى تأليه الفرعون ، رغم محاولات اخناتون نفسه . وهى فى نفس الوقت متميزة وفريدة ، لأنها جعلت كل الآلهة فيما عدا الفرعون الها واحدا ، لا عن طريق التوفيق ولكن عن طريق الاستبعاد . وهذه المواصفات تبتعد بالآتونية عن التوحيد وان اقتربت منه(١٦) . هذا وقد اتسعت المسافة بين الآتونية والموسوية على أثر خروج جماعة بنى اسرائيل من مصر وتلقى موسى عليه السلام للوحى الالهى فى سيناء والذى أعطى دعوة موسى بنيتها الأساسية ووضح علاقتها بما سبقها من نبوات فى بنى اسرائيل .

ثالثا : وهناك دليل آخر على ضعف التأثير الاخناتونى على دعوة موسى عليه السلام وهو دليل تاريخى . ففكرة اخناتون التوحيدية لم يكتب لها

---

(١٦) Ibid, p. 225

الانتشار رغم الاتجاه العالمى الذى اتصفت به وظلت ديانة محدودة لم تخرج على حدود أفراد الأسرة المالكة . وقد تم اجهاض أفكار اخناتون الدينية بعد موته مباشرة كما تدل على ذلك حقائق التاريخ المصرى القديم . ومنذ البداية وقف كهنة آمون ضد الآتونية وقاوموا كل تغيير أراده اخناتون فى الحـــياة الدينية المصرية القديمة ، وقد نجحوا فى احتواء دعوته ، وتحديد نفوذها ومنع انتشارها(١٧) .

ومن العوامل التى ساعدت على فشل دعوة اخناتون عامل سياسى هام يتلخص فى اهمال اخناتون للجوانب السياسية والعسكرية وتكريس حياتـــه لتحقيق فلسفته الدينية الجديدة . وقد كان لهذا آثار سلبية كبيرة على السياسة المصرية فى عهد الدولة الحديثة فى الداخل والخارج من بينها عدم قدرة اخناتون على الوفاء بالالتزامات السياسية والعسكرية فى المنطقة السورية مما أدى فى النهاية الى اضعاف النفوذ المصرى هناك وظهور قوى مناهضة للسيـــادة المصرية .

هذا بالاضافة الى أن التغييرات الدينية التى أحدثها اخناتون هدفت الى اهمال بعض العقائد الدينية التى رسخت فى وجدان المصريين وأصـــبح من الصعب تغييرها . ومن بين هذه العقائد عقيدة الخلود واستمرار الحياة بعد الموت والبعث ، وكلها مفاهيم دينية ذات جذور راسخة فى الشعور الدينى عند المصرى القديم . والى جانب ذلك لم تتخذ الآتونية موقفا واضحا تجاه عقيدة الملكية الالهية التى نتج عنها تأليه الملوك . ويبدو أن التوحيد عند اخناتون جعله يرفض فكرة تأليه الملوك ، وهو أمر غريب بالنسبة لعامة المصريين وعند حكامهم

---

(١٧) Breasted, Development of Religion, p. 342.

وملوكهم . ويبدو أن أتباع اخناتون لم يتأثروا بدعوته فى هذا الاتجاه فظلوا على ما كانوا عليه من تمجيد وتأليه الملوك ، فأصبح هذا سببا هاما من أسباب فشل دعوة اخناتون « لقد أسرف أنصاره فى تمجيده حتى أعلنوه ابنا لـلالـه وأوشكوا أن يؤلهوه وأن ينشغلوا بشخصه عن ديانته » (١٨) . وبالاضافة الى هذا كله فان عقائد التعدد كانت قد تغلغلت فى عادات الناس ، واصبح من الصعب التخلص منها بسهولة ، كما أن نفوذ آمون وكهنته وعدم اهتمام دعوة اخنـاتون بالنواحى العملية فى الحيـاة الانسـانية ، أدى فى النهاية الى فشلها وعدم انتشارها على المستوى الشعبى(١٩) . وقد ساعد على هـذا الفشل ارتقاء فكرة التوحيد على المستوى الفكرى الدينى لعامـة المصريين وثورية التغييرات الدينية التى أحدثها اخناتون دون أن تجد لها درجة كافية من القبول والفهم والاقتناع من جانب العامة الذين تعودوا على التعدد ، وطغت عليهم العبادة المحلية عبر قرون طويلة تأصلت فيها عقيدة التعدد فى النفوس

---

(١٨) د . عبد العزيز صالح الشرق الادنى القديم الجزء الاول مصر والعراق ص ٣١٢ . وقد اشار ولسون الى أنه على الرغم من تركيز دعوة اخناتون على عبادة اله واحد الا أنه لم يتمكن من منع أتباعه من تأليه شخصه وعبادة اخناتون اخناتون نفسه الى جانب عبادة أتون . ففى ديانة العمارنة كان هناك الهان أساسيان ولا اله واحد . فاخناتون وأسرته عبدوا أتون بينما بقية الأتباع عبدوا اخناتون ووجهوا اليه صلواتهم مما يؤكد على مركزية اخناتون فى عبادة أتون . انظـر :

The Culture of Ancient Egypt p. 223

(١٩) Montet, Eternal Egypt, p. 196.

الى الحد الذى لم يتمكن معه اخناتون من كسب انصار لدعوته التوحيديـــة بالاضافة الى ما سببته هذه الدعوة من قلق دينى(٢٠) .

كل هذه الأسباب حدت من انتشار الآتونية فكان تأثيرها ضئيلا على المصريين زمن اخناتون ، ولا نتوقع أن يكون لها تأثير على الجماعة العبرية فى مصر خاصة وان الدعوة قد تعرضت لاضطهاد شـــديد بعد مـــوت اخناتون وسرعان ما عادت الأوضاع الدينية الى ســـابق عهدها ، وطمست معالم عصر اخناتون ، وعادت السيطرة الأمونية من جديد .

نقد نظرية فرويد فيما يتعلق بأصل موسى وتسميته

أما فيما يتعلق بقضية أصل موسى وأصل تسميته فهى فى الحقيقة ليست بذات تأثير كبير على تطور الاوضاع الدينية أو حتى على تـــطور الأحـــداث التاريخية لتلك الفترة التى وجد فيها موسى عليه السلام وقد اخطأ فرويد حين ركز تركيزا شديدا على هذا الجانب واعتبره المفتاح الرئيسى لاثبات مصرية موسى ومصرية ديانته . فالاختيار الالهى لموسى عليه السلام أمر تصبح معه قضية أصل موسى بدون معنى فالله أعلم حيث يضع رسالته .، وعلى الرغم من حذق فرويد فى الاستدلال على مصرية موسى ومحاولة اثبات ذلك الا أن هناك وجوه ضعف أصيلة فى أدلته . وأول وجوه هذا الضعف الاعتماد الكلى على الدليل اللغوى لاثبات مصرية موسى وديانته والدليل اللغوى على الرغم من

---

(٢٠) د . محمد أبو المحاسن عصفور معالم تاريخ الشرق الادنى القديم من أقدم العصور الى مجىء الاسكندر . دار النهضة العربية بيروت ١٩٨١ ص ١٧٨ — ١٧٩ .

أهميته التى لا نتجاهلها الا انه ليس كافيا لوحده لاثبات نظرية فرويد . فمن المعروف أن الأقلية اذا ما عاشت وسط اغلبية تخالفها فى الفكر واللغة فعادة ما نجد هذه الأقلية تتبنى لغة الأغلبية وبعضا من الثقافة العامة والعادات والتقاليد الخاصة بالأغلبية . ومن مظاهر هذا التبنى اطلاق اسماء الأعلام الخاصة بالأغلبية على أبناء وبنات الأقليـة ، اما تعبيرا عن الاندماج الكلى أو الجزئى فى حياة المجتمع الكبير ، أو تعبيرا عن الرغبة فى عدم التمسك بأسماء قد تبدو غريبة فى الاستخدام داخل المجتمع الكبير ، وهو أيضا مظهر من مظاهر الاندماج ، وربما يكون أيضا تعبيرا عن نوع من الحذر أو التقية خاصـة فى المجتمعات التى تمارس فيها الأغلبية ألوانا من الاضطهاد ضد الأقلية حيث يعرف المنتمى الى هذه الأقلية المضطهدة من اسمه خاصة فى الحالات التى لا يظهر فيها الاختلاف من الناحية الجسمانية أو البيولوجية . وهنا تلجأ الأقلية الى اتخاذ اسماء الأغلبية حماية لنفسها ورغبة فى التخفى والمداراة . وأحيانا يحدث ذلك من باب الاعجاب والانبهار بالثقافة الجديدة . وفى بعض الأحيان الأخرى نجد أفراد الأقلية لا يجدون حرجا فى اتخاذ اسماء الأغلبية خاصة تلك الأسماء الخالية من الدلالات الدينية أو التـاريخية أو التراثية . هذا بطبيعة الحال قد ينطبق على حالة موسى اذا ما اقتنعنا بمصرية اسمه .

وعلى هذا الاساس نرى أن تسمية موسى باسم مصرى لا يمكن أن يعتبر دليلا كافيا على تحديد جنسية موسى بأنه مصرى(٢١) هذا من ناحية ومن ناحية

---

(٢١) هناك عبارة فى التوراة قد تسبب بعض الخلط لدى قارئها وتجعله يجزم بمصرية موسى . هذه العبارة وردت على لسان بنات كاهن مديان : « فقلن رجل مصرى أنقذنا من أيدى الرعاة ... » (الخروج ٢ : ١٩) . فكلمة (رجل مصرى) لا تعنى أكثر من (رجل قادم من مصر) أو رجل مصرى بالمولد =

أخرى فان الكلمة « موسى » كما حدد معناها فرويد اعتمادا على علماء المصريات ليست لها دلالة قوية على أصالة هذه التسمية . فالكلمة تحمل معنى عاما وهو « طفل » وهذا يعنى أنها لا تشير الى تســمية مصرية أصيلة ، ولا حتى الى تسمية عبرية أصيلة . صحيح أن التسمية « موسى » قد تكون جزءا من كل لكن ما يهم ان هذا الجزء هو الذى شاع فى الاستخدام على غير المعتاد فى كثير من الأسماء المركبة المشابهة فى اللغة المصرية القديمة . فلماذا يصبح الجزء « موسى » من اسم مركب علما على كل بينما نجد هذا لا يحدث مع بقية الاسماء المركبة المشابهة ؟ . بمعنى آخر لماذا لم يســقط الجزء فى الاســماء المصرية القديمة أحمس وتحتمس ورعمسيس وغيرها . ويبقى الجزء الأخير « مس » ليدل على التسمية الكلية ؟ الاجابة على هذا معروفة : وهى أن سقوط الجزء الأساسى من التســمية المركبة يجعل من « مس » بمعنى » طفل « تسميــة لشخصيات عديدة لا يمكن التفريق بينها . ومن ناحية أخرى ان صح تسمية موسى بمعنى « طفل » ، وكانت التسمية منطقية فى طفولته ، فكيف لنا أن نقبل هذه التسمية فى مراحل شبابه وشيخوخته ؟ والحقيقة أن هذه بعض التساؤلات التى تثيرها نظرية فرويد فى أصل موسى استنادا الى دليل لغوى ضعيف . ويمكن أن نضيف الى هذا كله التساؤل التالى : لماذا يطلق والد موسى على ابنه موسى اسما مصريا ولا يطلق على ابنه هارون اسما مصريا ؟ هذا بطبيعة الحال اذا رفضنا رواية التوراة التى تقول ان ابنة فرعون هى التى سمت موسى وليس والده . واليس من الغريب أن يسمى والد موسى العبرى ابنه باسم

والنشأة ولكنها لا تعنى أن موسى مصرى الأصل خاصة وأن نفس الاصحاح فى فقرة سابقة على هذه الفقرة يؤكد على عبرانية موسى : « فرأى رجــلا مصريا يضرب رجلا عبرانيا من أخوته » (الخروج ٢ : ١١) .

مصرى بينما تطلق عليه ابنة فرعون المصرية اسما عبريا ؟ كل هذه فى الحقيقة تناقضات فى رواية فرويد وفى رواية التوراة لا نجد لها علاجا . وقد زاد فرويد المشكلة تعقيدا باقتراحه للتسمية المصرية لموسى ولو تركنا لرواية التوراة لربما تم التوصل الى حل لهذا اللغز الذى اثارته التوراة حين أكدت على قيام ابنة فرعون بتسمية موسى وتعليل التسمية فى نفس الوقت . واذا كان هناك اصرار على أن موسى تعنى « طفل » فى نظر فرويد ومن اعتمد عليهم من علماء المصريات فربما يكون من الأفضل أن ننظر الى التسمية على أنها ليست اكثر من صيحة تعجب ودهشة انطلقت من فم ابنة فرعون عندما شاهدت موسى فى الماء فنطقت بكلمة « مس » أى « طفل » وتعنى طفلا فى الماء(٢٢) . وقد يكون هناك احتمال آخر ، واهو أن أخت موسى التى تتبعت السفط فى الماء هى التى اطلقت الاسم موسى على أخيها فى حضرة ابنة فرعون وسمته باسم عبرى يتناسب مع التعليل الوارد فى التوراة . ويحظى بقبول ابنة فرعون لتطابق المعنى على الحدث . هذا اذا ما اغفلنا حقيقة هامة وهى أن موسى لم يطلق عليه اسم بعد ولادته مباشرة بواسطة والديه وقبل أن يلقى فى النيل وبما انه ليس من المعقول أن ينتظر الوالدان حتى تطلق ابنة فرعون اسما على ابنهما فلابد أن يكون موسى قد تلقى تسمية ما على يد والديه بعد ولادته مباشرة خاصة اذا أخذنا فى الاعتبار رواية التوراة التى تقول بأن أم موسى قد خبأت ابنهما فلابد أن يكون موسى قد تلقى تسمية ما على يد والديه بعد ولادته مباشرة،

---

(٢٢) هناك عبارة فى التوراة نحس فيها هذا المعنى : « ولما فتحته رأت الولد واذا هو صبى يبكى . فرقت لــه وقالت هذا من أولاد العبرانيين » (الخروج ٢ : ٦) .

خلال هذه الفترة ؟ (٢٣) .

والحقيقة أن كل هذه الملابسات والتناقضات تدعونا الى الأخذ بالأصل العبرى للاسم موسى مع بعض التحفظ فيما يتعلق بالصيغة التى ورد بها اسم موسى فى التوراة وهى صيغة اسم الفاعل . أما الاسباب التى تدعونا الى الأخذ بالاسم العبرى لموسى ورفض الرأى القائل بالأصل المصرى للتسمية فهى كالتالى :

اولا : أن الدعوة الى التوحيد فى بنى اسرائيل دعوة قديمة وطالما أن موسى قد ظهر فى جماعة بنى اسرائيل فلابد من ربط دعوته بالدعوات السابقة . وظهور موسى فى جماعته الاسرائيلية فى مصر يعنى بالضرورة أن موسى قد تلقى تسمية عبرية بعد ولادته مباشرة ، حتى وان اتخذ بعد ذلك تسمية ثانية لها علاقة بالاحداث التى وقعت بعد ولادته ، وبصرف النظر عمن يكون قد اطلق هذه التسمية الثانية . خلاصة الحديث أن العرف قد جرى على اعطاء المولود اسما بعد الولادة مباشرة ، والاسم لا بد وأن يكون من بين الأسماء التى عرفتها الجماعة الاسرائيلية أو استحدثتها . وقد يحدث فى بعض الحالات أن

---

(٢٣) والحقيقة أن التوراة تشير الى أن اطلاق اسم « موسى » على الطفل بواسطة ابنة فرعون لم يتم الا بعد أن كبر وذلك بعد أن تم ارجاع الطفل الى أمه لكى ترضعه : « ولما كبر الولد جاءت به الى ابنة فرعون فصار لها ابنا ودعت اسمه موسى وقالت انى انتشلته من الماء » (الخروج ٢ : ١٠) . ومعنى هذا أن ابنة فرعون لم تطلق الاسم موسى على الطفل الرضيع مباشرة بعد رؤيته فى الماء ، ولكنها حسب الرواية التوراتية أطلقت عليه هذا الاسم بعد أن تمت رضاعته واعادته الى ابنة فرعون بعد أن كبر .

يعطى المولود فى الاقلية اسما تراثيا مأخوذا من الأسماء المعروفة لدى جماعة الاقلية ، ويأخذ أيضا اسما ثانيا من بين أسماء الاغلبية التى تعيش بينهـا الاقلية لظروف سبق أن تحدثنا عنها . ومن المحتمل أن يكون موسى قد اتخذ بالفعل اسمين الاول عبرى بعد ولادته مباشرة والثانى مصرى بعد تطور أحداث قصته مع بيت فرعون .

ثانيا : أن تاريخ الانبياء قد علمنا أن الانبياء والرسل عليهم السلام عادة ما يرسلون بلغة اقوامهم . وفى هذا يقول القرآن الكريم : « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم » (٢٤) . وقد تحدث كل أنبياء ورسل بنى اسرائيل باللغة العبرية لغة قومهم ولغة توراتهم وكتبهم المقدسة . وعلى هذا الاساس لابد وأن يكون موسى قد عرف العبرية وتحدث بها فى مصر بين جماعته الاسرائيلية ، وهذا فى نفس الوقت لا يمنع معرفة موسى بالمصرية القديمة ، لغة المجتمع الكبير الذى يعيش فيه . وواقع التاريخ اليهودى قديما وحديثا يحتم علينا أن نعتقد فى أن موسى قد تحدث بلغتين الاولى هى العبرية لغة جماعته ، والثانية هى اللغة المصرية القديمة لغة المجتمع المصرى الذى عاش فيه . فقد عرف عن اليهود قديما وحديثا هذه الازدواجية فى اللغة ، وتعاملهم دائما بلغتين فى كل المجتمعات التى عاشوا فيها . وقد ساعد الشتات اليهودى على نشأة وتطور هذه الظاهرة وبخاصة فى العصور الوسطى وفى العصر الحديث حيث عرف اليهود الازدواجية اللغوية . وفى التاريـخ الاسرائيلى القديم عرف اليهود هذه الظاهرة فى فترات معينة من تاريخهم القديم أهمها فترات السبى الآشورى فالبابلى فالرومانى . وبعد الفتح الاسلامى لفلسطين تحدث اليهود بالعربية الى جانب لغتهم الأصلية ، بل لقد طوروا لغة جديدة

---

(٢٤) سورة ابراهيم ٤ .

مزجوا فيها بين العبرية والعربية فى العصور الوسطى ، وعرفت هذه اللغة باسم اللغة اليهودية العربية . وكذلك قبل الفتح الاسلامى لفلسطين تحدث اليهود بالآرامية وباليونانية وعرف بعضهم الفارسية الى جانب اللغة العبرية . وهذه الظاهرة تفسر لنا سر التفوق اليهودى فى الترجمة ، وقد مكنهم هذا من أن يلعبوا دورا ثقافيا هائلا فى نقل الثقافات فنشطوا فى حركة الترجمة ونقلوا كثيرا من العلوم من لغاتها الأصلية الى اللغات الأخرى التى عرفوها فكانوا خير وسيط لغوى فى حركة الترجمة فى كثير من العصور . وهناك سبب آخر سهل على اليهود المعرفة باللغات والتعمق فيها وهو اشتغالهم بالعمل التجارى والرحلة بتجارتهم الى بلاد عـــديدة عرفوا لغاتها ممـــا مكنهم من الاشتغال بالترجمة .

ومن هنا فمعرفة موسى باللغة المصرية القديمة أمر لا يحتاج الى أدلة لو اكتفينا بهذا الدليل من واقع التاريخ اليهودى . ولكن هذه المعرفة باللغة المصرية القديمة لا تبرر الزعم بأن موسى مصرى الأصل ، اما بسبب النشأة والمولد ، أو بسبب التحدث بالمصرية القديمة ومعرفتها . أما معرفته بالعبرية فأمر لا يقبل الشك فهى لغة قومه ، وهى أيضا لغة التراث النبوى السابق عليه فى بنى اسرائيل ، وهى أيضا لغة التوراة التى نزلت عليه .

ثالثا : أن التوراة نفسها اكدت على عبرية موسى كما اكدت على عبرية التسمية . أما فيما يتعلق بالأصل العبرى لموسى فهناك فقرات عديدة فى التوراة تشير الى ذلك(٢٥) . والقرآن الكريم أيضا يؤكد على انتماء موسى الى بنى

---

(٢٥) الخروج ٢ : ٦ ، ١١

اسرائيل عامة ، والى الجماعة الاسرائيلية فى مصر خاصة(٢٦) .. أما فيما يتعلق بالتسمية فقد أعطت التوراة اسما عبريا لموسى هو משה وقد ألحقت بالاسم فى نفس الفقرة صيغة الفعل الذى تم اشتقاق الاسم منه ففى سفر الخروج ٢ : ١٠ نقـــرأ

ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משיתהו

« ودعت اسمه موسى وقالت انى انتشلته من الماء » وقد اختلف فى تفسير الصيغة التى ورد بها الاسم « موسى » فى التوراة . فالصيغة المقروءة هى صيغة اسم الفاعل משה من الفعل الثلاثى المعتل משה بمعنى « سحب » ، « انتشل » . ووجه الاعتراض فى هذه الصيغة يعود الى كون موسى منتشلا من الماء وليس منتشلا . وكان من المفروض على حســـب منطقية الاحداث أن يأتى اسم موسى فى حالة المفعول به وليس فى حالة الفاعل أو اسم الفاعل اذا كان لنا أن نقتنع بأن التسمية قد أخذت من واقعة الانتشال من الماء حســـب الرواية التوراتية الا اذا فصلنا بين الفقرتين الواردتين فى الخروج ٢ : ١٠ واعتبرنا الفقرة الثانية لا تعلل الفقرة الأولى . المقصود هنا هو فصل عبارة « ودعت اسمه موسى » عن العبارة التالية وهى العبـــارة التعليلية : « وقالت انى انتشلته من الماء » ولهذا لا تكون العبارة الثانية معللة للتسمية المعطاة فى العبارة الاولى . واذا أخذنا بهذا الفصل فنحن فى حل من ربط اسم موسى بحادثة الانتشال من الماء . ويمكننا البحث عن معنى للاسم يتناسب مع أى مضمون آخر غير مضمون الانتشال من الماء .

---

(٢٦) القرآن الكريم البقرة ٥٤ ، ٦٠ ، ٦٧ ، ٢٤٦ ، المائدة ٢٠ ، الأعراف ١٢٨ ، ١٥٠ يونس ٨٧ ، الاسراء ٢ ، طه ٨٦ .

وبعملية الفصل بين التسمية وحادثة الانتشال من الماء نكون فى نفس الوقت قد ضحينا بظاهرة منتشرة فى التوراة وهى ظاهرة تعليل الأسماء الواردة فى عملية تعليل أسماء الاعلام وأسماء الاماكن الواردة فى التوراة ، والتى تكاد تكون ظاهرة مستقلة واضحة فى صلب التوراة ونظرا لقرب التوراة من عهد الاسطورة فى بيئة الشرق الأدنى القديم ، واحتمال تأثرها بها فان كثيرا من الاسماء المعللة فى التوراة يمكن شرحها فى ظل ما يسمى بالأسطورة التعليلية ، اى الاسطورة التى تعلل أو تفسر حادثة ما خاصة وأن كثيرا من الاسماء المعطاة للأعلام والأماكن فى التوراة قد ارتبطت بقصة حقيقية أو غير حقيقية . ووظيفة القصة شرح سبب التسمية مما يجعلها مشابهة لنفس وظيفة هذا النوع من الأساطير الذى اصطلح على تسميته بالأســاطير التعليلية(٢٧) . والأمثلة على ذلك متعددة فى التوراة منها على سبيل المثال : « وعرف آدم حواء امرأته فحبلت وولدت قايين . وقالت اقتنيت رجلا من عند الرب » (التكوين ٤ : ١) . ومثال آخر : « هذه تدعى امرأة لأنها من أمرء أخذت » (التكوين ٢ : ٣) وكذلك : « ودعا آدم اسم امرأته حواء لأنها أم كل حى » (التكوين ٣ : ٢٠) وكذلك ايضا مع معظم أسماء أبناء يعقوب (انظر التكوين ٢٩ : ٣١ — ٣٥ ، ٣٠ : ٩ — ١٤ ، ١٨ — ٢٥) . الى غير ذلك .

ولا شك فى أن عملية ربط اسم موسى بحادثة الانتشال هو من باب

---

(٢٧) الاسطورة التعليلية اهى الاسطورة التى تعطى تفسيرا لأصل عادة من العادات أو اسم من الأسماء ، أو شىء من الأشياء ، ويطلق عليها بعض مؤرخى الاديان اسم اسطورة الاصل Myth of Origin انظر :
S. H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore, 1963, p. 13.

القصة التعليلية ، وهى بهذا تسير على نهج التوراة فى اعطاء تعليل لأغلب الأسماء الواردة بها . ولكن نظرا لعدم تناسق الاسم المعطى لموسى مع وضعه فى القصة نجدنا مضطرين الى البحث عن تعليل للاسم بعيدا عن حادثة الانتشال من الماء ، وان كان فى هذا خروج على النسق التوراتى الذى لا ينفع معه هنا الا افتراض وجود تحريف أو خطأ فى النسخ قد وقع عند تسجيل اسم موسى فجعله فى صيغة اسم الفاعل على عكس مجريات القصة التوراتية . وهذا بطبيعة الحال هو الافتراض البسيط الذى يحل لنا المشكلة دون أن نتعمق فى التفكير لنبحث عن تعليل أو تعليلات أخرى للتسمية بعيدا عن الحادثة التى ارتبط بها الاسم فى التوراة .

وبما أن هناك افتراضات لتفسيرات خاصة بالاسم موسى تبتعد به عن الانتشال من الماء مثل تفسير فرويد للتسمية وغير ذلك ... نقول طالما أن هناك افتراضات طرحت بعيدا عن التعليل التوراتى فان هذا يفتح البـــاب لنبحث عن تعليلات أخرى لا تنقصها الأدلة المبرهنة عليها . وهناك أكثر من افتراض لتعليل وتفسير التسمية . والافتراض الأول أن يكون موسى משה اسم فاعل بمعنى المنتشل :! ولكن الانتشال هنا لا علاقة له بقصة مولد موسى وانتشاله من الماء ، ولكنه يرتبط بقصة أخرى هى انتشال موسى لبنى اسرائيل من الماء بواسطة معجزة انشقاق البحر ، وتحقق خلاص جماعة بنى اسرائيل على يد موسى . واذا قبلنا هذا الرأى فالتسمية اذن اعطيت لموسى فى وقت متأخر أثناء أو بعد تمام خلاص بنى اسرائيل من فرعون بعد انشقاق البحر ، وعبور بنى اسرائيل تحت زعامة موسى الى سيناء . ونجد لهذا الرأى تأييدا من لويس جنزبرج فى عمله الضخم « قصص اليهود » المعتمد على روايات

الأجادا(٢٨) . ففى الروايات الخاصة بطفولة موسى نجد أن موسى قد أعطى مجموعة من الأسماء ليس من بينها الاسم موسى الذى أطلق عليه بعد سنتين من ولادته حين اعيد الطفل الى ابنة فرعون بعد تمام رضاعته فأطلقت عليه ابنة فرعون الاسم موسى لأنها حسب رواية الأجادا « قد انتشلته من الماء ولأنه سينتشل بنى اسرائيل خارج أرض مصر فى وقت سيأتى » (٢٩) . وهذه الرواية تتفق فى نصفها الأول مع رواية التوراة . ولكنها تختلف فى نصفهـــا الثانى الذى لم يرد له ذكر فى التوراة، وهو تسمية موسى بالمنتشل لبنى اسرائيل من مصر . ولكن بهذا الشكل تخرج الأجادا فى تفسير اسم موسى عن دائرة التوراة وبعيدا عن حادثة الانتشال من الماء . وتحفظ أيضا النص التوراتى من التغيير بجعل משה اســم الفاعل كما هو الحـــال . وهنا يجب أن نلاحظ أن التعليل الأول للتسمية يأتى من جانب ابنة فرعون بينما التعليل الثانى لا يخصها بطبيعة الحال .

---

(٢٨) Louis Ginzberg, Legends of the Bible, The Jewish Publication Society of America 1956.

يذكر جزنزبرج أن موسى قد سمى بأكثر من تسمية ، فقد سماه أبـــوه حيبر بمعنى « قران » لأن أباه اقترن بأمه من جديد بسبب موسى ، وسمته أمه يكوثئيل لأن الرب أرجعه اليها ، وسمته أخته مريم جيرد لأنها نزلت الى الماء لكى تتعرف على مصيره . . . ، وسمته اسرائيل شمعياين ناثانئيل « لأنه فى أيامه يســمع الرب لأنين شعبه وينقذهم من مضطهدهم ويعطيهم الشريعة من خلاله » ، أنظر تفاصيل ذلك فى :

Ginzberg, Legends of the Jews, p. 291 - 2.

(٢٩) Ginzberg, p. 292.

ويقودنا هذا المعنى الأخير الى افتراض ثان . وهو أن التسمية

משה قد تكون مشتقة من מש وهو فعل أجوف

ll ٨ بمعنى اســترد ، استرجع ، ارتحــل ، انتقل ، طــرد

واسم الفاعل يكون بمعنى المسترد أو المرتحل أو المرسل . وهى معانى تقترب من العمل الذى قام به موسى وهو استرداد جماعة بنى اسرائيل (من مصر) أو المرتحل بها ، أو الهارب بها من مصر ، أو الخارج بها من مصر . وكلهـا معان قريبة ومتشابهة الى حد ما .

وهناك افتراض ثالث أضعف من الافتراضين الأولين من ناحية الاشتقاق اللغوى ، وان كانت له دلالة قوية من ناحية المعنى . فالاسم موسى ربما يكون تحريف أو اختصار لكلمة . ℓl.ᾶι.ℓ بمعنى « مخلص » وهنا نفترض سقوط الجزء الأخير من الكلمة ، وهو المكون من الياء والعين المشكلة بالفتحة المسروقة أو استبدالهما بحرف الهاء والعين نظرا لكونهما من مخرج واحد وهو الحلق . واذا كان هذا صحيحا فربما يكون قد تم ذلك للتخفيف خاصة فى حالة استخدام هذه الكلمة كاسم علم حيث أن نطق الياء والعين بالفتحة المسروقة يكون ثقيــلا على اللسان ، فاستعيض عن ذلك بتشكيل الشين بالسيجول واستبدال العين بالهــاء تسهيلا للنطق . واذا صح هذا فــان التسمية تعنى المخلص ، أو المنقذ . وهى تسمية تنطبق تماما على وظيفة موسى وعمله الأساسى الا وهو كونه المحقق لخلاص بنى اسرائيل ، ولا تنقصنا الأدلة من التوراة وغيرها من المصادر اليهودية لاثبات أن موسى هو المخلص واسناد مهمة الخلاص اليه ، وهى مهمة ارتبطت به منذ ولادته وأيدتها المعجزات التى صاحبت ولادته ، والرؤى التى فسرت بها ، ومنها نبوءة أخته بأن أم موسى

ستلد طفلا يخلص اسرا ئيل(٣٠) .

والطريف أن بعض المصادر الاسلامية قد أدلت بدلوها فى البحث عن تفسير لاسم موسى . نجد أبرزها ما ورد فى تفسير الرازى وهو يتميز عن كثير من التفاسير الاسلامية فى ناحية هامة ، وهى اهتماماته اللغوية الملحوظة . وهنا نجد الرازى يعطى أكثر من تعليل للتسمية موسى من بينها تفسير يعتبر التسمية موسى تسمية عربية لكى تضـــاف الى الرأيين السابقين الخاصين بمصرية الاسم وعبريته . هذا مع العلم بأن الرازى نفسه يفضل الأصل العبرى للتسمية ، وان كان يعطينا تفسيرا مختلفا للتسمية فى العبرية . أما القول بالأصل العربى فيشتق لنا الاسم من وزن فعلى ، ويعتبر الميم أصلية فى الاسم ، وأن الاسم يشتق من « ماس » « يميس » بمعنى تبختر فى مشيته وســـمى موسى بذلك لأنه كان يتبختر فى مشيته . ويعتبره رأى آخر من وزن مفعل والميم فى موسى زائدة ، والمعنى مأخوذ من « أوسيت الشجرة اذا أخذت ما عليها من ورق » وأن موسى يسمى بذلك لصلعه(٣١) ويعتبر الرازى هذين التفسيرين للاسم فاسدين ، ويفضل عليهما أن تكون التسمية عبرية وأنها مركبة من كلمتين عبريتين تعنيان ماء وشجر ، وأن موسى سمى باسم المكان الذى أصيب فيه وهو الماء والشجر حين جعلته أمه فى تابوت دخل بين اشجار عند بيت فرعون(٣٢) . وواضح أن هذا التفسير الأخير لمعنى الاسم لا يركز على عملية الانتشال من الماء بل يركز على الوصف الطبيعى للمكان الذى وجد

---

(٣٠) Ginzberg, p. 288

(٣١) الفخر الرازى التفسير الكبير ، الجزء الثالث ، الطبعة الثالثة ، دار احياء التراث العربى ، بيروت ، ص ٧٣ .

(٣٢) المصدر السابق ص ٧٣ .

فيه موسى . واذا كان رأى الرازى صحيحا فيما يتعلق بأن الاسم مركب من كلمتين فربما يكون من الأفضل ترجمة التسمية « بطفل الماء » اعتمادا على ورود كلمة משה في العبرية بمعنى طفل أو ولد(٣٣) والميم تعبر عن الماء في شكل مختصر نتيجة للتركيب الذى يأخذ شكل الاضافة .

وعلى كل حال استفدنا من تفسير الرازى أمرين جديدين : الأول اقتراح عروبة التسمية موسى بالمعانى التى أوردها الرازى . وعلى الرغم من رفضه لهـذا الاقتراح واعتباره فاسـدا الا أنه من الممكن اضافته الى المقترحات السـابقة والخاصة بمصرية التسمية فيصبح لدينا ثلاثة آراء فيما يتعلق بأصل التسمية وهى : الأصل العبرى وهو الأقوى،ثم الأصل المصرى،واخيرا الاصل العربى . أما الأمر الثانى المستفاد من تفسير الرازى فهو قوله بأن الاسم عبرى مركب من كلمتين ، وهو رأى نعتبره جديدا لأن الآخذين بعبرية الاسم لم ينظروا اليه على انه اسم مركب ولكن نظروا اليه على انه وحدة واحدة غير متجزئة . ورأى الرازى لا يخلو من وجه للصواب .

خاتمـة :

ان الرد على آراء فرويد ومدرسته تجاه موسى عليه السلام وديانته لا يعبر فقـط عن ضرورة علمية لتنفيذ هذه الآراء علميا ، والرد عليهـا فى موضوعية تامة . ولكنه يعكس فى نفس الوقت أهمية دينية نظرا لأن هـذه الآراء تناولت التراث الدينى السامى التوحيدى بالنقد والتحليل . وقد شككت فى بعض شخصيات هذا التراث ، وفى المفاهيم الدينية التى دعت اليها وبخاصة مفهوم التوحيد . ويجب الا ننسى أن فرويد له موقف معروف تجاه الدين . فهو

---

(٣٣) אהוד בן - יהודה , מלון כיס אנגלי - עברי עברי אנגלי
Washington Square Press, Inc., New York, 1967., p. 290.

فى الحقيقة لايعترف بالدين ، بل يصفه بأنه من أوهام العقل الانسانى ، ومن هذا المنطلق كانت معالجة فرويد لليهودية ومفاهيمها وعاداتها وطقوسها . فقد اخضع فرويد العقائد اليهودية للتحليل السيكولوجى ، كما اخضع السلوك الدينى عامة لنظريته التى انتهى فيها الى نتائج خطيرة من أهمها أن فكرة الاله من اختراع العقل البدائى ، وهى تعبر عن العجز الانسانى فى مواجهة الطبيعة والكون ، وهو اشبه بعجز الطفولة الذى يولد الحاجة الى الحماية التى يجدها الطفل عند الأب . ولأن هذا العجز مستمر طوال الحياة ، فالحاجة الى الاب وحمايته مستمرة . ومن هنا كان اكتشاف الألوهية والعدالة والثواب والعقاب والحياة بعد الموت . وكما أن الأب مصدر للحماية والعون ، فهو أيضا مصدر للخوف ، وهكذا الاله ايضا مصدر للحاجتين معا . وهذا التحليل السيكولوجى لا ينطبق على الانسان البدائى ، ولكنه يفسر ايضا السلوك الدينى للانسان فى كل العصور(٣٤) .

وتشير هذه الخلاصة السريعة الى موقف فرويد من الدين عامة ، ومن اليهودية خاصة ويدعم هذا الموقف أن فرويد يعتبر من اليهود المندمجين ، ومن الرافضين لكثير من المفاهيم الدينية لليهودية الأرثوذكسية(٣٥) ولكن يبدو أن

---

(٣٤) Sigmund Freud, The Future of an Illusion trans. by W. D. Robson-Scott, Anchor Books, Doubleday & Co. New York, 1964, pp. 47-49.

وانظر أيضا : Norman Kiell, ed. The Psychodynamics of American Jewish Life, an Anthology, Twayne Publishers, N. Y., 1967, pp. 7-8.

(٣٥) انظر Arnold Meadow and Harold Vetter, Freudian Theory and the Judaic Value System, in, The Psychodynamics of American Jewish Life, p. 154.

هذا الرفض لم يمنع فرويد من الرغبة فى البحث فى بعض المشاكل والقضايا اليهودية من وجهة علم النفس التحليلى الذى طوره . وكانت قضية أصل موسى وحياته ونشأته من بين أهم المسائل التى جذبت انتباه فرويد ، ورأى فيها حقلا خصبا لتطبيق نظرياته السيكولوجية ، كما أعلن هو عن ذلك فى دراسته عن موسى والتوحيد(٣٦) .

مع الاعتراف بأهمية التحليل النفسى فى كشف أغوار النفس الانسانية وفهم اسرارها ، وفى القاء الضوء على شخصيات التاريخ القديم من زاوية جديدة لم تكن مطروقة من قبل ... الا أن استخدام وسائل التحليل النفسى وتطبيقها على التاريخ القديم ، وعصوره ، وشخصياته يجب أن يتم فى حدود الموضوعية العلمية ، وداخل اطار بناء يسعى الى تعميق المعرفة الانسانية فى التاريخ القديم ، وخاصة التاريخ الدينى للانسانية . وهنا نرى أن فرويد قد أخطأ حين توسع فى تطبيق منهجه فى التحليل النفسى لفهم شخصية موسى عليه السلام ، والوصول الى حكم على موسى وديانته لا يتناسب مطلقا مع ما ورثناه من أخبار وروايات عن موسى وديانته فى كثير من المصادر الدينية المقدسة كالتوراة ، وبقية كتب العهد القديم ، والعهد الجديد ، والقرآن الكريم ، وغير ذلك من المصادر الدينية التى تناولت شخصية موسى ودعوته بالشرح والتفسير بل على العكس تماما لقد استخدمت بعض هذه المصادر استخداما عشوائيا لاثبات عنصر أو آخر من عناصر التحليل النفسى الذى سعى فرويد الى تطبيقه حيث طوع مادة التوراة لخدمة نظريته . ولعل من أخطر الأمور التى نراها هنا عدم اعتراف فرويد بالتراث الدينى يهوديا كان أو غير يهودى ، والانطلاق

---

(٣٦) . Moses and Monotheism, p. 7.

لفهم أفكار اليهودية وشخصية موسى من افتراضات علمية قد لا تصلح لشرح وتفسير ظواهر التاريخ القديم ، وخاصة التاريخ الدينى .

ان مهمة علم النفس فى المجال الدينى يجب أن تنحصر فى محاولة ايجابية لزيادة معرفتنا الدينية وتعميقها من خلال الوسائل التى طورها علم النفس لفهم السلوك الانسانى ، وخاصة السلوك الدينى . ولكن فرويد لم يلتزم بهذا الاطار الايجابى فى استخدام علم النفس استخداما ايجابيا . ولا نعتقد أن من مهمات علم النفس أن يصدر حكما مطلقا على التاريخ القديم ، أو على الفكر الدينى ،أوان يصل الى تقييم سيكولوجى لهذا التاريخ . لقد خلط فرويد بين مهمة عالم النفس ومهمة المؤرخ العام ، ومؤرخ الأديان على وجه الخصوص . فالحكم على موسى عليه السلام بأنه مصرى وليس عبريا ، والحكم على ديانته بانها ديانة مصرية وليست عبرية .... مثل هذه الأحكام ليست أحكاما سيكولوجية ، ولكنها أحكام تاريخية . وهناك من المؤرخين من هم أقدر من فرويد على الوصول الى مثل هذه الأحكام ، وان لم يفعلوا ، لا عن عجز ، ولكن لأن المادة التاريخية والدينية المتوافرة لديهم لا تؤدى بهم الى مثل هذا الحكم التعسفى الذى أطلقه فرويد ، وهم المؤهلون علميا لاطلاق مثل هذا الحكم التاريخى والدينى . لقد خرج فرويد من مجال علم النفس الى مجال التاريخ معتقدا عن طريق الخطأ أن تحليله النفسى يمكنه من اصدار أحكام تاريخية . وقد رأينا من قبل كيف استخدم المادة التاريخية والدينية واللغوية استخداما يخدم أغراضه العلمية فى التحليل النفسى . وقد خرج بهذا على أهداف علم النفس وحدوده . وقد تجاوز فرويد أيضا حدود الموضوعية العلمية حين حاول تطبيق نظريته السيكولوجية على الدين من موقف معاد للدين ، غير معترف بمصادره الالهية ، ومعتقدا فى أن الأفكار الدينية والمعتقدات هى من خلق وأوهام النفس الانسانية وأنها تعبير خارجى عما يدور فى النفس من مشاعر وغرائز متناقضة . هذا بالاضافة الى المشاكل التطبيقية التى

يصادفها علم تطبيقى كعلم النفس التحليلى فى فهم شخصيات وأحداث التاريخ القديم ، واطلاق احكام كلية على هذه الشخصيات ، كما لو كانت شخصيات حية ترقد على أسرة فى عيادات نفسية . لقد تجاوزت هذه المحاولة حدود الواقع الفعلى عن ايمان خاطىء بالامكانيات الهائلة لوسائل التحليل النفسى التى تمكنها من فهم سلوك الانسان القديم بنفس قدرتها على فهم سلوك الانسان المعاصر .

لقد ضرب فرويد عرض الحائط بما عرف عن ديانة موسى من خصائص ميزتها فى التاريخ القديم عن الديانات المحيطة بهـا فى بيئـة الشرق الأدنى القديم ، وخاصة الديانة المصرية القديمة . فقد كانت هذه كلها ديانات تعدد وثنية طبيعية لا يربطها بديانة موسى رابط ، حيث قامت هذه الأخيرة على أساس من التوحيد الاخلاقى ، وعلى أساس من الاعتقاد فى السيطرة الالهية على الطبيعة وعناصرها ، وأيضا على أساس من الوحى المكتوب كمصدر للنظم والتشريعات والقوانين المنظمة للحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية لبنى اسرائيل . وقد تم اخضاع العقل الانسانى لسلطة الوحى فأصبح وسيلة للتعرف على الحقيقة الالهية من خلال تفسير وشرح مـادة الوحى ، وبالوحى والعقل اضمحل دور الطبيعة وتأثيرها على التفكير الدينى الاسرائيلى . وقد كان لهذا اثره الكبير فى استقلال ديانة موسى ، وسموها على ديانات الطبيعة ، ومن بينها الاخناتونية . وتم الانتقال من الايمان بعناصر الهية طبيعية متعددة الى الايمان باله واحد خالق للطبيعة وعناصرها ، وتحولت الطبيعة من قـوة خالقة معبودة الى قوة مخلوقة . وهذا يعنى أنه بمقارنة الوضع فى ديانة اخناتون يصبح الاله الواحد أتون فى الاخناتونية أحد العناصر الطبيعية الخاضعة للاله الواحد فى ديانة موسى عليه السلام .

وفى الوقت الذى كانت فيه ديانة موسى عليه السلام ثورة على الفكر

الاسطورى فى منطقة الشرق الأدنى القديم رافضة للاسطورة ومضامينها ، معتمدة على الوحى كمصدر اول للمعرفة الدينيـة ، وعلى العقل فى تفسير الوحى ... يخرج علينا فرويد — اشباعا لطموحاته فى التحليل النفسى — بفكرة أن موسى مصرى حولته الاسطورة الى عبرى مع أن كل الأدلة التاريخية والدينية تشير الى عكس ذلك كما حاولنا أن نوضح من قبل . ولا ننكر هنا أن التوراة قد دخلتها عناصر اسطورية بتأثير من بيئة الشرق الأدنى القديم عامة ، ولكن هذه تنحصر فى مواطن معينة خاصة بقصص الخلق والطوفان وغيرها . وهنا يجب أن نستثنى المعجزات التى وردت فى العهد القديم على يد الانبياء ، فهذه لا تصنف ضمن أساطير العالم القديم ، ولكنها معجزات الهيـة مؤيدة للأنبياء فى بعض مواقفهم ضد أقوامهم . وهى ليست ضد العقل ، ولكنهـا فـوق العقل استنادا الى الهية مصدرها .

وشخصية موسى عليه السلام من أكثر شخصيات العهد القديم وضوحا نظرا لكثرة ما ورد عن موسى من معلومات فى التوراة وبقية الكتب المقدسة وفى القرآن الكريم . وتكاد تكون كل أعماله الدينية والتاريخية معروفة . ولكن فرويد يتجاهل كل هذا ، ويأخذ فقط من قصة موسى ما يتعلق بطفولته ليبنى عليه نظريته . واهتمام فرويد بالطفولة معروف ، ولكن الموضوعية العلمية تمنع من تشكيل طفولة موسى لكى تتناسب مع نظرية سيكولوجية ، أو مع غيرها من النظريات . ولو كان فرويد قد قبل المعطيات التاريخية المواكبة لحياة موسى فى طفولته ، لأدرك أن أحداث طفولة موسى أحداث عادية خالية من التركيبة الاسطورية التى وضعها داخلها . ولكن رفض فرويد للدين وحكمه عليه بأنه وهم كبير وقعت فيه الانسانية وطورته ، هو الذى سمح لفرويد بأن ينظر الى الشخصيات النبوية نظرته الى الانسان العادى صاحب الغرائز الطفولية ، وكذلك النظر الى ما حققته هذه الشخصيات النبوية من منجزات على أنه من خلق الاسـطورة . وبالتالى يقارن بين موسى مثـلا وعـدد من

الشـــخصيات الأخرى التى اتفق على أنها شـــخصيات تنتمى الى التراث الاسطورى فى بلاد ما بين النهرين ، وفى بلاد اليونان والفرس ، والتى ينتمى كل منها الى تراث دينى يعترف بالاسطورة ، بل ويقوم عليها . وهى مقارنة غير عادلة حتى وان كانت هناك بعض الأمور أو العناصر المتشابهة فى حياة هذه الشخصيات فالتشابه ليس كل شىء فى المقارنة ، ولكن الأسس أو المبادىء او الأصول التى نتج عنها التشابه هى الفيصل فى الحكم النهائى على وجود علاقات تسمح بالمقارنة أو لا تسمح بها . وقد تمسك فرويد بعناصر التشابه وتناسى الأسس التى تقوم عليها هذه العناصر فوقع فى خطأ منهجى جوهرى حين قارن بين موسى وبعض شخصيات التاريخ القديم على أساس من قاعدة التشابه لا على أساس المبادىء والاصول التى تتحكم فى هذه الشخصيات ، وتوجه حركتها فى التاريخ .

والله اعـلم ..

المصادر والمراجع :

القرآن الكريم

תורה נביאים וכתובים ;לונדון 1956

الكتاب المقدس . دار الكتاب المقدس . القاهرة .

الفخر الرازى ، التفسير الكبير ، الجزء الأول ، الطبعة الثالثة ، دار احياء التراث العربى . بيروت .

אברהם אבן – שושן ; המלון החדש ; ירושלים 1980

אהוד בן יהודה ; דוד וינשטין ; מלון אנגלי עברי ; עברי אנגלי 1961

محمد أبو المحاسن عصفور (دكتور) معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم من أقدم العصور الى مجىء الاسكندر . دار النهضة العربية ، بيروت . ١٩٨١ .

عبد العزيز صالح (دكتور) الشرق الأدنى القديم ، الجـزء الأول ، مصر والعراق . المطابع الاميرية . القاهرة ١٩٦٧ .

— Adolf Erman, ed., The Ancient Egyptians, a Sourcebook of their Writings, Harper & Row Pub., New York, 1966.

— James Henry Breasted, A History of Egypt, Bantam Books. N. Y. 30 th Printing, 1967.

———— Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1972.

— Henri Frankfort, Ancient Egyptian Religion, Harper & Row, N. Y. 1961 .

— Sigmund Freud, The Future of an Illusion trans. by W. D. Robson - Scott, Doubleday & Co., N. Y., 1964.

Moses and Monotheism, tran. from the German by Katherine Jones, Random House, 1939, PP. 13 - 14.

— Louis Ginzberg, Legends of the Bible, the Jewish Publication Society of America, 1956.

— S. H. Hooke Middle Eastern Mythology, Penguin Books, Baltimore, 1963.

— Norman Kiell, ed., The Psychodynamics of American Jewish Life, an Anthology, Twayne Publishers, N. Y., 1967.

— Arnold Meadow and Harold Vetter, " Freudian Theory, and the Judaic Value System ", in, The Psychodynamics of American Jewish Life, N. Y., 1967.

— Pierre Montet, Eternal Egypt, trans. from the French by Doreen Weightman, The New American Library, N. Y., 1964.

— Vincent Arieh Tobin, " Amarna and Biblical Religion " in, Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity, ed. by Sarah Israelit Groll, The Magness Press, the Hebrew Univ. Jerusalem, 1985.

— John Wilson, The Culture of Ancient Egypt, Univ. of Chicago Press, 1961.

رقم الايداع بدار الكتب
٨٣/٦١٥٣

دار النهر للطباعة

مجلة فكرية نصف سنوية تُعنى بالدراسات الشرقية فى مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة تصدر عن جمعية خريجى أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦ بالشئون الاجتماعية .

المراسلات باسم : د. ذاكية محمد رشدى
قسم اللغات الشرقيه ــ كلية الأداب
جامعة القاهرة

بريد الأورمان ــ جيزة ــ مصر

الاشتراك السنوى : ٣ جنيهات مصرية أو مايعادلها

مجلة

الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية
تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير :
الأستاذ الدكتور السباعي محمد السباعي

العدد الرابع
يوليو ١٩٨٦

مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

العدد الرابع
يوليو ١٩٨٦

الفهرس

مقدمـــة

عزيزى القارى الكريم :

أشرف اليوم بتقديم العـــدد الرابع من مجلتك ــ مجـــلة الدراســـات الشرقية ــ وان تأخر قليلا عن موعده ، نتيجة لاسباب أرجو أن يتم التغلب عليها وهذا تقصير من جانبى اعترف به ، يقابله عطاء متجدد من جانبك يتمثل فى اقبالك على اقتنائها ، وكتابتك الى مجلتك افكارك واقتراحاتك التى ستهتم بهـــا هيئـــة تحرير المجلة للاخذ بالممكن منهـــا ، لتنفيذهـــا فى الاعـــداد القـــادمة .

وقد حاولنا من جانبنا التخلص من الاخطاء والهنات التى ظهرت فى العدد الماضى والتى كانت أقل بصفة عامة . لذا نأمل ان يكون هـــذا العدد افضل من سابقه من هذه الناحية .

القارىء العرزيز ، بدانا فى هذا العـــدد توسيع دائرة الافكار والمقالات فتضمن العدد ابحاثا باللغة الانجليزية وابحاثا فى مجالات تختلف بعض الاختلاف عما شهدناه فى الاعداد السابقة أرجو أن نكون موفقين فيها .

وسنوالى نشر بحوث الزملاء فى مصر والبـــلاد العربيـــة فى الاعداد القـــادمة باذن الله .

ومن الله العون والتوفيق ، وعليه قصد السبيل

دكتور السباعى محمد السباعى

« العجمة فى شعر ابى نواس »

د . احمد عبد القادر الشاذلى

جـامعة المنوفيـة

الحسن بن هانىء من شعراء الدولة العباسية ، ولد فى العقد الخامس من القرن الثانى للهجرة ، كان ابوه هانىء من جند مروان بن محمد « مروان الجعدى » آخر خلفاء الامويين ، ويقال انه فارسى(١) ، أما أمه فهى جلبان فارسية تماما ولا خلاف على فارسيتها .

هيأ هانىء لابنه حياة علمية فى أثناء وجوده بالبصرة ، فأرسـله الى المساجد ودور العلم ، فتلقى العلم على يد حماد حجرد ويحيى بن القطان وأبى عبيدة بن المثنى وخلف الاحمر ، ولكن سرعان ما توفى والده ، فارسلته أمـه الى احد العطارين ليعمل عنده من أجل اطعام أمه وأخيه ، ومع ذلك لم يتوقف عن الدرس والتحصيل ، وتعرف على والبة ابن الحباب الذى حمله الى بغداد حيث الخلافة وولاية العهد والوزارة والقواد ووجهاء الدولة .

انتقل أبو نواس من مجتمع العلم فى البصرة الى مجتمع الترف والمجون فى بغداد ، فاتصل بالبرامكة وآل الربيع والخليفة هارون الرشيد وولديـه الامين والمأمون ، وفى بغداد وجد مجتمعا اتسم بعدة سمات منها : وجـود أجناس مختلفة من عرب وفرس وترك بل وهنود ، فالفرس هم القوة التى جاء العباسيون بسيوفها الى الحكم فأصبحوا أهلا للوزارة والقيادة ، وأخذ الاتراك يشقون طريقهم بفضل قوة مراسهم فى القتال ، ولم يكد يزول نفوذ الفرس حتى حل محله نفوذ الاتراك .

أما على المستوى الاجتماعى فكان هنـاك تجمع للموالى والجـوارى والعبيد من الاجناس المختلفة ، وامتلأت قصور الخلفاء بالجوارى من السنديات

---

(١) العصر العباسى الاول ـــ شوقى ضيف ٢٢٠ .

والفارسيات والروميات والهنديات والتوكيايات ولكن يجدن قرض الشعر وروايته بالاضافة الى تميزهن في فنون الغناء والموسيقى وقد اقتنى الرشيد الفين من الجوارى واشترى الامين جاريته « بذل » بزورق مملوء ذهبا(٢) .

ومن الظواهر الاجتماعية فى هذا العصر شيوع الشراب الذى سعى الخلفاء لاباحة شربه ، وقد شربها الهادى ، وعفا المهدى عن شاربها ، وغرق الامين والمأمون فيها وانتشرت الحانات التى تفتح أبوابها حتى أنصاف الليالى .

فى هذا الجو من امتزاج بين الاجناس المختلفة وشيوع ظاهرة الجوارى والاماء وشرب الخمر ، انتشرت أيضا مجالس العلم والعلماء ، وبرزت علوم الكلام والفلسفة ، وظهر الجدل والنقاش .

عاش ابو نواس هذا العصر ، ونظم أشعاره التى تعد صورة معبرة عن المجتمع فى العصر العباسى ، فقد شاعت الافكار والآراء والمعارف فى عصره بين ثنايا ديوانه وسوف أقف عند نقطة واحدة وهى « العجمة فى شعر أبى نواس » وأعنى بالعجمة تعجم اللفظ والمعنى :

— وأعنى بعجمة اللفظ الالفاظ الاعجمية التى سلكت طريقها الى شعر الشاعر وكانت هذه الالفاظ موجودة فى البيئة التى عاشها الشاعر .

— وأعنى بعجمة المعنى تلك المعانى والافكار والآراء التى تسربت الى شعر الشاعر ولا يوجد لها أصول عربية ، وتعد غريبة على الشعر العربى .

---

(٢) المصدر السابق ٤٦ ، ٥٨ .

أولا : عجمة اللفظ

جرت كثير من الالفاظ الاعجمية على لسان أبى نواس ، وهذه الالفاظ فى مجملها فارسية وبعضها من لغات أخرى كاليونانية والهندية ، وملامح عجمة اللفظ عند أبى نواس تتمثل فى الجوانب التالية :

١ — الفاظ الخمر من خمريات وأوانى الخمر وأماكن تناولها ولونها مثل :

ابريق ، اسفنط ، جام ، دسكرة ، درياقة ، دورق ، راقود ، رطل ، زرجون ، الطاسة ، طرجهارة ، نقل .

٢ — الفاظ الورود والزهور مثل :

آذريون ، آس ، ارجوان ، باذنوس ، بستان ، بهار ، بنفسج ، جلنار ، جون ، خزامى ، خيرى ، راميش ، سيسنبر ، سوسن ، قرنفل ، نرجس ، نسرين ، نوروز ، ياسمين .

٣ — ألفاظ الموسيقى :

بم ، بوق ، دف ، دهبرج ، زير ، ضج ، الطنبور ، الناى .

٤ — الفاظ الطيور خاصة طيور الصيد :

البازى ، الباشق ، الدراج ، دستبان ، دستخار ، الزاغ ، السودق ، الشاهين ، الطاووس ، الكرز .

٥ — الفاظ الملبس :

برنس ، بنيقة ، تبان ، تكة ، خز ، خيش ، دواج ، ديباج ، السابرى ، سربال وسروال ، سوار ، طيلسان ، ترطق .

٦ — الفاظ الجواهر والسكة والمال :

بندار ، جمان ، درهم ، دفتر ، دكان ، دينار ، زرياب ، زبرجد وزمر ، فيروزج .

٧ — ألفاظ ادارية وعسكرية :

آيين ، اقليد ، برجاس ، توخاز ، خندق ، دهقان ، ديزج ، ديوان ، صولجان ، فرند ، عسكر ، مرازبة ، منجنيق ، هاون .

٨ — ألفاظ أخرى :

ألفاظ طعام مثل : خوان وفلفل وقند وكباب .

ألفاظ الروائح وأدوات الزينة مثل : اثمد وابهة ومسك .

ألفاظ اللعب مثل : شطرنج ونرد .

ألفاظ متنوعة مثل : اشفى وجلار وخيزران وزفت وزنديق وسدير وسراب ومردة ومهرجان وناطور .

أولا : ألفاظ الخمر وما يرتبط بها

ابريق ج اباريق ، كلمة معربة عن الفارسية مكونة من (آب) بمعنى ماء و (ريز) مخفف (ريزا — ريزندة) (٣) أو انه مكون من آب وريز من المصدر « ريختن » بمعنى أن يصب والابريق : وعاء له اذن وخرطوم ينصب منه السائل(٤) ، وقد ذكره فيروزا بادى بأنه معرب من آب رى(٥) والصواب أنه معرب آب ريز(٦) .

وقد تردد لفظ ابريق واباريق فى مواضع كثيرة من ديوان أبى نواس

---

(٣) واژهاى فارسى در زبان عربى محمد على امام شوشترى ٩ .

(٤) المعجم الوسيط ج ١ ص ٢ .

(٥) القاموس المحيط ٣ / ٢١٨ .

(٦) شتا يجس ٧ .

وبنفس المعنى وهو الاناء الذى يصب منه الخمر . وقد ارتبط اللفظ عنـــده بشرب الخمر ، وقال أبو نواس(٧) :

قامت بابريقها ، والليل معتكر ∴ فلاح من وجهها فى البيت لالاء

وقال(٨) :

فارسلت من فم الابريق صافية ∴ كأنما اخذها بالعين اغفاء

وقال(٩) :

قد بات يسقينى دريـــاقة ∴ سـالت من الابريق فى الجـــام

وقال(١٠) :

فصوب من الابريق فى الكأس شربة ∴ يعل بها تلبان مختلفان

واستعمل الكلمة جمعا فقال(١١) :

لدينا أباريق ، كأن رقابها ∴ رقاب كراكى نظرن الى صقر

وقال(١٢) :

لكنما العيش فى اللذات متكئا ∴ وفى السماح ، وفى مج الاباريق

وكلمة ابريق وأباريق نجدهـــا تتردد فى صفحات ٧٩ ، ٩٠ ، ١٠٧ ،

---

(٧) الديوان ٦ .

(٨) الديوان ص ٦ .

(٩) الديوان ص ٤٠ .

(١٠) الديوان ص ٩٤ .

(١١) الديوان ص ١٢٣ .

(١٢) الديوان ص ٤٣ .

١٤٣ ، ١٩٠ ، ١٧٦ ، ٢١٧ ، ٥٢٤ ، ٦٨٣ ، ٦٨٩ ، ٦٩٣ ، ٧٠١ ومعانى هذه الكلمات لا تخرج عن المعنى المراد من الكلمة الفارسية .

— اسفنط : المعتقة من عصير العنب وذكر الفيروزا بادى(١٣) انهـا من الاشربة او أعلى الخمر ، واسفنط معرب اسفند وورد فى برهان قـاطع بلفظ اسفند وذكر أنه معرب بحرمل شامى وذكره أيضا تحت كلمة اسپيندان وهى بذرة يسمونها خردل(١٤) .

وقد استخدمها أبو نواس بمعنى الخمر فقال(١٥) :

نادمتهم قرقف الاسفنط صافية ∴ مشمولة سبيت من خمر تكريت

وقال(١٦) :

سلسالة الطعم اسفنط ، معتقة ∴ يشربها قيم الحانون أوصانى

— باطية : اناء مفتوح الفم وعميق — كأس(١٧) .

ورد اللفظ فى المعجم الوسيط بأنه اناء عظيم من الزجاج وغيره يتخـذ للشراب ج بواطي(١٨) ، وذكره فيروزا بادى(١٩) البطة : اناء كالقـارورة ، وتستعمل اللفظة فى طهران (بادية) بمعنى كأس ، وذكر أحـمد تيمور(٢٠) أن

---

(١٣) القاموس المحيط ٢ / ٣٧٨ — شتا يجس ٨ .

(١٤) ششترى ص ٢٥ .

(١٥) ششترى ص ٣٨ .

(١٦) ششترى ص ١١٣ .

(١٧) واژهاى فارسى در زبان عربى ٥١ .

(١٨) ص ٦٢ .

(١٩) القاموس المحيط ٢/٣٦٣ .

(٢٠) معجم تيمور الكبير ١/١٠١ .

بدو مصر يطلقون الباطية على القصعة الكبيرة ، كما ذكر ان بطية فى اللغـة هى الناجود اى وعاء الخمر والعامة تطلقها على اناء من الفخار شبيه بالطاجن يثرد فيه(٢١)، وقد استعمـل ابو نواس اللفظ « باطية » بمعنى الكـأس فقـال(٢٢) :

حتى اذا سلسلت فى قعر باطية ∴ اغناك لألأوها عن ضوء مصابح

وقال(٢٣) :

من عقار ، من رآها قال لى ∴ صيدت الشمس لنا فى باطيه

وقال(٢٤) :

وفى بيته زق ، ودن ، ودورق ∴ وباطيه تروى الفتى وتنيم

وقال(٢٥) :

أيا من بين بـاطيه وزق ∴ وعود فى يدى غان يغنـى

— جام : ج جامات واجوم وجوم : كأس زجاجى(٢٦) .

وقال فيروزا بادى انه الاناء من فضة ، وذكره حسين مجيب المصرى(٢٧)

---

(٢١) معجم تيمور الكبير ١/١٩٣ .

(٢٢) الديوان ١٠٨ .

(٢٣) الديوان ١١٩ .

(٢٤) الديوان ١٣١ .

(٢٥) الديوان ٦١٧ .

(٢٦) واژهاى فارسى درزبان عربى ١٤٢ .

(٢٧) المعجم الفارسى العربى الجامع ١٠١ .

على أنه زجاج وكأس ، وورد اللفظ على أنه معرب عن الفارسية عند شيشتري وفي المعجم الوجيز والمنجد ، وقد استعمله أبو نواس بمعنى الاناء الذي يشرب فيه الخمر فقال(٢٨) :

واردد على المدام بالجام ∴ وسقنيها برغم لوامي

وقال(٢٩) :

قد بات يسقيني درياقة ∴ سالت من الابريق في الجام

— دسكرة : ج دساكر : وهي القرية والصومعة والارض المستوية وبيوت الاعاجم يكون فيها الشرب والملاهي أو بناء كالقصر حوله بيوت(٣٠) ، وورد عند شيشتري وشتايجس بنفس المعنى(٣١) ، ودسكرة الملك مدينة دستكرد التي كانت منازلها موجودة بين المدائن وتخت طا قديس وبها قصر الملك ، وقد ذكرها البحتري ، واستعملها أبو نواس بمعنى ملاهي ، ووردت في المعجم الوسيط بنفس المعنى(٣٢) ، وقال الازهري دسكرة : بناء يشبه القصر حوله بيوت ويكون للملوك وأحسبه معربا والدسكرة : القرية(٣٣) .

قال أبو نواس(٣٤) :

ما زلت أمتحن الدساكر دونه ∴ حتى نزلت على خفي المنزل

---

(٢٨) المعجم الفارسي العربي الجامع ص ٢٤ .

(٢٩) الديوان ٤٥ .

(٣٠) القاموس المحيط ٢ / ٣٠ وشتايجس ٥٢٦ .

(٣١) وازهاى فارس ٢٥٣ .

(٣٢) ١ / ٢٨٣ .

(٣٣) المصباح المنير ١٩٤ .

(٣٤) الديوان ٦٧ .

وقال(٣٥) :

أرض تبنى بها كسرى دساكره ∴ فما بها من بنى الرعناء انسان

وقال(٣٦) :

فظلت لدى دساكره عروسا ∴ بعــذرا وين من خمر وآل

وقال(٣٧) :

نسقى سلافا من بنت دسكرة ∴ ما شابها فى دنانها الرنق

وقال(٣٨) :

يا طيبنا بقعور القفص ، مشرفة ∴ فيها الدساكر ، والانهار تطرد

والواضح ان الشاعر قد استعمل اللفظ مفردا وجمعا بمعنى مكــان اللهو والشراب .

— درياقة : الدراق مشددة والدرياق والدرياقة بكسرهما ويفتحــان الترياق والخمر معرب دريجة(٣٩) ، وقال ششترى انها نوع من الخمر(٤٠) وقد استخدمها أبو نواس بمعنى الخمر فقال(٤١) :

---

(٣٥) الديوان ١٢٧ .
(٣٦) الديوان ٦٢ .
(٣٧) الديوان ٥٣ .
(٣٨) الديوان ٧٩ .
(٣٩) القاموس المحيط ٢/٢٣٨ .
(٤٠) واژهاى فارسى ٢٤٨ .
(٤١) الديوان ٤٥ .

قد بات يسقينى درياقة ∴ سالت من الابريق فى الجـام

ـ دورق : ج دواريق : الجرة ذات العروة(٤٢) ، وذكرها شـشترى بأنها كوز له يد واناء شراب(٤٣) ، والدورق : اناء من زجاج يوضـع فيـه شراب(٤٤) وقد ذكره أبو نواس باعتباره اناء خمر فقال(٤٥) :

وفى بيته زق ودن ودورق ∴ وباطية تروى الفتى وتنيم

وقال(٤٦) :

فقلت لها : كيلا حسابا مقوما ∴ دواريق خمر ما نقص وما زدنا

وقد استعمل أبو نواس اللفظ مفرداً وجمعاً .

ـ راقود : ج رواقيد : دن كبير عميق(٤٧) يطلى من داخله بالقار(٤٨)، وقد ذكر شـشـترى وفيروزا بادى اللفظ بمعنى دن كبير وأضـاف فيروزا بادى(٤٩) أنه دن كبير أو طويل الاسفل يسيح داخله القار وسمكه صغير ، واستعمله أبو نواس بنفس المعنى فقال(٥٠) :

---

(٤٢) القاموس المحيط ٣/٢٣٨ .

(٤٣) وازهاى فارس ٢٦٢ .

(٤٤) المعجم الوسيط ٢٨١ .

(٤٥) الديوان ١٣١ .

(٤٦) الديوان ٤٩ .

(٤٧) المعجم الوسيط ١/٣٦٤ .

(٤٨) محقق ديوان أبى نواس ٣٥ .

(٤٩) القاموس المحيط ١/٣٠٦ .

(٥٠) الديوان ٣٥ .

استودعوها رواقيدا مزفتة ∴ من أغبر قاتم منها وغبراء

وقال(٥١) :

فاتحفنا الخمار حين طروقنا ∴ براقود خمر شك فى جنبك شكا

— رطل : وزن يعادل نصف من(٥٢) ، وقد ذكر آدى شير أنه معرب ومقلوب لتر التى لا نعلم هل أصلهـا فارسى أم يونانى ، وورد فى المعجم الوسيط(٥٣) أنه معيار يوزن به أو يكال يختلف باختلاف البلاد ، كمـا ورد نفس المعنى فى المصباح المنير(٥٤) والقاموس المحيط الذى ذكر ان الرطل اثنتا عشرة أوقية(٥٥) ، وقال أبو نواس(٥٦) :

ياخاطب القهوة الصهباء ، يمهرها ∴ بالرطل يأخذ منها ملأه ذهبا

— زرجون : الخمر والكرم أو قضبانها(٥٧) ، وذكر محقق ديوان أبى نواس أن الزرجون : الشراب الذهبى معربة عن الفارسية(٥٨) ، والزرجون واحدته زرجونة(٥٩) ، وأكد المعجم الوجيز ومختار الصحاح على أنها فارسية

---

(٥١) الديوان ٧٠٥ .

(٥٢) واژهاى فارس در زبان عربى ٢٨٩ .

(٥٣) ١/٣٥٢ .

(٥٤) ص ٢٣٠ .

(٥٥) ٣/٣٩٦ — شتايجس ٥٧٩ .

(٥٦) الديوان ٩١ .

(٥٧) القاموس المحيط ٤/٢٣٣ .

(٥٨) القاموس المحيط ص ٤٧ .

(٥٩) القاموس المحيط ١/٣٩١ .

معربة(٦٠) ، وزرجون مكون من (زر) بمعنى ذهب و (كون) بمعنى لون وهى تطلق على الشراب أى ذهبى اللون(٦١) وقد استخدمها أبو نواس بمعنى العنب فقال(٦٢) :

اسقنى يـا بن أذين ∴ من سلاف الزرجون

وقال(٦٣) :

دق معنى الخمر حتى ∴ هو فى رجم الظنون

كلمـا حـاولها النـا ∴ ظر من طرف الجفون

رجـع الطـرف حسيرا ∴ عن خيـال الزرجـون

— الطاسة : الطاس جمع طاسات : قدح ، والاناء يشرب فيه(٦٤) ، وقد وردت فى المعرب والمنجد بنفس المعنى ، وذكرها صاحب برهان قاطع بمعنى اناء من لفظ تاس ، ويسمون الكأس الكبيرة فى خوزستان باسم « تاس » وقال المسعودى(٦٥) فى وصف حفل « فشربوا بالطاسة » وذكر فى الوسيط(٦٦) بمعنى اناء من نحاس ونحوه يشرب فيه أو به والعامة يقولون طاسة ، وذكره صاحب المصباح(٦٧) باسم الطست وأنه الطسة

---

(٦٠) الوجيز ٢٨٧ / الصحاح .
(٦١) واژهاى فارس ٣٠٧ .
(٦٢) الديوان ص ٧٠ .
(٦٣) الديوان ص ٤٧ .
(٦٤) المحيط ٢/٢٣٥ .
(٦٥) مروج الذهب ٢/٣٢٢ .
(٦٦) مروج الذهب ٢/ ٥٧٠ .
(٦٧) مروج الذهب ٣٧٢ .

وقال الزجاج التأنيث أكثر كلام العرب وجمعها طسات على لفظها ، وقال السجستانى هى أعجمية معربة ولهذا قال الازهرى هى دخيلة فى كلام العرب لان التاء والطاء لا يجتمعان فى كلمة عربية(٦٨) .

وقد استعملها أبو نواس كثيرا على الاناء الذى يشرب فيــه الخمــر فقــال(٦٩) :

يا طيبهم ، وعتيق الراح تخفتهم .·. بكل نوع من الطاسات رحراح

وقال(٧٠) :

تزوج الخمر من الماء ، فى .·. طاسات تبر خمرها يفهق

وقال(٧١) :

ويا تعالى عتارا ، قرقفا ، رقصت .·. عند المزاج بطاسات وأقداح

وقال(٧٢) :

بميدان جعلنا خيـــــله طاسا وأكواسا

وقال(٧٣) :

وغايتى أن أنال فضلتها .·. فى الكأس من شربها أو الطاس

---

(٦٨) وازهاى فارس ٣٧٢ .

(٦٩) الديوان ١٢١ .

(٧٠) الديوان

(٧١) الديوان ٢١٤ .

(٧٢) الديوان ٢١٧ .

(٧٣) الديوان ٣٠٦ .

ويتضح من الابيات الثلاثة السابقة أن الطاس جاءت فى الاولى مرادفة للقدح وفى الثانية والثالثة جاءت مرادفة الكأس .

وقال أيضا(٧٤) :

اذا الطاسات كرتها علينا .·. تكون بيننا فلك يدور

وهكذا نرى أبا نواس وقد استعمل اللفظ مفردا وجمعا بمعنى الكأس والقدح واناء شرب الخمر .

— طرجهارة : شبه كأس يشرب فيه(٧٥) ، والطرجهارة كأس كبيرة لشرب الخمر(٧٦) ، ولم ترد الكلمة فى برهان قاطع ولغت فرس أسـدى ، وشكلها الفارسى « دركهار » مركب من « دركه أو دركاه » بمعنى خارج وآر من آوردن بمعنى الاحضار ، والمعنى العام الكأس العظيمـة التى يشربون الخمر أو الماء فيها فى البلاط ، وطرجهاره كالفنجانة(٧٧) ، وطرجهار تستعمل أيضا لمعرفة البخت مثل الفنجان أيضا(٧٨) وقد استعملها أبو نواس بمعنى الكأس فقال(٧٩) :

مصورة بصورة جند كسرى .·. وكسرى فى قرار الطرجهار

— نقل : ما يتنقل به على الشراب من فاكهة ، وما يتفكه به من جوز

---

(٧٤) الديوان ٤٥٥ .

(٧٥) القاموس المحيط ٢/٨١ .

(٧٦) وازهاى فارسى در زبان عربى ٤٥٥ .

(٧٧) مختار الصحاح ٣٨٩ / لسان العرب ٤/ ٢٦٥٠ .

(٧٨) وازهاى فارسى ٤٥٥ .

(٧٩) الديوان ٧٧ .

ولوز وبندق ونحوها(٨٠) ، وقد استخدمها أبو نواس بنفس المعنى فقال(٨١) :

مالى فى الناس كلهم مثل .·. مائى ، عقار ، ونقلى القبل

ثانيا — ألفاظ الورود والزهور :

مثل آذريون وارجوان وباذنوس وبستان وبهار وبنفسج وجلنار والجون والخزامى والخيرى والراميش والسيسنبر والسوسن والقرنفل والنرجس والنسرين والنوروز والياسمين .

— آذريون : زهر طيب الرائحة كان من عادتهم فى مجلس الشراب ان يعلقوه على الآذان(٨٢) وآذريون ورد أصفر اللون ، ذكر آدى شير أنه ورد أصفر يميل الى السمرة والمجوس يعتبرونه مباركا ويزينون به آذانهم ودليل ذلك قول ابن المقفع :

وأردف آذريويه فوق أذنه .·. بكأس عقيق فى قرارتها تبر

وذكر صاحب برهان قاطع تحت كلمة آذركون وآذريون انها شقائق وهى ورد أحمر وفى شوشتر يسمونه بلهجة محلية (تيه كورى) ولونه أصفر ويوصف فى أشعار العرب بورد آذرين(٨٣) .

وورد فى المعجم الوسيط والوجيز(٨٤) انه نبات زهرى خريفى زهره أصفر أو أحمر ذهبى فى وسطه خمل أسود وهو من فصيلة المركبات الانبوبية من جنس كاندولا معرب .

---

(٨٠) المعجم الوسيط ٢/٩٤٩ .

(٨١) الديوان ٣٧١ .

(٨٢) ديوان أبى نواس ٦٩ .

(٨٣) وازهاى فارسى درزبان عربى ٥ — ٦ .

(٨٤) ١/١

قال أبو نواس(٨٥) :

ولهم من جنـــاة آذريون ∴ وضـعوه مواضع الاقلام

وقال(٨٦) :

وعلى الادنين منـــه ∴ وردتـــا آذريون

وواضح من الصورتين أن الشاعر ذكر الزهر وعادة استـــعماله ففى البيت الاول وضع آذريون موضـــع الاقلام على الادان وفى الثانى وضعـــه على الادنين .

ـ آس : شجر دائم الخضرة ، ابيض الزهر أو ورديه عطرى ، ثماره تؤكل غضة وتجفف فتكون من التوابل(٨٧) ، قال ابو نواس(٨٨) :

يديرها هاشمى الطرف ، معتدل ∴ أبهى اذا ما مشى من طاقة الآس

وقال(٨٩) :

لكن بها جلنار قد تفزعه ∴ آس وكلله ورد وسوسان

وقال(٩٠) :

وعج الى النرجس عن عوسج ∴ والآس عن شيخ وقيصوم

---

(٨٥) الديوان ٦٩ .
(٨٦) الديوان ٧٠ .
(٨٧) المعجم الوسيط ١/١ .
(٨٨) الديوان ٧٥ .
(٨٩) الديوان ١٢٧ .
(٩٠) الديوان ١٥٥ .

قال أبو نواس(٩١) :

فالعيش فى مجلس حفت جوانبه ⁂ بالنرجس الغض والنسرين والآس

قال(٩٢) :

وصيرنا على السبق ⁂ مكان القصب والآسا

وقال(٩٣) :

هل لك أن تطرد النعاس فقد ⁂ طاب انضواع المدام والآس

وقد وردت كلمة آس أيضا مرتبطة بالنسرين والسوسن ص ٥٥٨ ، ٦٩٢ ، ٧٢٧ .

— أرجوان : شجر من الفصيلة القرنية له زاهر شديد الحمرة حسن المنظر وليست له رائحة معرب(٩٤) ، وهو أيضا الصبغ الاحمر قال أبو نواس(٩٥) :

امام خميس أرجوان كأنه ⁂ قميص محوك من قنا وجياد

باذنوس : اسم زهرة وأصل الكلمة الفارسية (بادنوش) وكانت اسما لنوع من الورود الطيبة الرائحة التى هجرت فى القواميس الفارسية وأيضا العربية(٩٦) .

---

(٩١) الديوان ٢١١ .

(٩٢) الديوان ٢١٧ .

(٩٣) الديوان ٣٠٦ .

(٩٤) المعجم الوسيط ١٣/١ .

(٩٥) الديوان ٤٧٣ .

(٩٦) وازهاى فارسى ٣٧ .

قال أبو نواس(٩٧) :

يا حزمة الباذنوس بالمسك والعنبـــــر فى نكهة الرساطون

والمسك كلمة معربة عن الفارسية والرساطون معربة (الخمـر) عن اليونانية .

— بستان : بالضم معرب بوستان ج بســاتين وبســاتون(٩٨) ، والبستان : الحديقة(٩٩) ، والبستان : جنينة فيها نخيل متفرعة يمكن الزراعة

بينها والا كانت حديقة(١٠٠) والبستان : فعلان هو الجنة وقال الفراء عربى وقال بعضهم رومى معرب(١٠١) وقد اعتقد الثعالبى أن هذه الكلمة روميــة والصواب أنها تتكون من مقطعين (بو) بمعنى رائحة (ستان) لاحقة مكانية مثل جلستان(١٠٢) .

قال أبو نواس(١٠٣) :

المـــاء والبســـتان وال ... خمرة والوجـــه الحسن

وقال(١٠٤) :

---

(٩٧) الديوان ٧١٦ .

(٩٨) القاموس المحيط ٢٠٣/٤ .

(٩٩) القاموس المحيط ١٤٩/١ .

(١٠٠) المعجم الوسيط ٥٥/١ .

(١٠١) المصباح المنير ٤٨ .

(١٠٢) وازهاى فارسى ٨٢ .

(١٠٣) الديوان ٥١ .

(١٠٤) الديوان ١١٢ .

واجعل البستان بيتنا ∴ واجعل القرية دارا

وقال :

وجه جنان سراء بستان ∴ اذكره عند كل ريحان

وقد وردت كلمة بستان في ص ١٤٣ ، ١٤٥ ، ٢٤٣ ، ٣٠٥ ، ٣٩٣ ، ٦٩٢ ، ٧٠١ ، ٧١٥ ، ٧٢٧ ، وهى كلمة ضاعت عجمتها لكثرة استعمالها .

ـ البهار : نبت طيب الريح(١٠٥) ، وهو جنس زهر ينبت أيام الربيع ويقال له العرار(١٠٦) وهو أيضا وزن شائع فى سيستان وخراسان يعادل ثلاثمائة رطل ولكنه فى العربية بمعنى زهر طيب الرائحة(٣) ، ذكر احمد تيمور(١٠٤) انه التابلة والتابل وهو عند الخفاجي وسفر السعادة العتيقة والطراز المذهب أحمال البهار كالقرفة والفلفل وفى المصباح مادة فوه : أفواه الطيب .

قال أبو نواس(١٠٩) :

فاشربا الخمر واسقيانى سلافا ∴ عتقت بين نرجس وبهار

وقال(١١٠) :

ياوردة من بهار ∴ يا زهرة الزعفران

---

(١٠٥) القاموس المحيط ١/٣٩٢ ، شتايجس ٢٠٩ .

(١٠٦) المعجم الوسيط ١/٧٣ .

(١٠٧) واژهاى فارسى در زبان عربى ١٠٨ .

(١٠٨) معجم تيمور الكبير ١/ ٢٤٢ .

(١٠٩) الديوان ١٨٣ .

(١١٠) الديوان ٧١٥ .

وكلمة بهار فى البيت الاول تعنى هذا النبت الطيب الرائحة ولكنهـا فى البيت الثانى تعنى ربيع فكلمة بهار فى الفارسية تعنى أيضا « ربيع » .

وقال:فرأى النرجس الذى صنع الور د ، فنادى مستصرخا : يا بهار

وقال : واستجاش البهار جيشا الاتر ج فيه صغاره والكبار

(المسعودى — مروج الذهب ٤/ ٣٧٠)

— بنفسج : نبات زهرى من جنس فيولا من الفصيلة البنفسـجية : يزرع للزينة ولزهوره — عطر الرائحة(١١١) ، وبنفسج معرب(١١٢) ، وشمه رطبا ينفع المحرورين(١١٣) ، وهى زهرة بنفشة الفارسية ، وشكل الكلمة الفارسى (بنفشك) بدل حرف ك الى ج و ش الى س ولفظ بنفسـج يستخدم أيضا فى العربية اللاحقة (ك) (١١٤) قال ناشىء الانبارى (١١٥

واغتبقنا على صـبوح ولهـو .·. وحنين النايات والاوتار

بين ورد ونرجـس وخـزامى .·. وبنفس وسوسن وبهار

قال أبو نواس(١١٦) :

فداؤك نفس قد طربت الى الكأس .·. وتقت الى شم البنفسج والآس

---

(١١١) المعجم الوسيط ١/ ٧١ .

(١١٢) المصباح المنير ٦١ .

(١١٣) القاموس المحيط ١/ ١٨٦ ، ٢٠٣ .

(١١٤) واژهاى فارسى در زبان عربى ١٠٠ .

(١١٥) مروج الذهب للمسعودى ٢/ ٣٤١ .

(١١٦) الديوان ٢١٢ .

وقال(١١٧) :

من سوسن غض القطاف وخزم ... وبنفسج وشقائق النعمان

— جلنار : زهر الرمان معرب(١١٨) ، وذكر فيروزا بادى انه معرب كلنار(١١٩) ، وورد فى هامشه أن الصواب جزنار بالزاء المشددة بدل اللام كما حققه البكرى وغيره(١٢٠) ، والصواب عندى انهـا من (گل) بمعنى ورد و (انار) بمعنى رمان ، وقد استخدم البحترى اللفظ مفردا فقال :

صبغ خد يكاد يدمى احمـرارا ... وردة فى الغصون أو جلنار

وقال أبو نواس(١٢١) :

لكن بها جلنـار قـد تفرعـه ... آس وكلله ورد وسوسان

وقال(١٢٢) :

تحـكى لنا الجلنـار وجنتـه ... إذا عـلاها تورد الخجل

وقال(١٢٣) :

مدحتا بالبزال ثم وجـاها ... مجرت كالعقيق والجلنار

---

(١١٧) الديوان ٦٩٢ .
(١١٨) الوسيط ١/١٣٣ .
(١١٩) القاموس المحيط ١/٤٠٧ .
(١٢٠) المحيط ١/٤٠٧ .
(١٢١) الديوان ١٢٧ .
(١٢٢) الديوان ١٤٧ .
(١٢٣) الديوان ١٨٣ .

وقال(١٢٤) :

يـا من بمقلتـه العنبـر .·. وبوجنتـه الجلنـار

وقال(١٢٥) :

يا ياسـمينا بالمسـك مختلطا .·. يا جلنارا في طيب نسرين

وقد استعمل أبو نواس بمعنى زهر الرمان وأيضا بمعنى الاحمرار . وقال : ورأى الورد عسكرين من الصفر فنادى فجاءه الجلنار (المسعودي ٣٧٠/٤) .

ـ الجون : النبات يضرب الى السواد في خضرته(١٢٦) ، واعتبر آدي شير الكلمة معربة (گون) وذكر الاستاذ فروشي انها من الساسانية(١٢٧) ، والجون يطلق بالاشتراك على الابيض والاسود ، وقال بعض الفقهاء ويطلق أيضا على الضوء والظلمة بطريق الاستعارة(١٢٨) ، وأضاف المعجم الوسيط أنه الاسود تخالطه حمرة ج جون(١٢٩) .

قال أبو نواس(١٣٠) :

لابسـا فـوق القميص الـ .·. جـون قبطيـا خفيفـا

---

(١٢٤) الديوان ٣٨٢ .

(١٢٥) الديوان ٧١٦ .

(١٢٦) القاموس المحيط ٢١٣/٤ .

(١٢٧) واژهاى فارسى .

(١٢٨) المصباح المنير ١١٢ .

(١٢٩) الوسيط ١٤٩/١ .

(١٣٠) الديوان ٣٦٩ .

وقال(١٣١) :

لمن طلل عـــارى المحـــل ضفين .·. عفا آية الا خوالد الجون

وقال(١٣٢) :

فقـــام الى مـــذعورا ، يلـــبى .·. وجون الليل مثل الطيلسان

وقال(١٣٣) :

قد أسبق الجـــارية الجونـــا .·. من قبل تثويب المناديـــا

وقد استخدم الجون بعدة معانى فالجون لون القميص وصفة للاثافى الحجارة التى تنصب لتوضع عليها القدر والثالثة وصف لليل والرابعة الجون سابقة للنجوم أو الخيل الجارية (كناية عن الليل) .

— خزامى : نبت أو خيرى البر ، زهرة أطيب الازهار نفحة(١٣٤) ،

التبخير به يذهب كل رائحة منتنة(١٣٥) ، وورد فى برهان قاطع أن شكل الكلمة الفارسى « خزاما » وذكر أن اسم الزهرة فى شيراز « اردانة » (١٣٦) ، وقد وردت فى الشعر العربى قال محمد بن عبد الملك :

كأن اللآلىء والزبرجـــد نطفة .·. ونور الخزامى فى بطون الحدائق

---

(١٣١) الديوان ٦٨ .

(١٣٢) الديوان ٨٨ .

(١٣٣) الديوان ٦٧٠ .

(١٣٤) القاموس المحيط ١٠٧/٤ ، شتايجس ٤٥٨ .

(١٣٥) المعتمد فى الادوية ١٢٥ .

والخزامى نبات من الفصيلة الشفوية أنواعه معطرة من أطيب الاقاويه واحدته خزاماه(١٣٧) وذكره صاحب القاموس المحيط(١٣٨) أنه نبات البادية وقال الازهرى انها بقلة طيبة الرائحة لها نور كنور البنفسج(١٣٩) .

قال ابو نواس(١٤٠) :

في روضـــة بكـــر البيع لهـــا .·. جـــاور خوازنها خزاما

فهنا استخدم الخزامى مفردا ، وقال ايضا مستخدما الكلمة مفردا(١٤١) :

وتحـــن بين بســـاتين فتنفحنـــا .·. ريح البنفسج لانشر الخزا ماء

واستعمل الكلمة جمعا فقال(١٤٢) :

من سوسن غض القطاف وخزم .·. وبنفسج وشـــقائق النعمان

وقال(١٤٣) :

يـــا نرجســـا ، وخزامى .·. في زمرة الريحان

ـــ الخيرى : نبات له زهر وغلب على أصفره لانه الذى يستخرج من

---

(١٣٦) واژهاى فارسى در زبان عربى ٢٠٦ .

(١٣٧) المعجم الوسيط ١/٢٣٢ .

(١٣٨) القاموس المحيط ٤/١٠٧ .

(١٣٩) المصباح المنير ١٦٨ .

(١٤٠) الديوان ٨ .

(١٤١) الديوان ٧٠١ .

(١٤٢) الديوان ٦٩٢ .

(١٤٣) الديوان ٧١٥ .

دهنه ويدخل فى الادويـــة ويقال للخزامى « خيرى البر » لانه أذكى نبـــات البادية(١٤٤) وغلب على الاصفر منه(١٤٥) وورد فى المنجد أنه ورد اصـــفر وفى برهان قاطع أنه ورد ربيعى والنوع الشيرازى أصفر ، وذكر ابن البيطار الخيرى بنفس المعنى(١٤٦) .

قال أبو نواس(١٤٧) :

ريحـــانة مـــن كـــف ريحـــانة ∴ تزهو على الخيرى والآس

وبناء على قول صاحب المصباح المنير والقاموس المحيط أشك فى عجمة هذا اللفظ نظرا لانه نبت فى البادية .

— راميش : ج رواميش : طاقات الريحان .

كان من عادة الايرانيين أن يعلقوا هذا الورد بآذانهم ، وكانوا يعلقونها فى الاعياد ، وقد ذكر ششترى ذلك القول تحت كلمة آذريون(١٤٨) ، والشكل الفارسى للكلمة « رامش » بمعنى حفل وسرور ، وقد ذكرها الفيروزا بـــادى « رامش » وذكر أن معناها طاقة ريحان ، ومن المعلوم أنهم فى العراق ينطقون اللفظ راميش(١٤٩) .

قال أبو نواس(١٥٠) :

---

(١٤٤) المعجم الوسيط ١/٢٦٤ .

(١٤٥) المصباح المنير ١٨٥ .

(١٤٦) واژهاى فارسى در زبان عربى ٢٢٤ .

(١٤٧) الديوان ١٠٦ .

(١٤٨) واژهاى فارسى در زبان عربى ٢٨٢ .

(١٤٩) القاموس المحيط ٢/٢٨٦ .

(١٥٠) الديوان ٨ .

لنا رواميش ينتخبن لنا ∴ تظل آذاننا مطاياها

سيسنبر : بكسر السين الاولى ، الريحانة التى يقال لها النمام ، وهى لفظ يونانى(١٥١) وهو نبات طيب الرائحة يؤكل ما بين النعناع والريحان(١٥٢)

قال ابو نواس(١٥٣) :

براقعها من سحيق العنبر ∴ ومن ياسمين وسيسنبر

— سوسن : زهرة السوسن(١٥٤) ، السوسن ، جنس نباتات الايرس من الفصيلة السوسنية(١٥٥) .

قال أبو نواس(١٥٦) :

لكن بها جلنار قد تفرعه ∴ آس وكلله ورد وسوسان

وقال(١٥٧) :

جنى الآس والنسرين والسوسان ان زهرا

وقال(١٥٨) :

---

(١٥١) القاموس المحيط ٢/٤٩ .

(١٥٢) واژهاى فارسى در زبان عربى ٣٨٥ .

(١٥٣) واژهاى فارسى در زبان عربى ٣٨٥ .

(١٥٤) واژهاى فارسى در زبان عربى ٣٧٩ .

(١٥٥) المعجم الوسيط ٢/٤٦٢ .

(١٥٦) الديوان ١٢٧ .

(١٥٧) الديوان ٥٥٨ .

(١٥٨) الديوان ٦٩٢ .

ن سوسن غض القطاف وخــزم ∴ وبنفسج وشــقائق النعمان

وقال(١٥٩) :

ويــا بطبط صينى ∴ وياسوسن بستان

وقد استعمل اللفظ سوسان وسوسن .

ــ قرنفل : ثمرة شجرة بسفالة الهند افضل افاويه الحارة(١٦٠) ، وهو جنس أزهار مشهورة ، وتزرع فى البلاد الحارة لاستعمال أزهارها المجففــة تابلا(١٦١) ، وأعتقد أن الكلمة هندية أو أنها وردت عن الهند نظرا لظــروف مناخها المناسب لهذه الثمرة .

وذكر ششترى أنه نبات صحراوى(١٦٢) .

قال أبو نواس(١٦٣) :

عبقــت أكفهــم بها فكأنمــا ∴ يتنازعون بها سخاب قرنفل

وقال(١٦٤) :

وكأن شاربها لطيب نســيمها ∴ وافت مشاربه سحاب قرنفل

---

(١٥٩) الديوان ٧٢٧ .

(١٦٠) القاموس المحيط ٤/٣٧ شتايجس٩٦٦ .

(١٦١) المعجم الوسيط ٧٣/١ .

(١٦٢) واژهاى فارسى در زبان عربى ٥٢٩ .

(١٦٣) الديوان ٦٧ .

(١٦٤) الديوان ١٢٨ .

ـ نرجس : مشموم معروف معرب ، نوعه زائدة باتفاق(١٦٥) ، وبفتح النون وكسرها نافع شمه للزكام والصداع(١٦٦) ، وهو نبت من الريـــاحين

ومنه أنواع تزرع لجمال زهرها وطيب رائحته ، وزهرته تشبه بـــه الاعين واحدته نرجسة(١٦٧) ، وقال أبو نواس(١٦٨) :

ندى نرجس غض القطاف كأنه ∴ اذا ما منحناه العيون عيون

وقال(١٦٩) :

الا فاسقنى مسكية العرف مزة ∴ على نرجس تعطيك أنفاسه الخمــر

وقال(١٧٠) :

وعج الى النرجس عن عوسج ∴ والآس عن شيخ وقيصوم

وقال(١٧١) :

فاشربا الخمر واسقيانى سلافا ∴ عتقت بين نرجس وبهار

وقال(١٧٢) :

فالعيش فى مجلس حفت جوانبه ∴ بالنرجس الغض والنسرين والآس

---

(١٦٥) المصباح المنير ٢٢٠ .
(١٦٦) القاموس المحيط ٢ /٢٢٧ .
(١٦٧) المعجم الوسيط ٢/٩١٢ .
(١٦٨) الديـــوان ٦٩ .
(١٦٩) الديوان ١٤٥ .
(١٧٠) الديوان ١٥٥ .
(١٧١) الديوان ١٨٣ .
(١٧٢) الديوان ٢١١ .

وقال(١٧٣) :

بيكى فيذرى الـــدر من نرجس .·. ويلطم الــورد بعنـــاب

وقد استعمل لفظ نرجس فى أكثر من موضع فى صفحات ٣٣٨ ، ٧١٥ ، ٧١٦ ، ٧٢٩ . والنرجس عنده هو ذلك المشموم من الزهور .

— نسرين : ورد أبيض عطرى قوى الرائحة واحدته نسرينة(١٧٤) .

قال أبو نواس(١٧٥) :

فالعيش فى مجلس حفت جوانبه .·. بالنرجس الغض والنسرين والآس

وقال(١٧٦) :

زفـــت الى أكـــرم خطـــابها .·. وشـــاحهـــا ورد ونسرين

وقال(١٧٧) :

جنى الآس والنســـــر .·. ين والسوسان ان زهرا

النوروز : أول يوم من السنة(١٧٨) ، ونيروز معرب نوروز ، وهو عند الفرس عند يزول الشمس أول الحمل ، وعند القبط أول توت ، والياء أشهر

---

(١٧٣) الديوان ٢٤٢ .

(١٧٤) المعجم الوسيط ٢/٩١٧ .

(١٧٥) الديوان ٢١١ .

(١٧٦) الديوان ٢١٣ .

(١٧٧) الديوان ٥٥٨ .

(١٧٧٨) القاموس المحيط ٢/٢٠٠ .

من أنواو فى العربية لفد فوعول فى كلام العرب(١٧٩) والنوروز تعنى اليـوم الجديد وهو أول يوم من السنة الشمسية الايرانية ويوافق الحادى والعشرين من مارس من السنة الميلادية ، وعيد النوروز أو النيروز أكبر الاعياد القوميـة الايرانية(١٨٠) .

وقد استخدم شعراء العصر العباسى كلمة النوروز والنيروز فى أشعارهم واستعملوها اسما وفعلا قال شاعر :

نوروز الناس ونوروز ت ولكن بدموعى

وقال أبو نواس(١٨١) :

يباكرنا النروز فى غلس الدجى ∴ بنور على الاغصان كالانجم الزهر

وقال(١٨٢) :

فتى يومـاه لى فطر وأضحى ∴ ونيروز يعـد ومهرجـان

والواضح أنه استعمل النوروز والنيروز وهو أول الربيع واسـتعمل الاولى كبداية للربيع والثانية كعيد يحتفل به مثل المهرجان وهو عيد فارسى أيضا وكلمة المهرجان نفسها فارسية .

الياسمين : جنينة من الفصيلة الزيتونية تزرع لزهرها(١٨٣) ، وهـو مشموم معروف أصله يسم وهو معرب وسينه مكسورة وبعضهم يفتحها وهو

---

(١٧٩) المصباح المنير ٥٩٩ .
(١٨٠) المعجم الوسيط ٩٦٢ .
(١٨١) الديوان ٢٢٢ .
(١٨٢) الديوان ٤٨٣ .
(١٨٣) المعجم الوسيط ١٠٦٥/٢ .

غير منصرف(١٨٤) ، والياسـمين صنفان أبيض وأصفر(١٨٥) ، قـال أبـو نواس(١٨٦) :

كأن الشمس مقبلـة علينـا ∴ تمشى فى قلائـد ياسـمين

وقال(١٨٧) :

بيـدى سـاقء ليـه ∴ حـلة من ياسـمين

وقال(١٨٨) :

يا ياسمينا بالمسك مختلطـا ∴ يـا جلنار فى طيب نسرين

ثالثا — الفاظ الموسيقى :

من ألفاظ الموسيقى التى استعملها أبو نواس ، بم وبوق ودف ودهبرج وزير وصنج والطنبور والناى .

— بم : ج بمون وهو صوت الوتر الغليظ عكس الزير الخفيف(١٨٩) ، وهو وتر من أوتار العود(١٩٠) ، قال احمد بن صالح :

ضمير القـلب بقـرع كـف ∴ ابـداه بمـان ناطقـان

---

(١٨٤) المصباح المنير ٦٨١ .

(١٨٥) المعتمد فى الادوية ٥٥١ .

(١٨٦) الديوان ٣٢ .

(١٨٧) الديوان ٧ .

(١٨٨) الديوان ٧١٦ .

(١٨٩) واژهاى فارسى در زبان عربى ٩٣ .

(١٩٠) المعجم الوسيط ١/٧١ .

قد ثنى بم بمان .

قال أبو نواس(١٩١) :

من بين بم الى مثنى ومثلثـــة .˙. وما خلا ذاك من أصوات و اوتار

وقال(١٩٢) :

فوق منـــاقير قصار ضـــور .˙. كرنـــة البم ورجـــع الزير

وقال(١٩٣) :

فليس الشرب الا بالمـــلاهى .˙. وفى الحركات من بم وزير ...

وهكذا نرى أبا نواس قد استعمل اللفظ بما هو عليه فى الفارسية .

ــ بوق : الذى ينخ فيه ويزمر(١٩٤) ، أداة مجوفة ينفخ فيهـــا ويزمر والبوق ج أبواق وبيقان(١٩٥) ، والبوق بالضم معروف جمعه صاحب المصباح المنير(١٩٦) بوقات وبيقات .

وأشك فى عجمة هذا اللفظ .

قال أبو نواس(١٩٧) :

---

(١٩١) الديوان ١٥١ .

(١٩٢) الديوان ٦٥٦ .

(١٩٣) المعجم الوسيط ١/٧٧ .

(١٩٤) القاموس المحيط ٢/٢٢٣ .

(١٩٥) المعجم الوسيط ١/٧٧ .

(١٩٦) المصباح المنير ٦٦ .

(١٩٧) الديوان ٤٥٢ .

فانصـــدعوا وجهـــة كأنهـــم ∴ جنـــاة شر ينفون بالبـــوق

وقال(١٩٨) :

لقد ضربنا بالطبل أنك فى الـــ ∴ قوم صحيح وصيح فى البوق

— دف : ج دفوف ، ورد فى برهان قاطع انها معربة (دب) التى تعنى (نـــار) ولهـــذا ترد تحت كلمة تار وهى أيضا من لفظ (دار) بمعنى خشـــبية دائرية مشهورة فى الفارسية(١٩٩) ، والدف : آلة طرب ينقر عليها(٢٠٠) ، والدف : الذى يلعب به بضم الدال وفتحها والجمع دفوف(٢٠١) .

قال أبو نواس(٢٠٢) :

أدر الكـــأس أن تســـــقينا ∴ وانقر الدف انـــه يلهينـــا

وقال(٢٠٣) :

قالت : وقد جعلت تمايل لى ∴ كتمايل الماشى على الـــدف

وقال(٢٠٤) :

اذا مضى من رمضان النصف ∴ تشوق القصف لنـــا والعزف

وأصلح الناى ورم الدف

---

(١٩٨) الديوان ٥٢٤ .

(١٩٩) واژهاى فارسى ٢٥٦ .

(٢٠٠) المعجم الوسيط ٢/٢٨٩ .

(٢٠١) المصباح المنير ١٩٧ .

(٢٠٢) الديوان ٣١ .

(٢٠٣) الديوان ٦٦ .

(٢٠٤) الديوان ٢٠٧ .

وقال(٢٠٥) :

بـــكى وانتحـــب العـــــود ∴ وابدى الدف وســـواسا

— دهبرج : معرب (ده بره) بمعنى عشر ريشـــات(٢٠٦) ، وذكــر الفيروزا بادى الكلمة ده وبر ولاحقة (گـــ) والشكل الفارسى (دهبر گـــ) وقد وردت فى شعر أبى نواس ، فقال(٢٠٧) :

باقى حروف السطر المخرفج ∴ أبرش أوتار الجناح الاخرج

بين خوافيه الى الـــــدهبرج

— زير : وتر رفيع فى البربط عكس البم(٢٠٨) ، وتستخدم كلمة زير أيضا فى العربية بمعنى كتان وقد أوردها صاحب برهان قاطع بنفس المعنى السابق وذكرها الاعشى فقال :

وثنى الكـــف على ذى عتـــب ∴ يصل الصوت بذى زير أبح

وقد استعملها أبو نواس كثيرا بمعنى الصوت الرفيع فقال(٢٠٩) :

وأصـــوات النـــواقيس ∴ على الزيرات بالسفجر

وقد استعمل الكلمة مؤنثا سالما .

وقال(٢١٠) :

---

(٢٠٥) الديوان ٢١٧ .

(٢٠٦) واژهاى فارسى در زبان عربى ٢٦٦ .

(٢٠٧) الديوان ٦٦٤ .

(٢٠٨) واژهاى فارسى ٣٣٥ .

(٢٠٩) الديوان ١١٩ .

(٢١٠) الديوان ٢٦٥ .

نظرت اليــه مخزومــا بزير .'. على ظهر ومختوما بقــار

وقال(٢١١) :

فــوق مناقير صــار ، صور .'. كرنة البــم ، ورجع الزير

وقال(٢١٢) :

فليس الشرب الا بالمـلاهى .'. وفى الحركات من بم وزير...

— الصنج : شىء يتخذ من صفر يضرب أحدهما بالآخر ، وآلة بأوتــار يضرب بهــا.

معرب وقال الفيروزابادى(٢١٣) ما أدرى اى صنج اى أى النــاس ، والصنج من آلات الملاهى صنوج(٢١٤) ، وقال المطرزى وهو ما يتخذ مدورا يضرب أحدهما بالآخر ، ويقال لما يجعل فى اطار الدف من النحاس المدور مفارا (صنوج) أيضا وهذا شىء تعرفه العرب ، أما الصنج ذو الاوتار فمختص به العجم وكلاهما معرب(٢١٥) ، وأورده الوسيط أيضا بأنه صفائح صفر صغيرة مســتديرة تثبت فى أطراف الدف أو أصــابع الراقصة ، يـدق بها عنـد الطرب(٢١٦) ، وقد استخدمها أبو نواس فقال(٢١٧) :

وصاح الصنج حتى أخرس الندمان اخراسا

---

(٢١١) الديوان ٦٥٦ .

(٢١٢) الديوان ٦٧٨ .

(٢١٣) القاموس المحيط ١/٣٠٤ .

(٢١٤) واژهاى فارسى در زبان عربى ٤٣٦ .

(٢١٥) المصباح المنير ٤٣٨ .

(٢١٦) المعجم الوسيط ٥٢٢ .

(٢١٧) الديوان ٢١٧ .

وقال(٢١٨) :

طربت الى الصـــنج والمزهر ∴ وشرب المدامــة بالاكبـــر

ـــ الطنبور : آلة من الآت اللعب واللهو والطرب ذات عنق وأوتـــار معرب(٢١٩) ، وأصله دنبه عبره(٢٢٠) ، وجمعه طنابير وذكر الاصمعى أن اللفظ من (تن) و (ره) واعتقد ششترى أن الكلمـــة (تنبور) من (تنـــب) ولاحقة (ور) (٢٢١) ، وقد استخدم أبو نواس الكلمة فقال(٢٢٢) :

فلم نــزل يومنـــا ، وليلتنـــا ∴ نقرءا على السطح بالطنابير

وقال(٢٢٣) :

ويدعوها الى الطنبـــور حذق ∴ اذا دارت معتقة المـــدام

وقال(٢٢٤) :

أحســـن من مجلس منصـــور ∴ ضرب بعود ، وبطنبـــور

الناى : آلة من الآت الطرب على شكل انبوبة مجوفة بجانبهـــا ثقوب

---

(٢١٨) الديوان ٦٨٢ .

(٢١٩) المعجم الوسيط ٥٦٧ .

(٢٢٠) القاموس المحيط ٢/٨١ .

(٢٢١) واژهاى فارسى ٤٦٦ .

(٢٢٢) الديوان ١٤٦ .

(٢٢٣) الديوان ٣٧٤ .

(٢٢٤) الديوان ٣٩٢ .

ولها مفاتيح لتغيير الصوت ، وتطرب بالنفخ وتحريك الاصابع على الثقوب بايقاع منظم معرب(٢٢٥) ، قال أبو نواس(٢٢٦) :

غاشرب — هديت — وغن القوم مبتدئا ∴ على مساعدة العيدان والناء

وقال(٢٢٧) :

ان الملاهى أصناف يشيدها ∴ ناى ، به المزهر الغريد معقود

وقال(٢٢٨) :

اذا شاقك ناقوس ∴ وشجو الناى ، والعود

رابعا — أسماء الطيور خاصة طيور الصيد :

مثل : البازى ، الباشق ، الدراج ، الدستبان ، الدستخاز ، الزاغ ، السودق ، الشاهين ، الطاووس ، الكرز .

— البازى : ج بيزان ، وبوز ، وبواز ، وبزاة ، وهو طائر صيد مشهور(٢٢٩) ، والباز ضرب من الصقور يستخدم فى الصيد وقد جمعه المعجم الوسيط أبواز(٢٣٠) ، وقد جرى هذا اللفظ الفارسى المعرب على لسان أبى نواس :

---

(٢٢٥) المعجم الوسيط ٢/٨٩٥ .
(٢٢٦) الديوان ٣٦ .
(٢٢٧) الديوان ٨١ .
(٢٢٨) الديوان ٩٨ .
(٢٢٩) واژهاى فارسى ٤٩ .
(٢٣٠) المعجم الوسيط ١/٧٦ .

فقال(٢٣١) :

ثم أرسلت باز صدق ، نشيطا ∴ يقتل الوز ثم والدراجـــا

وقال(٢٣٢) :

لا بـــأس باليـــويو لكنهـــــا ∴ تجتمع الناس على البازى

وقال(٢٣٣) :

آلف ما صـــدت من القنيـــص ∴ بكل باز واســـع القميص

وقال(٢٣٤) :

قد ابن بـــــاز وضيع بـــاز ∴ نعم الخليل ساعة الاعواز

وقال(٢٣٥) :

تقى بنـــان الكـــف الا تحضرا ∴ وغمزة البازى اذا ما ظفرا

وقال(٢٣٦) :

وصـــيد البـــاز والشـــــا ∴ هين وا لاكلـــب الفهـــد

---

(٢٣١) الديوان ١٦٣ .
(٢٣٢) الديوان ٥٣٣ .
(٢٣٣) الديوان ٦٤٧ .
(٢٣٤) الديوان ٦٤٨ .
(٢٣٥) الديوان ٦٥٠ .
(٢٣٦) الديوان ٧٢٩ .

واستخدم الجمع بزاة فقال(٢٣٧) :

ودار تـؤدب فيهـا البـزاة .·. ويمتحن الفهـد والفهـدة

وقال(٢٣٨) :

بزاتنـــا الاقـــداح .·. دراجهـــن الـــزاح

ـــ الباشق : ج بواشق ضرب من الصقور(٢٣٩) ، وورد تحت كلمـة باشـة فى برهان قاطع انه حيوان صيد أصغر العينين من الباز ويسمى الآن باشة والشكل القديم باشك وفى العربية باشق(٢٤٠) ، والباشق بفتح الشين جمعه صاحب المصباح بواشيق(٢٤٢) والباشق نوع من جنس البازى وهـو من الجوارح يشـبه الصـقر ويتميز بجسـم طويل ومنقـار قصير بـادى التقوس(٢٤٣) ، وذكر الفيروزابادى أنه طائر معرب باشة (وبشق بجرجان) وابشاق ، وقد قال أبو نواس(٢٤٤) :

لا الصولجان ولا الميدان يعجبنى .·. ولا أحن الى صـوت البواشيق

وقال(٢٤٥) :

---

(٢٣٧) الديوان ٥٤٩ .

(٢٣٨) الديوان ٧٢٠ .

(٢٣٩)واژهاى فارسى ٥١ .

(٢٤٠) واژهاى فارسى ٥١ .

(٢٤١) المصباح المنير ٥٠ .

(٢٤٢) المعجم الوسيط ٥٨ .

(٢٤٣) القاموس المحيط ٢٢١/٣ .

(٢٤٤) الديوان ٤٣١ .

(٢٤٥) الديوان ٥٢٤ .

هـــذا كذاكم وفى الهيـــاج اذا .·. هيج فما شـــئت من بواشيق

ـــ الدَّرَّاجَ : نوع من الطير يدرج فى مشيته(٢٤٦) ، والدراج أيضا عند الفيروزابادى طائر(٢٤٧) وجمعه دراريج وهو طائر معروف يكثر فى الخوزستان وينطقون هذا اللفظ تراج وبدون تشديد .

قال أبو نواس(٢٤٨) :

ـــبــــزاتنا أقـــــداح .·. دراجهـــن الـــراح

وقال(٢٤٩) :

ثم أرسلت باز صدق نشنيطا .·. يقتل الوز ثم ، والدراجا

ـــ الدستبان : صقر(٢٥٠) ، وهو طائر صيد ، وهذه الكلمة بنص شكلها الفارسى ، وهى مركبة من دست ولاحقة بان والمعنى الاجمالى قفاز ، ولكن أبا نواس استخدم الكلمة بمعنى صقر ، ووردت فى قاموس شـــتايجس (دستبانة) (٢٥١) .

قال أبو نواس(٢٥٢) :

ولقد غدوت بســـتبان معلـــم .·. صخب الجلاجل فى الوظيف مسبق

---

(٢٤٦) المعجم الوسيط ٢٧٨/١ .

(٢٣٧) القاموس المحيط ١٩٤/٢ .

(٢٤٨) الديوان ٧٢٠ .

(٢٤٩) الديوان ١٦٣ .

(٢٥٠) المعجم الوسيط ٢٨٣/١ .

(٢٥١) شتايجس ٥٢٢ .

(٢٥٢) الديوان ٣٩٨ .

وقال(٢٥٣) :

كسوت كفي دستبانا مشعرا ∴ فروة سنجاب لؤاما أوبرا

وقد استعمل الكلمة بمعنى صقر فى الاولى وقفاز فى الثانية .

ـــ الدستخاز : طائر صيد ، الذى راى الصيد يتطاير من اليد(٢٥٤) ، واستخدمها أبو نواس صفة لصقر فقال(٢٥٥) :

دبق هن نعمان سهرداز ∴ تصيدنا زورقا ودستخاز

ـــ الزاغ : غراب صغير يميل الى البياض(٢٥٦) ، وورد فى المعجم الوسيط(٢٥٧) : أنه نوع من الغربان يقال له الغراب الزراعى ، وغراب الزرع وغراب الزيتون لانه يأكله ، وهو أسود براسه غبة وميل الى البياض ، ولا يأكل جيفة وهو يستوطن شرقى أوربا والتركستان وايران والجمع زيغان(٢٥٨)

قال أبو نواس(٢٥٩) :

واسغر الجلدة صيرته ∴ فى الناس زاغا أو شقراقا

وشقراق طائر ردىء الصوت يسمونه شراق فى خوزستان .

---

(٢٥٣) الديوان ٦٥٠ .

(٢٥٤) محقق الديوان ٦٤٨ .

(٢٥٥) الديوان ٦٤٨ .

(٢٥٦) القاموس المحيط ٣/ ١١١ .

(٢٥٧) المعجم الوسيط ١/٤٠٧ .

(٢٥٨) واژهاى فارسى ٣٠١ .

(٢٥٩) الديوان ٥٢٩ .

ـ السودق : الصقر او الشاهين معرب ج ســوادق(٢٦٠) ، وذكــر الفيروزابادى(٢٦١) أن السودق مع اهمال الدال وسوذق تعنى قلب وحلقة القيد وصقر وتأتى سوذانق وسوذق والشكل الفارسى سوزك وهو طائر مثل الببغــاء(٢٦٢) .

قال أبو نواس(٢٦٣) :

فترى الاوز فويت خطم مشيع .·. غرثان ، انشاط الشواكل سودق

وذكر أحمد تيمور فى معجمه أن الســوذق قد ورد فى قصد الســبيل : الســـوار(٢٦٤) .

ـ الشاهين : طائر(٢٦٥) جارح معروف والجمع شواهين وربما قيــل شذياهين على البدل لتخفيف(٢٦٦) وقد ذكر ششترى أنه نوع من الصقور وهو نفس الاسم الفارسى(٢٦٧) .

قال ابو نواس(٢٦٨) :

مؤلف شاهين بيسرى بنــانه .·. وفى كفه اليمنى لشاهينه طعم

---

(٢٦٠) المعجم الوسيط ٤٦١/١ .
(٢٦١) القاموس المحيط ٢٥٢/٣ .
(٢٦٢) واژهاى فارسى در زبان عربى ٣٧٧ .
(٢٦٣) الديوان ٣٩٩ .
(٢٦٤) معجم تيمور الكبير ٤٣/١ .
(٢٦٥) القاموس المحيط ٢٤٣/٤ وشتايجس ٧٢٨ .
(٢٦٦) المصباح المنير ٣٢٦ .
(٢٦٧) واژهاى فارسى ٣٩٥ .
(٢٦٨) الديوان ١٠٤ .

وقال(٢٦٩) :

كأن اعراسك طعما للشواهين الجياع

وقال(٢٧٠) :

أعطى البزاة الله من قسمة ∴ ما لم يخوله الشواهينا

وقال(٢٧١) :

وصيد البـاز والشـا ∴ هين والاكـلب والفهـد

— الطاووس : طائر(٢٧٢) وهو حسن الشكل كثير الالوان ج طواويس وأطواس(٢٧٣) .

قال أبو نواس(٢٧٤) :

أنعت ديكا من ديـوك الهند ∴ أحسن من طاووس قصر المهدى

وقال(٢٧٥) :

فيـارب اليـك المشـ ∴ تكى تيـه الطواويس ...

---

(٢٦٩) الديوان ٥٣٥ .

(٢٧٠) الديوان ٦٧١ .

(٢٧١) الديوان ٧٩٩ .

(٢٧٢) القاموس المحيط ٢/ ٢٣٥

(٢٧٣) المعجم الوسيط ١/٥٧ .

(٢٧٤) الديوان ٦٥٩ .

(٢٧٥) الديوان ٧٢٣ .

ــ كرز : الصقر : قال ابو نواس(٢٧٦) :

كرز عـــام صاغه صـــائغ ∴ لم يدخر عنه التحاســـينا

خامسا ــ أسماء الملابس :

مثل : برنس ، بنيقـــة ، تبان ، تكة ، الخـــز ، الخـــيش ، الدواج ، الديباج ، السابرى السربال والسروال ، سوار ، طيلسان ، قرطق .

ــ برنس : ج برانس : قبعة خاصة كان يلبسها القضاة والادبـــاء فى العصر العباسى وذكرها صاحب برهان قاطع : أنهـــا قبعة صوفيـــة كبيرة معروفة(٢٧٧) ، وذكر المعجم الوسيط ان كل ثوب رأسه منه ملتزق به وقلنسوة طويلة(٢٧٨) ، وذكر صاحب القاموس المحيط البرنس بالضم قلنسوة طويلـــة أو كل ثوب منه دراعة كان أو جبة(٢٧٩) ، وأضاف أحمد تيمور أنه ملبـــوس المغاربة الآن وورد فى الاغانى البرنس كالقلنسوة(٢٨٠) ، قال أبو نواس(٢٨١)

ذال الى أخشـــن سار أثبج ∴ مبرنس الهـــامة أو متـــوج

فقد استعملها أبو نواس اسم مفعول ، كما استخدمها جمعا فقال(٢٨٢) :

فالقطيبـــات الى الذنـــوب ∴ يرفلن فى برانس قشـــوب

---

(٢٧٦) الديوان ٦٧٠ .

(٢٧٧) واژهاى فارسى در زبان عربى ٧٥ .

(٢٧٨) المعجم الوسيط ١/٥٢ .

(٢٧٩) القاموس المحيط ٢/٢٠٧ .

(٢٨٠) معجم تيمور الكبير ١٦١ .

(٢٨١) الديوان ٦٦ .

(٢٨٢) الديوان ٦٦٦ .

— بنيقة : ج بنائق(٢٨٣) ، ياقة ، الزيق يخاط فى جيب القميص تثبت فيه الازرار(٢٨٤) ، والشكل الفارسى لهذه الكلمة (بنيگ) التى فسرها صاحب برهان قاطع بمعنى ياقة صوفية(٢٨٥) ، وذكر أحمد تيمور(٢٨٦) : البنيقة قطعة مثلثة من لون يغاير لون الثياب .

وقال محقق ديوان أبى نواس(٢٨٧) : البنائق : لبنة القميص وهى الرقعة التى تزاد فى نحره .

قال أبو نواس(٢٨٨) :

مخرسن ، دين النصارى دينه ∴ ذى قرطق لم يتصل ببنائق

وقال(٢٨٩) :

مقرطقة لم يحصها سحب نيلها ∴ ولا نازعتها الريح فضل البنائق

— تبان : تبانات : سراويل قصيرة الى الركبة أو ما فوقها ، تستر العورة وقد يلبس فى البحر وجمعه تبابين(٢٩٠) ، وذكر صاحب المصباح أنها شبه سراويل وقال صاحب القاموس المحيط(٢٩٠) : انها السراويل الصغيرة

---

(٢٨٣) القاموس المحيط ٣/٢٢٢ .

(٢٨٤) المعجم الوسيط ١/٧١ .

(٢٨٥) واژهاى فارسى در زبان عربى ١٠٢ .

(٢٨٦) معجم تيمور الكبير ٢٤١ .

(٢٨٧) الديوان ٢٥٨ .

(٢٨٨) الديوان ٢٢٠ .

(٢٨٩) الديوان ٢٥٨ .

(٢٩٠) المعجم الوسيط ١/٨٢ .

(٢٩١) المصباح المنير ٧٢ .

تستر العورة المغلظة ، ولفظ تنبان من مادة تنب وتمي بمعنى التهيئة واللفظ تنبان بمعنى حافظ ، وتستمل الكلمة تنبال وتوبان فى الفارسية بمعنى السروال القصير ، وقد استعملها أبو نواس كاسم مفعول فقال(٢٩٣) :

مـا ترى الصـبح قد بـدا ∴ فى ازاز متنبـن ! ؟

وقال(٢٩٤) :

وحولها حارس ذو صلعة شكس ∴ علج يدور اخو طمر وتبان

وقال (٢٩٥) :

فكأنـه متـدرع ديبـاجة ∴ عن قالص التبان غير مسوق

وقد استعمل أبو نواس كلمة تنبان وتبان .

تكة : التكة بالكسر : رباط السراويل ج تكك ، واستتك التكة ادخلها فيه(٢٩٦) وقد وردت عند ششترى والمنجد والمعجم الوسيط بنفس المعنى(٢٩٧) ، وقال ابن الانبارى أنها معربة(٢٩٨) ، وقد وردت كثيرا فى شعر أبى نواس فقال(٢٩٩) :

---

(٢٩٢) القاموس المحيط ٤/٢٠٧ ، شتايجس ٢٧٨ .

(٢٩٣) الديوان ٣٣ .

(٢٩٤) الديوان ١١٣ .

(٢٩٥) الديوان ٣٩٩ .

(٢٩٦) القاموس المحيط ٣/٣٠٧ .

(٢٩٧) المعجم الوسيط ١/٨٦ ، واژهاى فارسى ١٣٢ .

(٢٩٨) المصباح المنير ٨٦ .

(٢٩٩) الديوان ١١ .

يجر لك العنان اذا حساها ∴ ويفتح عقد تكة الدبيب

وقال(٣٠٠) :

فحللنا هناك تكة خز ∴ وحسرناه قباءه الديباجا

وقال(٣٠١) :

فقد حل لنا عقدا ∴ من التكة تستعقد

وقال(٣٠٢) :

وانى رأيت سراويله ∴ لها تكة اشتهى جرها

وقال(٣٠٣) :

ولا سيما وقد غيرت عقد رباط تكته

وقال(٣٠٤) :

خروق جهول بحل الازار ∴ رقيق بصير بحل التكك

ـ الخز : من الثياب ج خزوز معرب(٣٠٥) ، والبز بالفتح نوع من

---

(٣٠٠) الديوان ١٦٣ .

(٣٠١) الديوان ٢٩٥ .

(٣٠٢) الديوان ٣٥٣ .

(٣٠٣) الديوان ٣٥٤ .

(٣٠٤) الديوان ٥٥٦ .

(٣٠٥) القاموس المحيط ٢/١٨١ وشتايجس ٤٥٨ .

الثياب وقيل الثياب خاصة من أمتعة البيت وقيل أمتعة التاجر من الثياب(٣٠٦)، والخز من الثياب ما ينســـج من صوف وابريسم وما ينســـج من ابريســـم خالص(٣٠٧) وورد فى المنجد أنه قماش منسوج من الصوف والحرير ، وذكــر

ششترى أنه قماش مخمل يصنع من القلنسوة والبالطو والقفاز وكان أفضل انواع الخز فى العصر الاسلامى ينسج فى شوش وشوشتر ، وخزار أى نسلج وبائع قماش الخز(٣٠٨) ، قال ابو نواس(٣٠٩) :

فظللنـــا هنـــاك تكـــة خـــز ∴ وحسرنا قبـــاعة الديباجا

وقال(٣١٠) :

يـــا خـــز مـــا يتثنى ∴ فى ســـاحة البستان

وقال(٣١١) :

معقرب الصدغ ملبس عوارضه ∴ جلباب خز عليه النور مقطوف

وجمع كلمة خز فقال(٣١٢) :

كشـــفت عنـــه خـــزوز ∴ وعـــن الخـــز بـــرود

---

(٣٠٦) المصباح المنير ٤٨ .

(٣٠٧) المعجم الوسيط ٢٣١ .

(٣٠٨) واژهاى فارسى در زبان عربى ٢٠٦ .

(٣٠٩) الديوان ١٦٣ .

(٣١٠) الديوان ٧١٥ .

(٣١١) الديوان ٣٣٧ .

(٣١٢) الديوان ٣٣٠

ـ الخيش : قماش كتانى(٣١٣) :

قال أبو نواس(٣١٤) :

قد نضجنا ونحن فى الخيش طرا ∴ أنضــجتنا كواكب الجــوزاء

ـ الدواج : اللحاف الذى يلبس(٣١٥) ، ج دواويج ، وهو نــوع من الملبس(٣١٦) والدواج : معطف غليظ(٣١٧) ، واستخدمها ابو نواس بمعنى غطاء فقال :

يديرها خنث فى لهــوه دمث ∴ من نسل آذين ذو قرطق ودواج

الديباج : معرب ديباج ج ديابيج(٣١٨) : وهى بمعنى حــرير(٣١٩) ، وقماش حريرى ، وقد استخدم الفعل دبج ومنها ديباجة بمعنى فاتحة الكتاب والوجه الجميل ، والديباج أيضــا ضرب من الثياب سـداه ولحمتــه حرير فارسى(٣٢٠) ، وذكر صاحب المصباح أنه معرب اشتق العرب منه الفعل ، وقد استخدمه أبو نواس اسما وفعلا .

قال أبو نواس(٣٢١) :

فحللنا هنــاك تكــة خــز ∴ وحسرنا قبــاءه الديباجا

---

(٣١٣) واژهاى فارسى ٢٢٦ .
(٣١٤) الديوان ٥٤٢ .
(٣١٥) القاموس المحيط ١/١٩٦ ، شتايجس ٥٣٩ .
(٣١٦) واژهاى فارسى ٢٦٠ .
(٣١٧) المعجم الوسيط ١/٣٠٢ .
(٣١٨) القاموس المحيط ١/١٩٣ .
(٣١٩) شتايجس ٥٥١ .
(٣٢٠) المصباح المنير ١٨٨ .
(٣٢١) الديوان ١٦٣ .

وقال(٣٢٢) :

كأنها نزلال المزن اذا مزجــت ∴ شباك در على ديباج ياقوت

وقال(٣٢٣) :

فلو رآها أنوشيروان صورها ∴ فيما يحوك من الديباج والسرق

وقال(٣٢٤) :

فظل يسقى بماء الورد من أسف ∴ وردا ويلطم ديبــاجا بديباج

وهنا يشبه يده ووجهه بالحرير فى نعومته ولينه .

وقال(٣٢٦) :

فكأنــه متــدرع ديبــاجة ∴ عن قالص التنبان غير مسوق

وقال(٣٢٧) :

أغز لـــه ديباجـــة سابرية ∴ ترى العتق فيها جاريا متبينا

وقال(٣٢٨) :

وجــؤجؤ عـــول بالدليص ∴ مدبج معـــين الغمـــوص

---

(٣٢٢) الديوان ١٣٩ .

(٣٢٣) الديوان ٢٩٦ .

(٣٢٤) الديوان ٣١٧ .

(٣٢٥) الديوان ٣٢٨ .

(٣٢٦) الديوان ٣٩٩ .

(٣٢٧) الديوان ٤٧٥ .

(٣٢٨) الديوان ٦٤٧ .

وقال(٣٢٩) :

كأن منظرهـا والمـاء يقرعهـا .:. ديباج غانية أو رقم وشاء

وقال(٣٣٠) :

وخفا واسـعا من تحت برد .:. من الديباج من نهب الهمام

ـ السابرى : قماش صوفى رقيق(٣٣١) ، وهو ثوب رقيق جيد ومنه عرض سابرى(٣٣٢) ، وقد وردت فى المعاجم العربية بمعنى القماش الناعم ، والشكل الفارسى للكلمة « شابورى » منسوب الى مدينة شابور فى فارس التى تقع اطلالها قرب مضيق جوكان ، ودخلت الكلمة فى العربية بمعنى قماش رقيق وتستعمل ايضا بمعنى الوجه الجميل(٣٣٣) ، وقد استخدمها أبو نواس بمعنى قماش رقيق فقال(٣٣٤) :

فرى الصناع سابرا وقبطـا .:. اذا النجيع بالغبار اشمطا

وقال(٣٣٥) :

فى هـامة كأنمـا قنعـت .:. بعض حبـال السـابرينا

واستعمل ابو نواس الكلمة بمعنى الوجه الجميل فقال(٣٣٦)

---

(٣٢٩) الديوان ٧٠١ .

(٣٣٠) الديوان ٧٠٧ .

(٣٣١) واژه‌های فارسی ٣٣٩ .

(٣٣٢) القاموس المحيط ٢/٤٥ .

(٣٣٣) واژه های فارسی ٣٣٩ .

(٣٣٤) الديوان ٦٢٨ .

(٣٣٥) الديوان ٦٧١ .

(٣٣٦) الديوان ٣٧٥ .

أغـــر لـــه ديباجة ســـابرية .·. ترى العتق فيها جاريا متبينا

وقال(٣٣٧) :

بوجـــه ســـابرى لـــو .·. تصوب مـــاؤه قطـــرا

واستعملها صفة للشراب فقال(٣٣٨) :

أرض كـــرم تجـــلب الدهـــ .·. ـر شـــــرابا ســـــابريا

— سربال : بالكسر القميص أو الدرع أو كل ما لبس(٣٣٩) ، ج سرابيل وذكره شيشترى بأنه نوع من الملابس ، ويأتى فى العربية فعلا وصفة مثـــل : سربل وتسربل ، وطلبوا من عثمان بن عفان أن يتنازل عن الخلافة فقـــال : لا أضع قميصا سربلنى الله به « ووردت الكلمة فى القرآن الكريم » (وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم بأسكم) (٣٤٠) والشكل الفارسى للكلمة « شلوار » بمعنى لباس يغطى النصف الاســـفل للجســـم وينطق فى بعض اللهجات الايرانية شولار(٣٤١) ، قال الفيوزابادى(٣٤٢) أن الكلمة فارسية معربة ، وتجمع سرابلات وسراول وسرواله وسراويل وقد جرت الكلمة على لسان ابى نواس بالشكلين ، فقال(٣٤٣) :

---

(٣٣٧) الديوان ٥٥٩ .

(٣٣٨) الديوان ١٤١ .

(٣٣٩) القاموس المحيط ٣/٤٠٦ ، شتايجس ٦٦٩ .

(٣٤٠) المعجم الوسيط ١/٤٢٥ .

(٣٤١) واژهاى فارسى در زبان عربى ٣٥٧ .

(٣٤٢) القاموس المحيط ٣/٦٧٩ .

(٣٤٣) الديوان ٩٧ .

لا تعـــرج بدارس الاطـلال .·. واسقينها رقيقة السربال

وقال(٣٤٤) :

أبعــد سربال أمرىء عـــالم .·. أصـــبحت فى سربال مراق

وقال(٣٤٥) :

فاسقيانى رقيقـــة السربال .·. تعدمانى معارف الاطلال

أما كلمة سروال فقد قال بشأنها(٣٤٦) :

اســـلس لى حـــل سراويله .·. من بعد افضائى الى اليأس

وقال(٣٤٧) :

نقد المهـــر ، ثم زفت اليـه .·. فى سراويلهـــا وفى الزنـــار

وقال(٣٤٨) :

قالت برمت به حملا فأثقلنى .·. هذا الازار فلم حل السراويل

وقال(٣٤٩) :

وانـــى رأيـــت سراويلـــه .·. لها تكـــة أشتهى جـــرها

---

(٣٤٤) الديوان ٥٦٤ .
(٣٤٥) الديوان ٦٩١ .
(٣٤٦) الديوان ١٠٦ .
(٣٤٧) الديوان ١٨٣ .
(٣٤٨) الديوان ٣٠٩ .
(٣٤٩) الديوان ٣٥٣ .

ـ سوار : حلية ذهبية مستديرة كالحلقة ، وتلبس فى المعصم أو الزند ج اسورة واساور معرب(٣٥٠) ، قال احمد تيمور(٣٥١) : العـــامة تجمـــع الاسورة على أساور وفى الصعيد على سواير وهى معرب «دستواز» ، قال أبو نواس :

ووعتها صبحا ، ولم أنس صدها ∴ وقد بادلتنى خاتما بسوار(٣٥٢)

ـ طيلسان : ج طيالسة : نوع من لباس الرأس ، نوع من اللباد(٣٥٣) وورد فى برهان قاطع أنها بمعنى الفوطة التى يضعها الخطباء والعرب على الكتف .

والطالسان ج طيالس وطيالسة من شتم العرب يا بن الطيلســـان ، يريدون يا أعجمى(٣٥٤) ، قال أبو نواس(٣٥٥) :

وخـــمار طرقت بـــلا دليـــل ∴ سوى ريح العتيق الخسروانى

فقـــام الى مذعـــورا يلـــبى ∴ وجون الليـــل مثل الطيلسان

وقال(٣٥٦) :

يـــا ندا ماى يـــا بنى نوبخت ∴ لا يضيعن بيتكم طيلسانى

---

(٣٥٠) المعجم الوسيط ٢/٥٦٢ .

(٣٥١) معجم تيمور الكبير ٢/٤٣ .

(٣٥٢) الديوان ٢٦٧ .

(٣٥٣) واژهاى فارسى ٤٧١ .

(٣٥٤) المعجم الوسيط ٢/٥٦٢ .

(٣٥٥) الديوان ٨٨ .

(٣٥٦) الديوان ٥١٧ .

وقال(٣٥٧) :

يرى لبس القميص عليه عيبا ⁘ ولبس الطيلسان من الاثام

وقد ذكر الفيروزابادى(٣٥٨) أن الطيلسان معرب وأصله تالسان ج طيالسة والهاء فى الجمع للعجمة .

— قرطق : قال الفيروزابادى(٣٥٩) : لبس معرب وقرطقته متقرطق البسته اياه فلبسه ، وهو نوع من اللبس(٣٦٠) والقرطق لباس فارسى كان شائعا فى العصر العباسى(٣٦١) ، وهو رداء قصير وشكل الكلمة الفارسية (كردك) مركب من كرد بمعنى ظهر ولاحقة (كـ) ، فى خوزستان يسمونه (كرده با) وهو الرداء الذى يلبسه الرياضيون والعمال اثناء العمل ، وورد فى برهان قاطع أن لفظ (كرده) بمعنى قميص معرب قرطه ، ويطلونه على الثوب سواء كان مسرجا أو قصيرا(٢٦٢) ، وورد فى المصباح أنه ملبوس يشبه القباء وهو من ملابس العجم(٣٦٣) ، قال أبو نواس(٣٦٤) :

وحثحث كأسها مقرطقة ⁘ لومنى الحسن ما تعداها

وقال(٣٦٥) :

---

(٣٥٧) الديوان ٧٠٧ .
(٣٥٨) القاموس المحيط ٢/٢٣٥ .
(٣٥٩) القاموس المحيط ٣/٢٨٨ .
(٣٦٠) شتايجس ٩٦٤ .
(٣٦١) محقق الديوان ٨ .
(٣٦٢) واژهاى فارسى ٥٢٥ .
(٣٦٣) المصباح المنير ٤٩٨ .
(٣٦٤) الديوان ٨ .
(٣٦٥) الديوان ٨٥ .

وقد دار ساقيها بها ذا قراطق ∴ تناط بأعلى ساعد وبنان

وقال(٣٦٦) :

وأقبل محمود الجمال مقرطق ∴ الى كأسها لا عيب فيه ، أريب

وقال(٣٦٧) :

مخنث اللفظ يسبيني بمقلته ∴ مقرطق ، قرشي الوجه ، عباسي :

قال ابو نواس :

حتى اذا نقلت كاساتها خرد ∴ من بين قرطق ، أو ذات زنار(٣٦٨)

وقال(٣٦٩) :

يدور بها ظبي غرير متــوج ∴ بتاج من الريحان صغها مداريها

وقال(٣٧٠) :

فمن قرطق زانــه تخرسنها ∴ وقد عقربت صغها مداريها

وقد استعمل أبو نواس لفظ قرطق ومقرطق ومقرطقة وقرطقي وقراطق في أكثر من موضع منهـــا ص ٢٠٣ ، ٢١١ ، ٢٥٨ ، ٢٧٥ ، ٣٦١ ، ٤١٧ ، ٥٦٤ .

---

(٣٦٦) الديوان ١١١ .

(٣٦٧) الديوان ١٥٩ .

(٣٦٨) الديوان ١٥٠ .

(٣٦٩) الديوان ١٧١ .

(٣٧٠) الديوان ١٩١ .

رسائل الخميس وخراسان
في العصر العباسي الأول

د . صــادق أحــمد داود جــودة

أستاذ مساعد بجامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية

فرع القصيم كلية العلوم العربية والاجتماعية

عناصر البحث

تمهيـــــد

أوضاع خراسان بصفة عامة

الدعـــوة العباســـية

فضل خراسان والخراسانيين بعد قيام الدولة العباسية

رســـائل الخميس

من يكتب هـــذه الرسائل ؟

أشـــهر الكتاب :

١ ــ عمارة بن حمزة بن ميمون

٢ ــ أحمد بن يوسف بن القاسم ــ رسالة أحمد بن يوسف فى الخميس
أفكـــار الرسالة الرئيسية

٣ ــ ابراهيم بن المهدى ــ رسالته للخميس

٤ ــ ابراهيم الصـــولي ــ رسالته للخميس

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

تدور رسائل الخميس فيما تدور حوله من أمور ، حول أهمية خراسان والخراسانيين - دون غيرهم من مواطني الدولة العباسية ، في العصر العباسي الاول .

ولا شك في أن لخراسان بتعبيرها الجغرافي وليس بتعبيرها القومي اثرا في انجاح الدعوة العباسية . ولعل أهمية خراسان . ذلك القطر الايراني البعيد عن دار الخلافة في دمشق الاموية ، قد جاءت من كونها قد أصبحت مسرحا لدعوة العباسية ، منذ حوالي عام ١٠٠ هـ ، أيام عمر بن عبد العزيز . وحتى عام ١٣٢ هـ .

ويدور في الذهن سؤال يفرض نفسه دائما : لماذا اختيرت خراسان دون غيرها لتكون المركز الرئيسي لنشر الدعوة العباسية ؟ ولكي نجيب على هذا السؤال بصدق وعمق ، علينا أن نعود الى دراسة اوضاع خراسان . من شتى النواحي الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والمالية ، والادارية . فان دراسة هذه الاوضاع والالمام بطبيعتها ، وفق شمولية متعمقة ومتفحصة ، يوفر مادة طيبة للاجابة عن هذا السؤال .

واذا ما عدنا الى تلك الوصية ، التي اوصى بها ، محمد بن علي بن عبد الله بن عباس اتباعه ، ودعاته حينما وجههم الى خراسان ، لظهرت لنا أهم الاسباب والمبررات لاختيار خراسان دون غيرها . ومما حملته الوصية « وأما الكوفة وسوادها ، فشيعة علي وولده . وأما البصرة وسوادها ، فعثمانية ، تقول : كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل . وأما الجزيرة ، فحرورية مارقة ، وأعراب كاعلاج ومسلمون ، في أخلاق النصارى .

وأما أهل الشام ، فليس يعرفون الا آل أبى سفيان ، وطاعة بنى مروان ، وعداوة راسخة ، وجهل متراكم . وأما مكة ، والمدينة ، فقد غلب عليهما أبو بكر ، وعمر ، ولكن عليكم بأهل خراسان . فان هناك العدد الكثير ، والجلد الظاهر . وهناك صدور سليمة ، وقلوب فارغة ، لم تتقسمها الاهواء ، ولم يتوزعها الدغل ، وهم جند لهم ابدان ، وأجسام ، ومناكب ، وكــواهل ، وهامات ، ولحى وشوارب ، واصوات هائلة ، ولغات فخمة ، تخرج من أجواف منكرة ؛ وبعد فانى اتفاءل الى المشرق ، والى مطلع سراج الدنيــا ، ومصباح الخلق » (١) .

ويمكن تلخيص ما جاء بها من أسباب دعت الامام الى اختيار خراسان بما يلى :

أولا :

فى خراسان العدد الكثير . والجلد الظاهر ، والجند ؛ ذوو الابدان والمناكب والكواهل ، والهامات ، واللحى ، والشوارب وهؤلاء يمتــازون بالشجاعة والاقدام ، بل ومستعدون الى القتال اذا ما آمنوا بفكرة معينة يجتمعون حولهــا .

ثانيا :

وهناك الصدور السليمة والقلوب الفارغة ، التىلم تتقاسمها الاهواء ولم يقدح فيها الفساد . حيث لم توجد أحزاب سياسية تجعل جند خراسان يميلون اليها ؛ مثــل ما هو حاصل فى دمشق آنذاك . وعلاوة على ذلك لم تكن خراسان قد نالت منها الاهواء ، ولم تصلها الخلافات الدينية بعد .

ثالثا :

وهناك الافواه المنكرة ، ذات الاصوات الهائلة ، واللغات الفخمة . أى هناك الحاقدون على الامويين وحكمهم ، لما أنزلوه من الظلم ، والفساد ،

والتسلط الاموى ، بمعنى أنهم جاهزون للثورة للخلاص مما يعانون منه بمجرد وجود المنظم والمحرض والقائد ، الذى يعرف استغلال الموقف . فخراسان بلد بكر صالح للدعوة المناسبة .

رابعا :

وهناك التفاؤل بالنصر ، لما كان يؤمن به محمد بن على العباسى ، من ان النصرة ستأتى من المشرق . وخاصة من خراسان ، فهو متفائل بالنصر يأتى من خراسان(٢) ويضاف الى هذه الاسباب أن بلاد خراسان بعيدة عن مقر الخلافة الاموية ، فى دمشق ، ويحتاج تسيير الجيش اليها ، الى أيام كثيرة ، قبل أن يصلها .

أوضاع خراسان بصفة عامة :

فى الواقع ، كانت خراسان كما توقعها محمد بن على بن عبد الله بن العباس ، مهيأة للثورة على السياسة الاموية ، من كل جوانبها المالية ، والادارية ، والاجتماعية . فالسكان سواء منهم العرب ، أو الموالى من الفرس ، أو الترك فى خراسان ، وما وراء النهر ، كانوا حاقدين على الامويين، بل ومستعدين للثورة اذا لزم الامر .

فالعرب سواء القدماء منهم ، الذين قدموا خراسان منذ أيام الفتح الاولى وتوطنوا فيها(٣) ، وأصبحوا يعتزون بالانتماء اليها ، وقلدوا الفرس فى عاداتهم وملبسهم ومأكلهم(٤) ، أو من المقاتلة الجدد كانوا متذمرين ، فالقدماء زالت عطياتهم منذ أيام عبد الملك بن مروان ، لانهم مالوا الى حياة الهدوء والسكون ، وتقاعسوا عن الواجب العسكرى ، فى حين انهم كانوا يعتبرون العطاء حقا لهم ، لانهم دخلوا الاسلام ، فقطع العطاء يعتبر فى غير صالحهم ويسىء الى نفوسهم . والجدد من العرب ، اقتضت الظروف ان يطول بهم المقام فى ساحات القتال ، فى ما وراء النهر . فكان هذا سببا رئيسيا لتذمرهم ، وحرمانهم من الراحة ، والسكون فى جزء من العام .

زد على ذلك ، فان معاهدات الفتح الاولى ، والتى نظمت العلاقة ، ما بين السكان الاصليين ، والمسلمين الفاتحين ، قضت أن يتولى الدهاقين(٥)، ومنهم كثير لم يسلم فرض الضرائب وجمعها باسم الخراج ، دون تدخل من الوالى المسلم . وجعل هؤلاء الدهاقين الضرائب الخراجية على الرؤوس ، لا على الارض لمصلحتهم الخاصة ، لانهم من كبار ملاك الاراضى . وفى هـذا العمل اساءة الى مشاعر العرب المسلمين . هذا بالاضافة الى أن معظم ما يجمع من الاموال لا ينفق منه سوى جزء بسيط فى خراسان وما وراء النهر فيا بعد ، ويذهب الباقى الى دمشق وجيوب الولاة . وكل هذا عمل على تفاقم المشكلة الخراسانية ، وجعل لها جذورا اقتصادية ، وسياسية ، وفق المصالح الجديدة لعرب خراسان جميعا(٦) .

والموالى من الفرس لم يتغير عليهم نمط الادارة الفارسى كثيرا ، فان الدهاقين هم الذين كانوا يجمعون الضرائب ، ويديرون البلاد أيام الفرس قبل الاسلام ، وهم أنفسهم بعد الاسلام ، حسب معاهدات الصلح ، حيث ظلوا يفرضون ويجمعون الضرائب(٧) على الرؤوس لا على الارض(٨) . وكان المستفيد الوحيد بالدرجة الاولى ، الدهاقين فى كلا العهدين . وخـاف هؤلاء على وضعهم الاجتماعى ، والسياسى ، والادارى . ولما كان معظم ملاك الاراضى منهم ، فانهم لم يثوروا على السياسة الاموية ، بل أصبحوا منفذين فى المجتمع ، والتقت مصالحهم مع مصالح الارستقراطية الاموية فى خراسان ، وشاركوها امتيازاتها ، وأصبحوا مصدر ظلم لبنى جلدتهم ، كما كانوا قبلا . وما داموا يحكمون باسم الامويين ، فان تذمر الموالى منهم ، معناه التذمر من السياسة الاموية ، فى خراسان .

ويلاحظ أن الايرانيين لم يكن فى تفكيرهم التدخل فى شئون الحكم ، بل كان همهم منصبا على ازالة الظلم الواقع عليهم ، فى ظل دولة الاســلام وباسمها ، خاصة فى الميدان الاقتصادى ، لانهم وقعوا تحت تأثير الدهاقين ، الذين فرضوا ضرائب شتى باسم الخراج عليهم . وظل الدهاقين مميزين بوضعهم الاجتماعى والسياسى ، والاقتصادى دون غيرهم . ولم يؤثر فيهم ما فقدوه من امتيازات سابقة ، لذا نراهم قد ساندوا الادارة الامويــة فى خراسان(٩) .

وأما الاتراك فى جهات خراسان ، وما وراء النهر ، فان وضعهم يشبه وضع الموالى من الفرس الايرانيين والعرب ، فقد نظمت معاهدات الفتح العلاقة بينهم وبين الادارة الاموية بمايشبه معاهدات الفتح فى خراسان . وظل الدهاقين ، هم الذين يشرفون على الناحيـــة المالية ، هناك . أى ان الخراج على الرؤوس لا على الارض ، واختلط معنى الخراج بالجزية .

وظل هذا الوضع حتى أيام عمر بن عبد العزيز ، الذى أسقط الجزية عمن أسلم ، وفرض الخراج على الارض(١٠) . ولكن ايامه لم تطل ، وعادت الامور الى سابق عهدها ، بعد وفاته . واستمر الدهاقين فى خراسان ، وما وراء النهر ، يفرضون الضرائب ويجمعونها على الرؤوس ، ويعفون الارض من أية ضريبة ، مما أساء الى جميع عناصر السكان .

وفى أيام هشام بن عبد الملك حاول والى خراسان وما وراء النهر ، أشرس بن عبد الله السلمى (١٠٩ — ١١١ هـ) ، أن يسقط الجزية عمن أسلم ، ويفرض الخراج على الارض ، ولكن كثرة من دخل الاسلام من الترك فى جهات خراسان ، وما وراء النهر ، أنقص الميزانية ، فأعاد أشرس الحال كما كانت عليه قبلا ، وبقى التذمر على ما هو عليه . وكان الدهاقين وراء فشل محاولته ، وذلك للحفاظ على امتيازاتهم(١١) . ولما أعاد أشرس الجزية على الجميع ، لحق الدهاقين ضرر كبير كغيرهم ، وعم الاستياء الجميع(١٢) .

وقد أثر عمل أشرس على نفوس الاتراك ، وترك بعضهم الاسلام ، لانه لم يحقق لهم ما كانوا يصبون اليه ، من العدل ، والمساواة ، مع غيرهم ، وظلوا يدفعون الجزية رغم اسلامهم(١٣) . لذا قاموا بعدة ثورات وشاركهم بها العرب ، بل قادوها فى الفترة (١١٠ — ١٢٥ هـ) ، وظلوا كذلك ، حتى قدم نصر بن سيار عام ١٢٥ هـ (١٤) . وأهم ثوراتهم ثورة الحارث بن سريج عام (١١٦ — ١٢٨ هـ) (١٥) .

وفى أيام نصر بن سيار (١٢٥ — ١٣٠ هـ) شهدت خراسان وما وراء النهر ، اصلاحا للامور المالية ، والسياسية ، فقد ألغى نصر الجزية عمن

أسلم ، وفرض الخراج على الارض ، واستطاع أن يحافظ على دخل خراسان وجباتها ، لانه وجد أن هناك ٨٠ الفا من المشركين لا يدفعون الجزية ، ووجد ٣٠ الفا من المسلمين يدفعونها فعمل على ضبط الامور ، ورفع الجزية عمن أسلم ، وفرضها على من لم يسلم من المشركين ، فزاد دخل خراسان . وقسم خراسان وما وراء النهر الى مناطق خراجية ، على كل منطقة مبلغ من المال يجبى على الارض لا على الرؤوس ، بغض النظر عمن يملك الارض سواء كان عربيا ، أو مولى فارسيا ، أو تركيا ، دهقان ، أو من عامة الشعب(١٦) .

وهكذا فان اصلاحات نصر بن سيار المالية ، والادارية ، تعتبر فى صالح الشعوب ، خاصة الموالى فى خراسان ، وما وراء النهر .ولكنها تعتبر فى نفس الوقت اساءة الى الدهاقين وكبار الملاك ، ولكنهم لم يستطيعوا تحريك ساكن ، أمام تصميم نصر وقوته .

ومن هنا ، نلاحظ أن الموالى كلهم لم يكونوا فى صف الثورة العباسية فيما بعد ، لانهم باصلاحات نصر ، تحقق لهم الكثير من المكاسب ، لذا لا غرابة فى أنهم وقفوا فى وجه الثورة ، مع الجيش الاموى . وهذا بدوره يفسر لنا وقوف المدن الايرانية ضد جيوش الثورة العباسية ، كما حصل فى جرجان ، وأصبهان ، ونهاوند . فى حين أن الدهاقين ساندوا الثورة العباسية لشعورهم بتغير الامويين عليهم ولاعتقادهم بان الثورة العباسية ربما تعطيهم امتيازات اجتماعية ، وادارية ، أفضل مما هم فيه ، فى ظل السيادة الاموية ، منذ أيام نصر بن سيار(١٧) .

ومن يتمعن فى اصلاحات نصر بن سيار المالية ، يجدها لا ترضى العرب كثيرا ، فى حين أنها أرضت الموالى ، لذا تململ العرب من الوضع العام فى خراسان ، وماوراء النهر ، وساندوا الثورة العباسية فيما بعد . بل تعتبر الثورة الحارث بن سريج ، ثورة العرب وغيرهم ، ممن يحقدون على الوضع السياسى العام فى خراسان وما وراء النهر ، وارهاصا للثورة العباسية(١٨) ، وثورة العرب فى نفس الوقت ضد ظلم العرب الامويين ، وسعيا لاحقاق الحق ، ونشر العدل السياسى ، والاقتصادى . وكان الحارث يشيع فى جماعته انهم أصحاب الرايات السوداء ، الذين سيقدر لهم هدم سور

دمشق ، وازالة الظلم ، والتسلط الاموى ، تشجيعا لهم وترغيبا(١٩) . وقد حاول ولاة خراسان عبثا قبل نصر ، تسوية الامور مع الحارث ، الا انهم فشلوا ، مما أعطى الثورة زخما جديدا .

ولما قدم نصر بن سيار عام ١٢٥ هـ واليا على خراسان وما يتبعها ، ناشد الحارث بن سريج أن لا يكون سببا فى اهلاك المزيد من العرب « اذكرك الله فى عشرين ألفا من ربيعة واليمن ، سيهلكون فيما بينكم » (٢٠) . وعرض نصر على الحارث بن سريج ولاية ما وراء النهر ، ومبلغ ٣٠٠ الف دينار ، مقابل تخليه عن الثورة ، والعمل على ايقافها . ولكن الحارث رفض هذا ، ووافق على الاجتماع بنصر ، ليناقش الموقف عن كثب .

وفى الاجتماع الذى تم بينهما فى ٢٧ جمادى الاخرة عام ١٢٧ هـ ، لم يتوصل الى أى اتفاق(٢١) . بل زادت الامور تعقيدا وأصبح من الضرورى أن تشتعل الحرب من جديد بين نصر ، والحارث . ثم تطورت الامور وانضم الحارث بن سريج وجماعته ، مضر الى جانب جديع الكرمانى واليمانية ، وربيعة ، ضد نصر بن سيار . وأصبح فى مرو جماعتان متنازعتان : جماعة نصر وجيش الخلافة الاموية ، وجماعة الحارث والكرمانى مع اليمانية ومضر ثوارا على الاوضاع السائدة ، الامر الذى اضطر معه الى الخروج من مرو فى ٢٨ جمادى الاخرة ، عام ١٢٨ هـ (٢٢) . وبعد خروج نصر من مرو ساءت العلاقات بين الكرمانى ، والحارث بن سريج ، وجرت جملة أمور أسفرت فى النتيجة عن مقتل الحارث بن سريج ، وتغلب الكرمانى على مرو(٢٣) . ثم تبع ذلك أن عاد نصر الى مرو ، وقتل الكرمانى ، ونشب القتال بينه ، وبين على بن الكرمانى مدة ، ثم اصطلحا لتوحيد الجهود ضد خطر دعاة بنى العباس ، الذى بدأ يظهر للعيان(٢٤) . وهكذا تأزم الوضع فى خراسان بين العرب انفسهم ، فى حين كان بعض الموالى الحاقدين على الامويين متأهبين للثورة لتغيير أوضاعهم الى الافضل . ولم يستطع نصر رغم قضائه على ثورة الحارث قتل روح الثورة فى نفوس أولئك الحاقدين من الترك والفرس ، الامر الذى جعلهم يسرعون للانضمام ، الى صفوف الثورة العباسية(٢٥) .

الدعـــوة العباســـية :

وكان الى جانب الاوضاع المتردية فى خراسان وما وراء النهر ، تنظيم سرى دقيق للعباسيين « الدعوة العباسية » والتى كانت من الدقة والتنظيم على جانب كبير . وقد مرت هذه الدعوة بدورين : دور الستر ، ودور العلن ، أو الجهـــر .

ففى دور الستر « من ٩٨ — ١٢٧ هـ » كان التنظيم سريا . وكان أئمة الدعوة المقيمون فى الحميمة ، جنوب الاردن ، يرسلون بالدعاة والنقباء الى جهات خراسان ، وكانت الكوفة حلقة الوصل بين الحميمة وخراسان(٢٦) . وكانت الدعوة فى خراسان تقوم على كبير الدعاة ، واثنى عشر نقيبا ، وسبعين داعية ، يرتبطون بالامام المقيم بالحميمة ، وكانوا جلهم عربا(٢٧) . وقد تولى الامامة ثلاثة من بنى العباس فى هذه الفترة وهم : على بن عبد الله بن العباس المتوفى عام ١١٤ أو ١١٧ هـ ، ومحمد بن على بن العباس عليهما السلام ، المتوفى عام ١٢٥ هـ ، وابراهيم الامام بن محمد المتوفى عام ١٣٢ هـ (٢٨) . ويجب أن ننوه الى أن التنظيم الدقيق كان من صنع الامام الثانى محمد بن على بن عبد الله بن عباس . وقد ورث العباسيون حق الامامة بعد تنازل أبى هاشم بن محمد بن الحنفية ، الى على بن عبد الله بن العباس وأولاده(٢٩) ، لما شعر بدنو أجله ، اثر دس السم له من قبل سليمان بن عبد الملك عـــام ٩٨ هـ . وكان دعاة العباسيين قد رفعوا شعار العدل والمساواة ، والرضى من اهل البيت(٣٠) ، والدعوة الى تطبيق الشريعة الاسلامية ، وطوفـــوا بالبلاد يدعون للرضى من آل البيت ، والخلاص من الحكم الاموى . وكانوا فى دعواهم يتسترون بشكل تجار وحجاج .

وأما فى دور العلن والجهر والقوة (١٢٨ — ١٣٢ هـ) ، فقد تســـلم القيادة العليا فى خراسان ، رجل قوى الشخصية ، شديد الحزم ، يتمتع بذكاء كبير ، ذلك هو أبو مسلم الخراسانى . وقد اختلف فى اسمه ونسبه ومكان ولادته . وحتى يومنا هذا يكتنف شخصيته كثير من الغموض(٣١) .

وقد أسلفنا القول بأن محمدا بن على ، قد توفى عام ١٢٥ هـ ، وعهد

بالامامة الى ابنه ابراهيم ، فاتصل به أبو مسلم الخراساني : فأعجب به ، واختاره لذكائه وحسن تصرفه وتوخي الخير على يديه ، ليقود الدعوة العباسية في خراسان . وكانت شعارات الدعوة المعلنة تجذب الانصار ، لانها في مجملها تدعو الى تطبيق الشريعة الاسلامية على الجميع . ولاخلاص الدعاة للدعوة ، وذكائهم ، وحسن تنظيمهم ، استطاعوا أن يستغلوا أوضاع خراسان ، بل أوضاع الامويين بشكل عام لصالحهم ، فاستغلوا الازمة الاقتصادية في الدولة ، والضيق العام ، وكثرة الفتن ، وتذمر العرب والموالي ، وسوء النظام المالي ، المطبق في الدولة ، خاصة في خراسان ، والتيارات الدينية القديمة التي انتشرت في خراسان أكثر من غيرها ، والحركة العلوية ، وعطف الناس على حق آل البيت المضطهدين ، والافكار الاسرائيلية التي انتشرت كالمهدي والمخلص وغير ذلك(٣٢) .

والمهم أن أبا مسلم ، الذي أرسله ابراهيم الامام عام ١٢٨ هـ الى خراسان ، وأوصاه بوصية ، أوردتها كتب التاريخ ، وقد جاءت أجزاؤها غير منسجمة مع بعضها البعض ، قام بواجبه خير قيام قيام . وعلى العموم ، فالوصية هي : « يا عبد الرحمن ، انك رجل منا آل البيت ، فاحفظ وصيتي ، وانظر هذا الحي من اليمن ، فأكرمهم ، وحل بين اظهرهم ، فان الله لا يتم هذا الامر ، الا بهم . وانظر هذا الحي من ربيعة ، فاتهمهم في أمرهم . وانظر هذا الحي من مضر ، فانهم العدو القريب الدار ، فاقتل من شككت في أمره ؛ ومن كان في أمره شبهة ،ومن وقع منه في نفسك شيء . وان استطعت الا تدع بخراسان لسانا عربيا ، فافعل . فأيما غلام بلغ خمسة أشبار تتهمه ، فاقتله . ولا تخالف هذا الشيخ ، يعني سليمان بن كثير الخزاعي ، ولا تعصه ، وان اشكل عليك أمر ، فاكتف به مني » (٣٣) .

ومن يتمعن في هذه الوصية ، يظهر له اضطراب أجزائها ، وتناقضها . ففي أولها يوصيه باليمن ، ويدعوه ان ينزل بينهم ، لان أمر الدعوة لا يتم الا بهم . ثم في آخرها يقول له بقتل كل عربي في خراسان . فكيف هذا . أليست اليمنية من العرب ، ثم أليس صاحب الدعوة من العرب من بني هاشم ؟ . ثم ان الوصية تدعو أبا مسلم أن ينزل على رأي سليمان بن كثير الخزاعي ، أليس هو الآخر عربي ؟ فهل يعقل أن يوافق الامام ابراهيم ، وسليمان بن

كثير ، على قتل كل العرب فى خراسان . الجواب لا . وهـــذا يبرهن على اضطراب أجزاء الوصيـــة . ويزول الاضطراب اذا استبدلنا كلمـــة عربى الواردة فى الوصية بكلمة مضرى ، لان الرسالة تذكر عداوة مضر ، وليس عداوة كل العرب . مما يجعلنا نشك بنسبة الوصية ، خاصة فى شـــطرها الاخير ، للامام ابراهيم الذى يدعو لقتل كل من يتكلم العربية ، حسب الوصية، فى خراسان . ولعل كلمة عربى أضيفت الى الوصية من قبـــل الامويين ، ليستغلوها كدعاية مضادة للثورة العباسية ، على اعتبار أن امامها ، يدعو لابادة العرب فى خراسان . وتبقى الرسالة رغم كل شىء دليلا على أهمية العرب سواء منهم المعارض أو المساند للدعوة العباسية . ولم تذكر هذه الرسالة الفرس ، مما يبرهن لنا أن الفرس لا أثر لهم فى تخطيط الثـــورة العباسية ، وقيادتها ، بل هم عنصر مساند فقط . وهنا تسقط النظريـــة القائلة بفارسية الثورة(٣٤) .

ومهما يكن من أمر ، فان أبا مسلم وصل الى خراسان ، واستلم قيادة الثورة بعد أن كانت البلاد مهيأة ، والدعوة قد نضجت فى النفوس ، وتنتظر من يقطف الثمار . ولما شاهد أبو مسلم الصراع بين الكرمانى وابن سريج ، ومقتل الاخير ، واتفاق ابن الكرمانى مع نصر بن سيار ، والى الامويين ، ضد قوات الثورة ، التى بدأت طلائعها تلوح للناظرين ، كما أسلفنا ، شمر عن ساعد الجد والعمل ، وأفســـد ما بينهما ، وفرض وجوده على الجميـــع أخيرا فى خراسان ، لان اتحادهم ، فى الحقيقة(٣٥) ، موجه ضده ، وعليه العمـــل بسرعة . وهذا ما قام به فراسل الطرفين وحرض كلا منهم ضد الآخر ، الامر الذى أضعفهم ، فرجحت كفته . ثم تلا ذلك هروب نصر من مرو الى جهات العراق(٣٦) ، ولما كان بجهات همذان بالقرب من ساوة ، توفى ، وذلك عام ١٣١ هـ (٣٧) .

وفى الواقع ، كان عرب خراسان قد ملوا القتال أثناء الحرب الناتجة عن الصراع القبلى منذ حـــرب الكرمانى ، وابن سريج ونصر منـــذ عـــام ١٢٦ هـ (٣٨) . وبدأوا يتطلعون فعلا الى شىء يغير من واقعهـــم . بمعنى ظهور مصلحة جديدة لهم ، تتمثل فى الخلاص من ظلم بنى أمية ، وتحـــقيق قسط أوفر من المساواة والعدل ، والتخلص من العصبية القبلية ، وتغيير ما

يقاسونه بسببها من قتال ، خاصة وان ولاة الامويين كانوا فى أغلب الظروف وراء اذكائها(٣٩) . وكان للدعاة العباسيين العرب(٤٠) ، دور فعال فى هذا التحول العربى ، حيث بدأوا بعرض مبادىء الثورة ، والتى اعتبرها العرب مخلصاً لهم مما هم فيه . وهذا يفسر نجاح الدعوة بقيادة أبى مسلم ، وسيطرته على الموقف بسرعة ، بالاضافة الى ذكائه ، ومضاء عزيمته ، وحزمـــه ، وتصميمه على النصر ، وبالتالى اخلاصه لمبادىء الثورة . ولا شك فى أن نجاح الدعوة العباسية فى احداث هذا التغيير ، والتحول لمصلحة افكـــار الثورة ، ومبادئها ، هو الذى قضى فى النهاية على قوات نصر بن سيار ، بل واطاح بالدولة الاموية والى الابد .

ومهما يكن من أمر ، فان أبا مسلم بعد أن كسب الجولة فى خراسان وسيطر على مرو وجهاتها ، وزادت قواته بمن انضم اليها من العرب وغيرهم من الموالى والحاقدين ، أرسل مع قحطبة ابن شبيب الطائى ثلاثين الفا من العرب وفرسان خراسان وأمره بالتوجه الى الغرب جهة العراق . وكان معه عدد قليل من الموالى ، لانهم كانوا قسمين : قسما يقاتل فى صفوف الثورة العباسية ، وقسما يقاتل فى صفوف قوات نصر بن سيار . والملاحظ أن المدن الايرانية قد قاومت مسيرة الثورة العباسية كجرجان ونهاوند وأصبهان(٤١) . ومن هنا نجد أن الموالى الفرس لم تكن لديهم فكرة سياسية يقاتلون عنها ، ولم يكونوا جادين فى مطلب سياسى ، بل كان دافعهم القوى احقاق الحق والعدل والمساواة للجميع فى مجتمع اسلامى واحد . ولذا فهم أيضا يريدون التغيير والتحول كغيرهم ، أى يريدون دفع القهر الاجتماعى ، والادارى ، والمالى ، والضرائبى الناتج عن سوء الادارة الاموية ، فى خراسان(٤٢) .

وبعد أن انتهى قحطبة من اخضاع المدن الايرانية ، اتجه الى العراق وقاتل جيوش بنى أمية ، بقيادة يزيد بن عمر بن هبيرة ، وحقق انتصارات كبيرة ، ولكنه فقد حياته أمام واسط فى ظروف غامضة ، فقام بالامر بعـــده ولده الحسن(٤٣) . ثم دخلت جيوش الثورة الكوفة ، وكان العباسيون قد انتقلوا اليها من الحميمة اثر القاء القبض على ابراهيم الامام وســـجنه فى حران ، ثم الخلاص منه فيما بعد . وبعد ذلك تم انتخاب عبد الله السفاح ، أول خليفة عباسى ، فى ربيع الاول ، وقيل فى ربيع الثانى ، عام ١٣٢ هـ (٤٤) .

ثم اصبح لزاما على جيوش الثورة تحت اشراف الخليفة ، مطاردة فلول مروان ابن محمد ، آخر خلفاء بنى امية . وقد كلف عبد الله بن على وصالح بن على بهذه المهمة ، فقاما بها خير قيام ، وظلا يطاردانه فى بلاد الشام حتى هرب الى مصر . وهناك تم الخلاص منه فى أبى صير من أعمال الفيوم ، أواخر عام ١٣٢ ، وبدا قامت الدولة العباسية(٤٥) .

فضل خراسان والخراسانيين بعد قيام الدولة العباسية :

من خلال ما سبق يتضح لنا أن خراسان بمفهومها الجغرافى قد أصبحت صاحبة فضل فى قيام الدولة العباسية . كما يتضح لنا خطأ الراى القائل بفارسية الثورة لا عروبتها(٤٦) . وظلت خراسان ذات أهمية متميزة بعد قيام الخلافة ، وطيلة العصر العباسى الاول . وظل اسم خراسان له تقدير خاص فى نفوس بنى العباس الاوائل . فهذا السفاح عندما القى خطبته القصيرة ، بعد اعتلائه عرش الخلافة ، لم ينسى الخراسانيين . ولشدة تعبه ، صعد المنبر عمه داوود بن على ، وأكمل الخطبة وكان أهم ما أعلنه فيها ، بيان فضل خراسان وأهلها جميعا ، فى اعادة الحق ، ورفع الظلم عن العباسيين(٤٧) .

وقد حرص المنصور أيضا على أن يفى الخراسانية حقها من التقدير والاحترام ، فانه لما عمد الى قتل أبى مسلم الخراسانى ، عام ١٣٧ هـ ، ونفذ ما أراد من القتل لم يتنكر لاصحابه ، بل أغدق عليهم الاموال ، وفرض لهم الاعطيات ، وخيرهم بين العودة معززين الى خراسان ، أو الاقامة فى بغداد مكرمين . وبث فيهم أن أبا مسلم ، قد خان قضية امامه فتخلص منه ، فلم يؤثر فيهم مقتل أبى مسلم كثيرا رغم ما قيل أن سبب سكوتهم هو بعدهم عن ديارهم ، وانهم قلة أمام مؤيدى المنصور(٤٨) .

ويلاحظ أن القضية هنا ليست قضية أبى مسلم،وانما قضية صاحب الدعوة وأمامها . وطالما تمسك العباسيون الاوائل بهذا الحق طالما كانوا أقوياء ، فهم خلفاء وائمة ورؤساء دعوة تجب طاعتهم . ولم يستطع أحد أن يجرؤ عليهم ، فهم ائمة المسلمين . وقد عمل العباسيون الاوائل على أن تكون

علاقتهم بخراسان منسجمة مع هذا المفهوم ، فلهم الحكم ، ولخراسان، انطاعة ، ولذا حرصوا على الابقاء على طاعة خراسان لهم . وقد استغل المنصور ولاء الخراسانية وطاعتهم ، فوجههم قبل قتل أبى مسلم بقيادته الى القضاء على ثورة عمه ، عبد الله بن على ، فى الشام ، تلك الثورة التى هددت خلافة المنصور . وكان المنصور يقول دائما : يا أهل خراسان انتم شيعتنا . (٤٩)

ولم يأل المنصور جهدا فى استغلال الخراسانية ، فقد استغل قوتهم وأبرز وزنهم أثناء عملية تولية ابنه المهدى عرش الخلافة بعده بدلا من عيسى ابن موسى ولى العهد ، من قبل السفاح ، قبل موته . فكتب اليه ان الخراسانية قد رشحت المهدى للخلافة ، وأنه هو المهدى المنتظر ، الذى سينقذ المظلومين ، وكان هذا عام ١٤٧ هـ ، فتنازل عيسى رغم ما قيل فى تنازله من أسباب غير هذا . وكان المهدى فى خراسان فتمت مبايعة أهل خراسان له ، سوى أهل باذغيس (مدينة خراسانية) بسبب ثورة استاذ سيس ، (٥٠) على الدولة العباسية .

ولشدة حرص المنصور على ارضاء أهل خراسان ، فانه لما بنى بغداد أقطع كثيرا من ساداتهم اقطاعات فى بغداد ، ليكونوا قريبين منه ، وليضمن طاعتهم . فاقطع حمية بن قحطبة الوسى ، والفضل بن سليمان الطوسى ، وعبد الجبار الازدى وغيرهم . (٥١)

وقد أصبح الجيش الخراسانى جيشا منظما أيام المنصور ، له ديوانه وزى جنوده الخاص بهم ، ورواتبهم المنتظمة ، فاقبل عليه العرب والموالى الفرس على السواء ، ولكنه ظل يحمل اسم الجيش الخراسانى . وقد منح الخلفاء هذه الفرقة امتيازات كثيرة وجليلة وأخذوا يفاخرون بها واستخدموها فى الامور العظام واحيانا كثيرة كانوا يصبحون أسرى لما تريد هذه الفرقة ، وما عليهم الا ارضاؤها لتستمر فى ولائها . وقد حرص المنصور على أن يترك وصية لابنه ، يبين له طريق الحكم ، ويشرح له عظائم الامور ، ولم ينس ان يوصيه بالخراسانيين . (٥٢) كما لم ينس ان يوصى بنى هاشم ، والخراسانيين بالمهدى خيرا ، فيطيعوه ويقدموا له كل عون ممكن . وهكذا

فان اسم خراســان واهلها ، وما يقولونه ، أو يكون عليــه موقفهم ، كان الهاجس الاساسى لخلفاء العصر العباسى الاول ، عند حصول الاضطرابات والازمات(٥٣) . وقد تسمى الخراسانيون بالشيعة ، شــيعة بنى العباس ، وانصار الدولة ، والقواد ، وأهل الدعوة . حتى ان باب خراسان فى بغداد الذى حمل اسم خراسان ، كان يطلق عليه باب الدولة . (٥٤)

وقد أنتج هؤلاء الخراسانيون مع مرور الزمن ، جيلا عرف بالابنــاء ، ويدعوه الجاحظ فى رسالة الترك بالبنوى . (٥٥) يحمل صفات الخراسانيين ويعتز بالانتساب اليهم . وتشــكلت منه فرقة عســكرية جديدة فى الجيش العباسى . ومع ذلك ظلت خراسان مصدرا للجنود وظلت فرقتها الخراسانية الخاصة طيلة العصر العباسى الاول وان انضم اليها ترك وعرب وايرانيون وديالمة وغيرهم . وظلت خراسان تحتفظ باهميتها بين الاقطار الاخرى ، فقد تمكن جعفر البرمكى فى مدة وجيزة ، أيام الرشيد ، من تشكيل قوة خراسانية قوامها مليون جندى ولكن خوف الرشيد من تمــرد خراســان وخروجها على الطاعة ، جعله يستدعى جعفر البرمكى بسرعة ، ويفرق ذلك الجيش اللجب ويحتفظ فقط بعشرين الفا لديه ، استعملهم كحرس خاص . (٥٦) ولم يكتف الرشيد بهذا بل عين عليا بن عيسى بن ماهان واليا على خراسان فسلك طريق التسلط والظلم فى معاملته للخراسانيين . (٥٧) ولم يسعه أخيرا الا أن عزله ، بعد أن حاول ذلك مرارا . وكان على يسكت الرشــيد فى كل مرة بالهــدايا الكثيرة . ولكن كل هذا لم يؤثر فى الخراسانيين ، فسرعان ما انحازوا الى جانب واليهم المأمون وانتخبوه خليفة ، وقضوا على أخيه الامين ، بعد موت الرشيد . وأثبتت خراسان أنها ، ذلك القطر الذى يقذف برجاله فى ميــدان القتال . فكانت مسيرتها الثانية الى بغداد بزخم شديد ، عندما قدم المأمون عائدا الى بغداد ، اثر قتل الامين بقيادة طاهر بن الحسين الخراسانى .

ويجب أن نشير هنا الى أن ما حظيت به هذه الفرقة الخراسانية من التقدير ، وما صاحب هذه الاندفاعة الخراسانية الثانية من الانتصار ، على الامين واجلاس المأمون على عرش الخلافة ، فى بغداد ، كل هذا جلب لهــذه الفرقة اناسا ليسوا خراسانيين ، واصبحت صفوفها بحاجة الى تنظيم اكثر من ذى قبل ، فعهد المأمون الى كاتب الجند ، حميد بن عبد الحميد ، الذى

وكل احد مساعديه ، محمود بن عبد الكريم ، فاتبع هذ الشدة والقسوة والحق الضرر بها ، وانتقص رواتب الجنود ، مما اغضب قسما منهم ، وامتنع عن أخذ راتبه ، وجعل قسما يفضل العودة الى خراسان ، مع طاهر ابن الحسين ، الامر الذى تنبه له المأمون ، فازال الظلم عن الخراسانيين ، وعادوا كما كانوا من قبل . (٥٨)

ولكن مهما يكن من أمر فان قيام فرق أخرى قوية الى جانب الفرقة الخراسانية ، كفرقة الاتراك منذ عهد المعتصم ، وانفصال خراسان ، وقيام كيانات سياسية متعددة فيها ، فيما بعد ، أضعف من نفوذ الفرقة الخراسانية فى الجيش العباسى ، فلم يعد هناك فائض خراسانى يرفد هذه الفرقة ، بل استوعبت جيوش خراسان كل الراغبين فى الجندية من أهل البلاد ، الامر الذى اضمحلال هذه الفرقة ، وقلة أهميتها(٥٩) .

رسائل الخميس :

تناولت رسالة الاصحاب لابن المقفع عدة أمور ، بداها بعد حمد الله بذكر الجند من أهل خراسان ، وأوصى بهم بعد أن امتدحهم ، على أساس أنهم أعز جند الخلافة ، بل أعز الصحبة للعباسيين ، فهم أهل قوة وطاعة ، أن لا يستعملون فى الخراج ، لان استعمالهم يفسدهم ، ويذهب بطاعتهم ، ويقلل فى نفوسهم حب القتال والطاعة . كما أوصت الرسالة المنصور العباسى باختيار القادة منهم بدقة ، وأن يتعهدهم ويؤدبهم ، ويثقفهم فى الكتاب والسنة ، وان يدفع رواتبهم بانتظام ، كل مدة ٣ شهور ، أو أى مدة غيرها ، على شرط أن تكون محددة . وان يكون على علم تام باحوالهم فى خراسان ، والاطراف . وأكد له ضرورة الاستهانة بما ينفقه فى هذا السبيل ، لانه سيعود عليه باضعاف ما ينفق ، طاعة وتفان فى الحفاظ على الدولة . (٦٠)

ويلاحظ أن العباسيين قد حرصوا على ارضاء الخراسانيين ، فجرت عادة الخلفاء أن يوجهوا اليهم رسائل جامعة ، يوجهها كل خليفة ، وتتعلق بهم ، وبوضعهم وبتمجيد آل البيت ، والدعوة الى التمسك بطاعتهم ، لما فيه

رضى الله والرسول ، ثم تعلى وتمجد من شأن العباسيين ، وبالأخص الخليفة الحاضر ، دون غيره من بنى العباس . وهـذه الرسائل عرفت برسائل الخميس . ولعل هذا الاسم أطلق على هذه الرسائل تيمنا باعلان الثورة ، لانه تم يوم الخميس ٢٥ رمضان عام ١٢٩ هـ عقد اللواء ، الذى أرسله ابراهيم الامام الى خراسان ، ويسمى الظل على رمح ، وعقدوا الراية التى تدعى السحاب على رمح أيضا ، ولبس أبو مسلم السواد ، وتلا أبو مسلم بين يدى اللواء « اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير » .: « وذلك فى مدينة سفيذنج ، مدينة سليمان بن كثير الخزاعى . (٦١) أو لعلها نسبة الى الامام العباسى الخامس المنصور ، لان أول ما عرف من هذه الرسائل يعود لزمنه . (٦٢) أو لعلها نسبة الى الخميس أى الجيش اللجب على اعتبار أن جيش خراسان له الاهمية الكبرى فى اقامة الدولة . أو أن هناك شيئا آخر غير هذا ، لم تكشف عنه المصادر ، التى رجعنا اليها ، لان لفظة الخميس كانت تقال فى بعض المصادر « التخميس » وفى بعضها تقال « الجيش » .

ولقد استفاد خلفاء العصر العباسى الاول من علاقتهم المتوازنة مع خراسان ، كما استفاد الخراسانيون من هذه العلاقة أيضا ، فكأن الفائدة متبادلة ، فالخلفاء يقدمون خدماتهم لاهل خراسان ، والخراسانيون يقدمون جهودهم وطاعتهم فى الحفاظ على الدولة . ولذا ظل الخلفاء يمسكون بايديهم خيوط الدعوة ، ويقيمون صلتهم بكل التنظيمات العقدية ، ولا يريدون قطع الصلة بالجماهير شرقا وغربا . (٦٣) واذا ما اختلت العلاقة ما بين الخلافة ومنظمات الدعوة ، أو شعر الخليفة بانها اختلت ، سرعان ما يسرع الى اعادتها . وتصور لنا رسائل الخميس طرفا من ذلك . ولا شك فى ان الخلافة العباسية ، اعتمدت على نظرية الامامة ، والامامة بلا شك هى محور العقيدة العباسية ، والدعوة العباسية . (٦٤) وقد جعل هذا أنصار الدعوة دائما ، يوجهون رسائلهم الى الخلافة ، يمدحون الخليفة ، بل ويعتبرون طاعته ومدحه واجبا ، عليهم تأديته . وهذا النوع من الرسائل عرف برسائل التقريظ . ومن هذا القبيل رسالة يحيى بن زياد الحارثى للرشيد ، اعتبر فيها ان الوفاء للرشيد ، بصفته امام ، من الامور ، التى أوجبها الله ، وفرضها . وأن

الطاعة من هنـــا فرض للامام ، وهـــذا ما أعطى خلفـــاء العصر العباسى قوتهم . (٦٥)

من يكتب هـــذه الرســـائل ؟

ومادامت الرسـائل تهدف ، بالدرجة الاولى ، الى اثبات الحق العباسى فى الخلافة ، ومدح الخليفة الحاضر ، واطراء الصفات الحسنة ، والاخلاق الحميدة ، التى يتحلى بها وبالتـــالى تبرز أحقيته بالخلافـــة دون غيره من بنى العباس ، وتحـــرص فى نفس الوقت على اســـتمرار خراســـان باطاعة

الخلافة ، بشكل رئيسى ، نظرا لما قدمته أثناء الثورة العباسية وبعـــد اقامة الدولة . لكل هذا حرص الخلفاء على أن يكتب هـــذه الرسائل أبلغ كاتب فى الدولة من الكتب المتمرسين باســـاليب الكتابة ، والقـــادرين على اقنـــاع الجماهير . بحيث يختارون الالفاظ التى تثير السامع ، وتدفع به الى التأييد لما يسمع .

ولا شك فى ان اظهار الحق ، بل والدعـــوة الى الاستمرار فى اظهاره وتأييده ، يتطلب ان يستمر هذا النوع من الرسائل ، لذا حرص كل خليفـــة على كتابة رسالة خميس ، يوضح فيها أحقية العباس ونسله فى الخـــلافة العباسية ، بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واثبات هذا الحق بشتى الطرق والوســـائل . وحرص فى نفس الوقت كل خليفة من خلفـــاء العصر العباسى الاول ، على أن يثبت حقه فى الخلافة دون غيره ، من بنى العباس ، وبالتالى على الجميع طاعته بأعتباره خليفة اماما . ولذا لابد أن تعدد رسالة الخميس الخاصة به ، مناقبه ، وصفاته ، وأخلاقه ، ومآثره ، وتقـــواه ، وصلاحه . فكأن الرسـالة تعرض أسباب الطاعة على أهل خراسان ، وتؤكد لهم ضرورتها ، بل فرضها دون اكراه .

ولعل هذه الرسـائل ، لانها توجه الى أهل خراسان ، قد أعطتهم فرصة اظهار أهميتهم ، بل والافتخار على غـــيرهم ، ودفعتهم فى نفس الوقت الى

تكريس خدماتهم لدولة العباسية ، دون تردد . وبالاختصار ، اعتبر الخراسانيون ان الدولة دولتهم ، وانهم أصحابها ، مما أتاح للخلفاء استغلالهم فى استتباب الامن وفرض النظام . وأصبحوا اداة بيد الخلفاء ، يهددون بها من تسول له نفسه العبث بالامن والنظام . ولا شك فى أن هذه الرسائل ، خير ما يصور لنا كنه السياسة العباسية بشكل عام .

أشهر الكتاب :

ولقد حرص الخلفاء على اختيار صفوة الكتاب لكتابة رسائل الخميس .وقد حفظ لنا التراث أربعة من هؤلاء ، سطروا رسائل الخميس وهم : عمارة ابن حمزة للمنصور . ويبدو أن رسالته ، هى الاولى ، حيث يعتبر عهد السفاح عهد بداية ترتيب وتنظيم شئون الدعوة ، والدولة . بل وأن خطبته الاولى بعد الخلافة ، والتى أكملها عمه داود بن على ، تحمل شيئا من صفات رسائل الخميس . فقد ذكر الطبرى تلك الخطبة فى الكوفة . (٦٦) وأهم المبادىء التى وردت فيها ، بعد حمد الله ، والثناء عليه ذكر قرابته من رسول الله صلى الله عليه وسلم وبيان حقه بالخلافة دون غيره ، وفند رأى السبئيين ، الذين يزعمون الحق لال على بن ابى طالب ، رضى الله عنه ، وعدد فضل آل البيت ، وركز على آل بيت العباس وكيف أن الامويين اعتدوا على حقهم فى الخلافة ، بل واغتصبوا الخلافة منهم لظلمهم . ثم ذكر أن الله انتقم منهم ، وشتت شملهم ، واعاد الحق الى نصابه . وعليهم ازالة الظلم ، واحقاق الحق بعد ذلك .. وقد أكملها بعده عمه داود بن على ، وأبان بدوره أن حق العباسيين فى الخلافة ، قد اغتصب ، وظل حتى هيأ الله ، سبحانه وتعالى ، الظروف المناسبة لاسترداده ، على يد أهل خراسان ، من شيعة بنى العباس . ثم أثنى على أبى العباس ، الخليفة الاول ، وأعلن ان هذا الامر سيبقى فى البيت العباسى ، حتى يسلم الى عيسى بن مريم عليه السلام . وانهى الخطبة بحمد الله ، والثناء عليه . ويلاحظ من هنا أن الشطر الاخير قد طرح فكرة جديدة ، وهى أن الخلافة ، والامامة ، باقيتان فى بنى العباس مدى الحياة ، فما على أهل خراسان ، وغيرهم الا الاستمرار بالطاعة ، والتأييد ، حتى ينالوا رضى الله . (٦٧)

وبعد عمارة كاتب الرسالة الاولى للمنصور ، حفظت لنا المصادر ، اسم احمد بن يوسف ككاتب لرسالة الخميس للمأمون العباسي . ثم ابراهيم ابن المهدى ، الذى ولى الخلافة ، بعد أن ولى المأمون عهده ؛ عليا الرضى ، العلوى فى الفترة (٢٠٢ — ٢٠٤ هـ) ، (٦٨) فكتب رسالة الخميس لنفسه . ثم ابراهيم بن العباس الصولى ، والذى كتب آخر رسالة ؛ من رسائل الخميس ، للخليفة المتوكل . وبعدها أصبحت ظروف خراسان تؤذن باستقلالها التام عن جسم الخلافة ، ولم يعد هناك مجال لكتابة رسائل الخميس . ثم جرأت عدة أمور على الخلافة ، حالت دون الاستمرار فى توجيه هذه الرسائل منهـا :

١ — شهد العصر العباسى الثانى مقتل المتوكل بيد الاتراك . وهذا يعنى سيطرة الاتراك على الحكم . ثم سيطر بعدهم الديالمة ، الامر الذى أضعف صلة الخلفاء برجال الدعوة .

٢ — البنيان الهيكلى للدولة العباسية ودعوتها ، قد اعتراه الضعف الشديد ، بضعف الخلافة نفسها ، فتحولت الدولة الى دويلات مستقلة هنا ، وهناك . وأصبحت يد الخليفة مغلولة الى عنقه ، لا يمكنه أن يحرك ساكنا ، وأصبح كالببغاء ، يردد ما يمليه عليه المتحكمون فى مصير الخلافة ، من ترك وديالمه .

وبعد فرسالة أحمد بن يوسف قد تكون أبلغها .. وقد احتفظت لنا المصادر بها كاملة فى خمس عشرة صفحة ، وقد مدحها ابن النديم . (٦٩) قائلا ، الكتب المجمع على جودتها : عهد أردشير ، كليلة ودمنة ، رسالة عمارة بن حمزة الماهانية اليتيمة لابن المقفع ، رسالة الخميس لاحمد بن يوسف » « وهنا نجد لزاما علينا ، أن نتكلم عن هؤلاء الكتاب بشىء من التفصيل ، والقاء الضوء على بعض كتاباتهم المتوفرة لدينا .

اولا : عمارة بن حمزة بن ميمون من ولد ابى لبانة ، وقيل عكرمة

هو عمارة بن حمزة بن ميمون ، من ولد أبى لبانة ، وقيل من ولد عكرمة . كان مولى ، عبد الله بن العباس رضى الله عنهما ، ثم ولى السفاح

والمنصور . وكانت له جملة صفات تجمع بين الجود ، والكرم ، والفصاحة ، والتيه ، والعجب . وكان أعور دميم الخلقة ، ولكن لبلاغته ، وفصاحته أثر كبير فى تقريب الخلفاء له ، من السفاح الى المهدى . فقدموه ، واعترفوا بفضله ، ونال منزلة عالية لديهم . (٧٠)

وكان سريا جوادا يخبز فى بيته كل يوم الف رغيف . وكانت نخوته وتيهه يوصفان ، حتى اذا انقطعت حبــائل ســيفه لا يلتفت اليه . (٧١) وكان اذا اخطأ لا يعود ، رغم معــرفته بالخطأ . وكان يقول نقض وابرام فى ســاعة واحدة . (٧٢)

وقد ولى الاعمال الكثيرة لكل من السفاح ، والمنصور ، والمهدى . فولاه الســفاح ضــياع بنى أمية ، ثم البصرة ، وفارس ، والاهواز ، واليمامة ، والبحرين ، والعرض بالشام . (٧٣) واما المنصور فقلده الخراج لكور دجلة ، والاهواز ، وكور فارس ، ومات المنصــور ، وهو على ما يلــه . ولما تولى المهدى الخلافة ، قلده خراج البصرة ، وضــم اليه الاحداث ، اكرما لــه . ولكن أهل البصرة كرهوه لتيهه ، وعجبه ، فشكوه للمهدى واتهموه باموال استولى عليها . ولكن المهــدى لثقته به ، ومعــرفته بكرمه ، لم يلتفت الى مقالتهم . (٧٤)

وكان عمارة عالى الهمة ، جوادا ، فمن هــذا القبيل ، موقفــه من شكوى رجل اتهمه فى ضيعة ، وكان قد رتب له التهمة الهادى مع ذلك الرجل بقصد اذلاله ، وايقافه مع الرجل للمحاكمة ، فما كان من عمارة الا أن قال هى له (أى للرجل) فان كانت له فهى له ، وان كانت لى فقد وهبتها له ، ولم يجلس مع ذلك الرجل مطلقا . (٧٥)

وكان لا يرد من يقصده ، الا بعد قضاء حاجته . وله فى هذا السبيل قصص كثيرة بين صفحات كتب الادب والتاريخ . ولعل قصــته مع يحيى ابن خالد البرمكى ، مشهورة ، فقد سدد دينه ، ولم يقبل أن يسترد المبلغ فيما بعد . وكان المبلغ حوالى المليون درهم . (٧٦) ومن هنا يبدو لنا أنه على جانب كبير من الكرم والسخاء .

واذا كان هذا جانبا من جوانب حياته يستحق الذكر والثناء ، فهنـــاك جانب آخر خلد ذكره كأول كاتب لرســـائل الخميس ، الا وهـــو امتهـــانه الكتابة . فقد روت كتب الادب والتاريخ أن عمارة كاتب يشهد له فى ميدان الكتابة والتأليف فقد ترك عدة مصنفات تدل على علو كعبه فى الكتابة منها : رسالة الخميس ، التى كانت تقرأ عـــادة لبنى العباس . كتـــاب رســـائله

المجموعة ، كتاب الرسالة الماهانية ، وهى معـــدودة من كتب الفصـــاحة والبلاغة ، بل من أجودها . (٧٧)

وكان عمارة يعد من أبلغ عشرة فى العرب . وكان يعد الى جـــانب عبد الله بن المقفع ، وخالد بن يزيد ، وحجر بن محمد بن حجر ، وأنس بن أبى الشيخ ، وسالم بن عبد الله ، ومسعدة ، والهزبر بن صريح ، وعبد الجبار ابن عدى ، وأحمد بن يوسف بن صـــبيح ، أحـــد مشهورى كتاب رسائل الخميس ، وسنتكلم عنه فيما بعد . (٧٨)

ولكن على الرغم من عدم عثورنا على رسالة الخميس العائدة لعمـــارة ابن حمزة ، فيما رجعنا اليه من مصـــادر ، الا أننا وجـــدنا له « الرســـالة الماهانيه » والتى جاءت صـــورتها حاوية معـــان كثيرة ، من معانى رســـالة الخميس . وقد منحها ابن النـــديم واعتبـــرها من الكتب الجيـــدة ، بل من أجودها . (٧٩)

والرسالة الماهانية ، يتبادر الى الذهن أنها موجهة الى عيسى بن ماهان ، الذى كان أحد قادة الجيش . ولكن بعد التدقيق فى مضمون الرسالة ، وجدنا أنها موجهة الى شخص ، لم يذكر اسمه بشأن عيسى بن ماهان ، وخالد . (٨٠) ولعل ذلك الشخص الذى لم يذكر اسمه ، هو أحد عمال الخليفة . والرسالة فى سياقها موجهة على لسان الخليفة الى ذلك العامل بشأن عيسى بن ماهان ، وشخص آخر اسمه خالد . ووردت الرسالة فى اختيار الدر المنثور ، لابن طيفور . وفى الحقيقة فانها تدعو ذلك الشخص الى مشاورة عيسى بن ماهان فى كل ما يأخـــذ من الامر أو يدع « غـــير أنه قد أنكر وأنعم أن تجعـــل أبى ابن ماهان ، وان كان محلا بارزا ، بامر دون مؤامرته (مشاورته) ، ويكره لك العجلة فانها موكل بها الندم . » (٨١)

ثانيا : أحمد بن يوسف بن القاسم بن صبيح .

ويكنى بابى جعفر ، وعرف بالكاتب الكوفى . ادعى أخوه القاسم أنه من بنى عجل ، فى حين لم يقل هو بذلك . وقد ذكر المرزبانى أنه مولى لبنى عجل ومنازلهم بسواد الكوفة . (٨٢)

وكان والده يوسف يكنى بابى القاسم ، وكتب لعبد الله بن على ، عم السفاح ، والمنصور . وكان يعد من الشعراء ، واشتهر هو ، وأولاده بالادب . (٨٣) ولما مات وزير المأمون ، أحمد بن أبى خالد الاحول ، استشار المأمون الحسن بن سهل فيمن يصلح للكتابة ، فاشار عليه باحمد بن يوسف ، وأبى عباد ، ثابت بن يحيى الرازى . فكان أحمد على ديوان العرض يقوم بعرض الرسائل على المأمون ، ويوقع عليها . وأصبح فى دولة المأمون ، أحد ثلاثة يدور حكم المأمون عليهم ، هو ، وعمر بن مسعده ، رئيس ديوان الرسائل ، والخاتم ، والتوقيع ، والازمة ، وأبو عباد ، ثابت بن يحيى الرازى ، الذى ينوب عن أحمد بن يوسف . (٨٤) وكانت علاقته بالجميع حسنة ، وأحبه الناس . وعلاقته مع طاهر بن الحسين من أقوى ما يمكن ، حتى أنه لما انصرف الى خراسان واليا عليها عام ٢٠٥ هـ ، أوصى أبنه محمد ، الذى بقى فى بغداد ، بان يكثر من الاجتماع باحمد بن يوسف بن القاسم ، ابن صبيح الكاتب . (٨٥) وكان محمد بن طاهر بن الحسين يكنيه بابى الحسن .

ونظرا لمنزلته فى الكتابة ، عهد اليه طاهر بن الحسين ، لما قتل محمد ابن الرشيد عام ١٩٨ هـ ، أن يكتب بذلك يخبر المأمون فى خراسان ، بأن الامر قد تم له . فكتب رسالة مختصرة معبرة ، تناقلتها كتب الادب والتاريخ . (٨٦) وكتب كتابا عن طاهر بن الحسين ليقرأ على الناس بعد ذلك ، استحسنه المأمون ، والفضل بن سهل دون غيره من الكتب ، فاجازه الفضل بن سهل على ما صنع أموالا وهدايا كثيرة . (٨٧)

ورغم أن المأمون كان يحبه ويجله الا انه كانت له سقطات كثيرة كانت تغضب المأمون عليه . حتى أنه فى أحد المرات التى أغضب بها المأمون ، وضع المأمون عنبرا فى مجمره ، وبخر بها أحمد بن يوسف بعد أن

أدخل رأسه فى زيقه ، حتى ينفذ بخورها . والزيقة ما احاط بالعنق من القميص . وقيل أنه تأثر ببخار العنبر واعتل ومات بسببها ، وذلك لانه اتهم المأمون بالبخل يوما ، وكان ذلك فى عام ٢١٣ هـ ، وقيل ٢١٤ هـ . (٨٨) وقد أورد الحموى له مقطوعات شعرية كثيرة ، فيما كتبه عنه من أخبار . (٨٩)
أن كاتبها احمد بن يوسف صراحة(١٠٤) . وكان أبو جعفر أحمد بن يوسف قد تقلد ديوان خراسان ، وصدقات البصرة ، وسمح له المأمون بنصف صدقات البصرة لمدة سبع سنين يتصرف بها كيفما يشاء . وكان قبل ذلك قد أعطاه المأمون الاهواز ثم صرفه عنها بالبصرة . وكان يفضله على عمر بن مسعدة ، رئيس ديوان الرسائل ، ويعهد اليه بالكتابة فى عظائم الامور ، كما ذكرنا . فكتب مثلا كتاب «الخميسين» ورسالة الخميس ، وله كتب بليغة جدا(٩٠) . وسمع المأمون كثيرا يبدى اعجابه بأحمد بن يوسف ، ويقول : « ياعجبا لاحمد بن يوسف كيف استطاع أن يكتم نفسه » . (٩١)

رسالة أحمد بن يوسف فى الخميس :

هى الرسالة الوحيدة التى احتفظت بها المصادر المتوافرة كاملة ، من بين رسائل الخميس . وتقع فى حوالى خمس عشرة صفحة ، وقد نقلها أحمد زكى صفوت فى مؤلفه « جمهرة رسائل العرب » واستوعبت الصفحات (٣٧٧ — ٣٩٧) . (٩٢) وقد مدح هذه الرسالة ابن النديم فى الفهرست ، وعدها من أجود الرسائل فصاحة وبلاغة . (٩٣)

وقد استهلها احمد بن يوسف بتحميد طويل ضمنه آيات كثيرة ، تدلل على قدرة الله ، ووحدانيته ، وكرهه للظلم ، وانه أرسل رسله هداة للبشرية ، لئلا يظلم بعضها بعضا . وتذكر الآيات الواردة بقدرة الله ، الخالق ، المبدع الواحد . وساق الآيات الشاهدة على وجود الله ، ووحدانيته ، وحدوث الخلق وفناء العالم . ومادام هذا العالم سيزول ، فعلى البشر اطاعة خالقهم ونبذ الظلم العظيم والعدوان . ومن ثم اشارت الرسالة الى الرسول العظيم ، خاتم الانبياء ، ورسالته خاتمة الرسالات .

وبعد ذلك بدأت الرسالة فى اثبات حق قرابة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وأفضليتهم فى الحكم ، بل أن من الواجب تأييدهم . وأن

تأييدهم عزيمة من الله ، عز وجل ، دون طلب رسول الله صلى الله عليه وسلم . وان الله طهرهم واذهب الرجس عنهم ، وأوجب لهم حق الوراثة . ومادام أهل البيت (العباسيون) ، نسبهم للرسول مرفوع ، وأخلاقهم فاضلة ، فعلى الكافة الرضى بحكمهم ، بل طاعتهم فرض واجب ، « لم تعد طلبتهم وعقد الخلافة لهم أن تكون من مفترضاته على كافة الامة أو على بعض دون بعض » . (٩٤)

ولا مناص للناس الا الاخلاص للحكام العباسيين ، وأن الله افترض مودة العباسيين على خلقه ، ونصبهم حكاما ، ووصل نسبهم برسول الله صلى الله عليه وسلم وانهم توارثوا الخلافة واحدا عن الآخر ، حتى وصل الامر الى الخليفة الحاضر « المأمون » . (٩٥)

ثم تذكر الرسالة أن الحال (المأمون) فى خراسان بين أنصاره ، ودار دعوته ، ظل حتى وصل الامر اليه ، وعرف أنصاره حقه ، وأحقيته ممن نازعه الحكم ، ويقصد به أخاه الامين ، رغم تريثه ، وعدم خروجه للمطالبة بحق . وقد خاف الإنصار أن تزيغ ايمانهم من كثرة التريث « حتى ضاق عليه فى دينه ترك القيام بما أنهضه الله به من ثقلها ، وقلده من حملها » . ثم أن الامين خانه، وطلبه بالشر . ولكن الله أيدهم ونصرهم ، عندما أيدوا حق المأمون فى الخلافة .

وبعد ذلك تتناول الرسالة خراسان وأهلها بالتمجيد ، والمدح ، وتعلن ان الله ، قد اختص أهل خراسان ، بثلاث خصال دون غيرهم من الناس وهى :—

١ — ان اسلافهم الخراسانيين ، هم الذين نصروا آل البيت وخاتم ميراثه من أجداد المأمون .

٢ — ما اختص الله به أهل خراسان ، من مناصرة دعوة الحق ، بخلافة المأمون .

٣ — تمتع الخراسانيين بضمائر حية واعية ، تعرف الحق وتؤيده ، وتخلص النصح لاهله ، وهو المأمون دون غيره .

كما أختصهم بثلاث أخرى مع غيرهم من الناس :ــ

١ ــ ما أكده الله لامير المؤمنين فى أعناق المسلمين من العهد ، الذى أخذ أصره (عهده) والهمهم الوفاء به والتمسك بوثائق عصــمته ، أمام الامين ، الذى خلع أخاه من ولاية العهد ، واعتبرت الرسالة هذا العمل ردة ، وعلى الخراسانيين الطاعة كغيرهم .

٢ ــ ثم ان الله قد أفاد الخراسانيين ان الدهر له مصائبه ، وحوادثه المتغيرة ، وها هى قد ذهبت بالامين ، وعليهم التماس العبر ، فمن يغــير ويبدل بما ليس له ،سيذهب ويصبح عبرة . وهكذا ذهب الامين ، لانه بدل وغير ، وأصبح عبرة للمعتبرين . فعلى أهل خراســان اذن تأييد صــاحب الحق ، الخليفة المأمون ، كغيرهم .

٣ ــ ثم تخبر الرسالة أن هناك اناسا كثيرين ممن لم تكن لهم نصرة فى الدعوة الاولى ، التى أطاحت بملك بنى أمية من الشرق والغرب ، قد اجتمعوا على الدعوة للخليفة المأمون : من أهل الحرمين ، والمصرين ، ومدينة السلام ، والمشرق ، والمغرب ، ممن هم متمسكون بذممهم ، والموفون بنذورهم لنصرة الحق المشروع للخليفة المأمون . وهؤلاء هم اخوان للخراسانيين مع ان الله قد قدمهم عليهم ، لان لهم سبق النصرة بالحق ، وعليهم النصرة الآن .

ثم تواصل الرسالة القول بان من دواعى الشكر على النعمة ، تذكر الحال قبلها ، فكأن الرسالة تقول للخراسانيين : انظروا الى حالكم من قبل ، وكيف أصبحت فى ظل آل البيت . لذا عليكم أن تســتمروا فى تأييد حــق آل البيت ، وحق الامام الحاضر ، لتستمر حالكم الجديدة ، كما استمر اسلافكم فى نصرة دعوة الحق الاولى . ثم ان الله ارتاح برحمته لاهل البيت « فانالهم رغائب الاقسام ، وسنى الخطوات ، ورفع درجتهم » ودرجة أحفادهم ، بعد أن كانوا أذلة مستضعفين من قبل الامو بين . وأن عودة الخــلافة والامامة اليهم ، هو حق لهم عاد بعد مدة اغتصاب . (٩٦)

وترفع الرسالة من شأن الخراسانيين وتدعوهم بشيعة أمير المؤمنين ،

وتدعوهم الى تذكر ما أنعم الله به عليهم ، من النصر على الخارجين عن الملة ، وتقصد بهم الامويين ، وان الله مكنهم من رقابهم ، وأباح لهم ديارهم ، وأصبحوا حماة الدين والحق ، وأنصار الائمة من خلفاء بنى العباس . بل وأمل كل المسلمين فى الدفاع عن الحق والدين . ثم تذكر الرسالة الخراسانيين بان لا ينسوا ان الله قد أباد بهم قرون النفاق ، وصناديد الضلالة . ولذا فان موقفهم هذا ، قد أطمع بهم الحساد والمبغضين للنيل منهم فى السر والعلن . وهذا الصنف من الحساد والمبغضين يشتد خطره ، لانه مستأمن فى حماهم ، ويطعنهم فى الخفاء ، لذا فعليهم اتخاذ الحيطة والحذر اتجاهه .

وتحذر الرسالة الخراسانيين من الاستكانة واللجوء الى الدعة ، بل عليهم أن يبقوا مستيقظين لما يحاك ضدهم ، والا فالويل والدمار لهم . وعليهم أن لا يركنوا الى الشيطان ويجعلوه يؤثر فى ايمانهم بما هم فيه من نصرة الامام . وعليهم تذكر ما حصل للقرون السابقة عندما مال أهلها الى الدعة ، وتركوا الحذر ، والحيطة واليقظة تجاه الاعداء . ثم عليهم بمجاهدة النفس بداية لكل أمر عظيم ، واذا آمنوا من الجهل والمعاندة ، فانهم لا شك واصلون الى هدفهم .

وتوصى الرسالة الخراسانيين أن أول ما يجب أن يتعهدوا به أنفسهم تناصف الحق بينهم ، وذلك بتقديم أهل الفضل والعمل المحمود أثره وتفخيم أمرهم . فكأن الرسالة تود أن تقول لهم : انه من الواجب عليهم تقديم من تصدى منهم لقتال الامين ودافع عن حق المأمون فى الخلافة لان لهم الافضلية على غيرهم ، لذا فان ثواب الرؤساء من أصحاب المشيعة والمكتفة والنصرة واجب على الجميع(٩٧) . ثم تخبر الرسالة أن أمير المؤمنين سيرعى زمام الاولى من أجداد الخراسانيين وذلك برعايته طاعة الحاضرين وهذا حق واجب لهم فعلى الخراسانيين الحاضرين الاطمئنان .

وتواصل الرسالة القول :

« وأمير المؤمنين يرى توريث الحمكة والذمام سنه عليه فى أخلاقه التى يرعاها ويحافظ عليها ، كما أنه يرى وراثة التركة فريضة واجبة ، فيخلف السلف الصالح عنده فى المزية والفضل من يتلون به أهل الغناء (الكفاية) بانفسهم ، ثم يتلوهم من اقتدى بهم واهتدى بهديهم ، والسابق المتقدم من

اعتد ببلاء نفسه الى بلاء سلفه ، ثم يتبعه بعد المبلى بنفســـه ، ثم يتلوهما المتوسل بآبائه ، ثم الصاعد به سعيه ، وليملك الى الازدياد فيها بالزيادة من نفسه ، فان من الفتوق العظيمة على أهل الدول ما ينزغ الشيطان بينهم ، ويكثر عندهم ما يكون منه ، فيوافق من الحيف للانفس ما يجد به مساغا الى ما يروم من ايقاع الشحناء بينهم ، وتثبيت الاحن فى صـــدورهم ، بعد التآزر والتناصر ، ومنى يجمع المرء لمزية من فوقه واغتباط من دونه ، كفى بذلك بذلك ما ترك . « وتستمر الرسالة فى بيان هذه الاخلاق والحكم ، فكأنها تريد من الخراسانيين تبنيها ، حتى تستقيم الامور ولا تحل البغضاء ، محل الالفة والمحبة ، لتدوم النصرة بالتآزر . (٩٨)

ثم تزيد الرسالة : أن على الخراسانيين اعتبار ما ناله اســـلافهم من الشكر والنعمة ، هو شكر ينسحب عليهم أنفسهم أيضا .

ثم تخبرهم أن أمير المؤمنين ساهر على تثقيفهم ، وتقويمهم على صـــالح الادب ومحمود السيرة ، دون سواهم من شـــعوب الخـــلافه . ومادام أمير المؤمنين يلزم نفسه باستصلاح الرعية ، لما يلزمه من فضل العناية بالاخص ، والاولى فالاولى فان فى تركهم ، والتخلى عنهم ، وعدم تقديمهم ، جور وظلم وضرر . (٩٩)

ومن الضرر : ـــ

١ ـــ ان الخراســـانيين أولى النـــاس بحســـن الطـــاعة ، وسرعة الاجابة ، لالطف محلهم ، وقرب مكانهم عند أمير المؤمنين ، وتركهم فيه جور ، وظلم ، وضرر كبير .

٢ ـــ أن الخراسانيين يأنس بهم كثير ويقتدى بهم التابعون فمتى قصروا وأخلوا اقتفى أثرهم من يقتدى ويأتم بهم وما دام الخراسانيون قد نصبوا أعلاما لغيرهم فان من يقتدى بهم ويتبع أثرهم ، لا يستطيعون أن يزروا به لانهم قدوة له . كما لا يسعهم أن يأخذوا فوق يده ، وعندها فان هؤلاء سيكلفوهم أن يرضوا عنهم كما كلفوهم أن يرضوا عنهم . وتصبح هذه عادة فى طبقات الناس

على اختلافهم الى أن يستفيض الفساد ، وعندها لا تنفع قوة ، ولا حزم ، ولا شدة . بل يسود العجز ، وتضيع الامور . وعندها يجد الاعداء الفرصة المواتية الى الطعن والعجيب . ولا يزالون كذلك حتى يحملوهم ما لا يطيقوه ، وعندها يستولى عليهم الفشل . ولذا فان فى ترك الخراسانيين دون تقديمهم على غيرهم ، فيه ضرر وفشل كبير . (١٠٠)

ولم تنس الرسالة أن تذكر الخراسانيين أن ما فعله أمير المؤمنين نجاههم ، يجب أن يتخذوه ، بل يعدوه دافعا لهم على الوقوف فى وجه من يطعن فى الدولة وتعدد الرسالة ما فعله أمير المؤمنين من شئون الرعية بعدله ، والتوسعة عليها ، والكرم نحوها ، وشكر المحسن ، والتغاضى عن الجرائم الاولى ، التى عن غير قصد ، ثم عدم محاسبة العاصى بل دعوته باستمرار ، حتى يثوب الى رشده ، ويتوب عن معصيته ، واقالة العثرات ، وحقن الدماء .

وتؤكد الرسالة للخراسانيين على أن أمير المؤمنين لم يعاقب بالقتل الخارجين عن الطاعة ، ولا هتك ستر من يظفره الله به ، ولا ظهر على عورة احد . ولذا فان الله حفظه بعنايته ، ونصره فى حروبه شرقا وغربا ، كما يعلم جماعة الناس منهم ، وهذا ما أراد أمير المؤمنين اسماعهم أياه . (١٠١)

ثم تشير الرسالة الى أن أمير المؤمنين ، مع ما تقدم به الى الخراسانيين ، لعلى ثقة من أن الله سبحانه ، وتعالى سيحفظ خلافته ، التى جعلها عزا لدينه ، وقواما لخلقه . « وانه ليس بها من ادبر عن حقها اختلال ، بل من خلع ربقتها واضاع حظه منها ، جلب الخلة (الفاقة والحاجة) والحاجة وخسران الدنيا والاخرة . وان من قصر عن اعظام حق الخلافة ما هو الا ضعيف الرؤيا ، عما سيعود عليه من المصائب .

ثم تشير الرسالة أن على المسلمين أن يستديموا سابغ النعمة التى انعمها الله عليهم بالخلافة العباسية بحمده . ثم تذكر الرسالة المسلمين ما كانوا فيه قبلها ، وما آلت اليه حالهم فى ظلها ، ثم عليهم أن يتدبروا ما الذى حل بمن سلبها من أصحابها ، ومن لم يشكر فانه سيندم ، فى حين لا ينفع

الندم شيئا . ثم عليهم أن يثقوا من رعاية أمير المؤمنين لشئونهم ، وبما قدمه لهم من الاثار الحميدة ، وما قدم كل منهم ، سيكون موضع تقدير أمير المؤمنين ، فعليهم أن يطمئنوا فان ما يتمنونه على أعمالهم سيقدم اليهم . علاوة على أن الله ، صاحب الفضل ، لن ينسى كلا منهم ، بما عمل .وجاهد ، عهدا منه فى الآخرة . وهذا ما أحب أمير المؤمنين ان يقدمه للخراسانيين من العظات والتنبيه ، ليكون لهم حافزا على الاستمرار فى مناصرة الدعوة ، والتمسك بالحق ، وطرد وساوس الشيطان من بينهم .

وتنهى الرسالة الكلام الموجه للخراسانيين بأن الخليفة يدعو الله صادقا أن يجمعهم على رضاه ، وأن يديم طاعتهم له ، وأن يمتعهم بالمنن الكثيرة ، ويلهمهم الشكر لاستدامتها ، ويكفيهم كبر الكافرين ، والباغين المارقين ، ويحفظ لهم أمير المؤمنين . « وبالله يستعين أمير المؤمنين على ما ينوى من جزائكم بالحسنى وحملكم على الطريقة المثلى وبه يرضى ناصرا ووليا وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا » .

أفكار الرسالة الرئيسية :

وبعد فيمكننا أن نلخص ما ورد فى هذه الرسالة ، من أفكار رئيسية ، بما يلى : —

أولا : الدعوة الى توحيد الله ، واخلاص الطاعة له . وقد ضمن أحمد ابن يوسف كلامه فى التحميد كثيرا من الآيات التى تدلل على وجود الله ، ووجوب طاعته . وتوحيده ، وتطرق الى مسألة الخلق وفناء العالم . وكل هذا باسلوب يشبه أساليب الكلاميين . وقد أكثر فى تحميده دلالات وجود الخالق ، ووجوب توحيده ، واخلاص الطاعة له ، باسلوب منمق كثير السجع .

ثانيا : التأكيد على حق العباسيين فى الخلافة ، لانهم قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولذا فهم أحق من جميع آل بيته .

ثالثا : التأكيد على حق المأمون دون الامين فى الخلافة ، وما يجب على

الخراسانيين أن يفعلوه ، من تقديم الطاعة له والتضحية فى سبيل خلافته باستمرار ، مع اخلاص النية ، وعدم الركون الى الدعة والغفلة .

رابعا : وعظ احمد الخراسانيين باستفاضة ، وبين لهم ما ينبغى عليهم فعله ، من مجاهدة أعدائهم ، وأهوائهم ، ومن الشكر للمأمون الذى يسعى لاسعادهم ويحيطهم برعايته ، وعنايته ، لما يعود عليهم بالخير والمنفعة ، وانه مصمم على جزائهم بالحسنى لما قدموه ، واذا أرادوا أن يستمر ، فعليهم الاستمرار فى الطاعة على الطريقة المثلى .

خامسا : التشديد على الاعتماد على الله فى كل أجزاء الرسالة ، والتأكيد على أن العباسيين قد أخذوا حقهم بتأييد من الله ، وبمساندة الخراسانيين الذين ساندوا الثورة العباسية الاولى ، ولا يزالون يساندون خلفاءها واحدا اثر الآخر ، الى أن وصل الامر للمأمون . ولعل المأمون قد أراد هنا أن يبين أن طاعته واجبة من الدين ، لذا فعلى الجميع تقديم فروض الطاعة والولاء ليرضى عنهم الله سبحانه .

ومن يتمعن فى الرسالة ، يجدها قطعة أدبية رائعة ، استخدم فيها أحمد ابن يوسف التنميق فأكثر من السجع ، والترادف ، والازدواج ، مما يدلل على أنه يتقن البلاغة ، ويتمتع بفكر غزير ، وباداء حسن .

وأحمد بن يوسف يعتبر فى فن الرسائل السياسية متقدما على غيره ، من كتاب القرن الثانى الهجرى ، ممن برزوا ككتاب فى الدواوين(١٠٢) . ولعل أحمد بن يوسف باسلوبه هذا ، قد أسبغ على الرسالة ضروبا من الجمال الموسيقى لم يكن مألوفا قبله فى الرسائل السياسية ، ولذا احتفظ أحمد بن يوسف بالفضل فى هذا الميدان(١٠٣) .

هذا وقد ذكر أحمد فريد الرفاعى : تحميدا لاحمد بن يوسف فى صدر رسالة الخميس منفصلا عن رسالة الخميس التى أوردها للمأمون ، دون ذكر أن كاتبها أحمد بن يوسف صراحة .

ثالثا — ابراهيم بن المهدى :

ابو اسحق ، ابراهيم بن المهدى ، بن المنصور ، بن محمد ، بن على ، بن عبد الله ، بن عباس بن عبد المطلب الهاشمى . اشتهر بالغناء وابدع فيه ، وكذلك فى الضرب على الملاهى ، وحسن المنادمة . أمه جارية سوداء اسمها شكلة ، فجاء ابراهيم أسود اللون عظيم الجثة . ومن أهم صفاته : وفرة الفضل ، وغزارة الادب ، والسخاء ، والفصاحة والشعر(١٠٥) .

بويع فى الخلافة ببغداد عام ٢٠٢ هـ ، وعزل فى ١٧ ذى الحجة عام ٢٠٣ هـ ، بعد أن حكم سنة و ١١ شهرا و ١٢ يوما(١٠٦) . ونال عدة ألقاب منها المبرك ، والتنين ،والمرضى(١٠٧) . وكان سبب خلع ابن أخيه ، المأمون ، ان المأمون انتخب لولاية عهده فى خراسان ، على بن موسى الرضا ، فخاف العباسيون أن تفلت الامور من ايديهم فانتخبوا ابراهيم بن المهدى(١٠٨) .

ولما ولى الخلافة اثبت فصاحته وحسن بيانه وتدبيره ، ومعرفة الجدل وجزالة الرأى ، والتصرف فى الفقه ، واللغة وسائر الاداب الشرعية . وقد بذ ابراهيم بن المهدى أحمد بن يوسف الكاتب فى حسن المحاضرة(١٠٩) .

وظل ابراهيم بن المهدى فى الخلافة قرابة العامين ، ثم لما قدم المأمون من خراسان الى بغداد ، اختفى ابراهيم بن المهدى ، وذلك ليلة الاربعاء ١٧ ذى الحجة عام ٢٠٣ هـ ودخل المأمون فى صفر عام ٢٠٤ هـ . وبعد مدة ، القى القبض عليه متخفيا ، وعفا عنه المأمون ، وأطلق سراحه . وله قصص طريفة مع المأمون والعباس ، ذكر طرفا منها ابن خنكان(١١٠) . وظل ابراهيم يتمتع برعاية المعتصم بعد موت المأمون حتى توفى عام ٢٢٤ هـ (١١١) .

رسالته لاخميس : ويبدو أن ابراهيم أراد بدوره أن يكتب له رسالة خميس يوضح فيها حقه بالخلافة ، أمام المأمون ، لانه أى المأمون ، نقل

الخلافة الى على بن موسى الرضى . وقد حفظت لنا بعض المصادر ، صدر هذه الرسالة فقط ، ولم نعثر على بقيتها(١١٢) . ولكن لا بأس من ايراد هذا المصدر لنحاول استشفاف ما حوت من أفكار .

« الحمد لله الذى اختار الاسلام دينا لنفسه ، ورضى أن يعبده من فى سمواته من الملائكة المقربين ، ومن فى أرضه من النبيين والمرسلين ، ومن آمن بالنور الذى هداهم له من الثقلين ، واختار لرسالته فى سابق علمه ، والذكر الحكيم عنده ، محمدا صلى الله عليه وسلم ، وأنزل عليه كتابه ، وجعل طاعته وطاعة نبيه صلى الله عليه وسلم موصولة (بكذا) فقال « أطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الامر منكم » .

ونلاحظ أن التحميد بعد أن ذكر اسم الله ، تطرق الى مبدأ الوحدانية ، وانه سبحانه وتعالى ارتضى أن يعبده من فى السموات والارض من النبيين والمرسلين وقد اختار سيدنا محمد ليكون خاتم الانبياء ورسالتهخاتمة الرسالات

ويؤكد تحميد الرسالة على وجوب الطاعة المطلقة لله وللرسول ومن ثم لاولى الامر من المسلمين . ويقصد ابراهيم هنا باولى الامر ، نفسه . فكأن التحميد يتضمن الطاعة للخليفة الحاضر ، وهو لا يخرج عن غيره من التحميد الذى ذكره أحمد بن يوسف ، الا أن ما ذكره أحمد بن يوسف يمتاز بالاطالة والتنميق أكثر .

رابعا — ابراهيم الصولى :

هو ابراهيم بن العباس ، بن محمد بن صول ، ويكنى بأبى أسحق الكاتب . وكان صول رجلا تركيا ، وكان أخوه فيروز ملكى جرجان ، وتمجسا بعد التركية وتشبها بالفرس . ولما حضر يزيد بن المهلب الى جرجان أمنهما ، فأسلم صول على يديه ، ولازمه حتى قتل فى معركة يوم العقر (أحد أيام العرب قتل فيه يزيد بن المهلب) (١١٣) ، وقيل قتل صول معه ، وقيل بعده .

ثم كان ابنه محمد بن صول من رجال الدولة العباسية ودعاتها . وكان يكنى أبا عمارة ، وقتله عبد الله بن على ، مع من قتلهم . وقيل ان ابراهيم ابن أخت الشاعر العربى العباسى بن الاحنف .

وأصبح ابراهيم واخوه عبد الله من وجوه الكتاب ، وقد اشتهر ابراهيم بالادب والشعر الحسن ، وحذق الكتابة ، والفصاحة ، والبلاغة ، والانشاء . وهو من صنائع الفضل بن سهل فقد اتصل هو وأخوه به ، فرفع من شأنهما واستخدمهما فى دواوين الدولة . وتنقل ابراهيم فى الوظائف الكتابية والاعمال الدواوينية ، حتى توفى ، وهو وال لديوان الضياع والنفقات بسر من رأى ، للمتوكل العباسى ، فى النصف من شعبان عام ٢٤٣ هـ (١١٤) .

وكان ابراهيم صديقا لمحمد بن عبد الملك الزيات قبل وزارته ، ولما ولى الوزارة ، لم تستمر صداقتهما ، بل ساءت العلاقات بين الرجلين فهجاه ابراهيم فغضب ابن الزيات وأراد أن يوقع بابراهيم ، وكان على الاهواز فعزل واعتقل ، وناله الاذى بأمر من ابن الزيات . وحاول ابن الزيات اغراء الواثق بابراهيم ، الا أن الواثق لم يلتفت الى مقالة ابن الزيات فى ابراهيم(١١٥) . وكان ابراهيم شاعرا ، مجيدا طرق ضروب الشعر المختلفة واجاد . وقد جمع الحموى كثيرا من أشعاره ، بل وقيل عنه أشهر المحدثين وما روى شعر كاتب غيره(١١٦) . وله عدة رسائل كتبها للخلفاء فى التعزية ، والتهنئة ، والامور السياسية ، كرسالة الخميس ، وديوان رسائل مشهور ، وكتاب الدولة ، وكتاب الطبيخ ، والعطر(١١٧) .

وقد اصبح كلامه مثلا ، وشهد له بذلك ابو زيد البلخى ، وذكر « كان من أبلغ الناس فى الكتابة حتى صار كلامه مثلا » .

وسئل إبراهيم عن سر بلاغته فاجاب : ما اتكلت فى كتابتى قط ، الا على ما يجلبه خاطرى ويجيش به صدرى الا قولى : « وصار ما يحرزهم يبرزهم وما يعقلهم يعتقلهم » وقولى « فانزوله من معقل الى عقال وبدلوه أجالا من آمال » فانى ألمت بقولى آجالا من آمال بقول مسلم بن الوليد (صريع

الغوانى) . وموف على مهج فى يوم ذى رهج : كأنه أجل يسعى الى أمل(١١٨)

رسالته الخميس : وقد كتب ابراهيم بن العباس آخر رسالة خميس للمتوكل العباسى . ولسوء الحظ لم تحتفظ بها المصادر المعاصرة الا بالتحميد . وكان بودنا لو عثرنا عليها ، لاطلعنا على اسلوبه الجميل البليغ ، ولاستطعنا تلخيص ما بها من أفكار ، ولخبرنا اسلوبه فى الرسائل السياسية بطريقـــة أفضل . واليك هذا التحميد :

« أما بعد ، فالحمد لله الذى جلت نعمته ، وتظاهرت مننه ، وتتابعت أياديه ، وعم احسانه ، اله كل شىء وخالقه ، وبارئه ومصوره ، والكـــائن قبلـــه ، والباقى بعده ، كما قال فى كتابه : « كل شىء هـالك الا وجهه لـــه الحكم واليه ترجعون » العالى فى مشيئته ، والقاهر فوق عباده ، المتعالى عن شبه خلقه « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » . خلق العباد بقدرته وهداهم برحمته ، وأوضح لهم السبيل الى معرفته ، بما نصب لهم من دلائله، وأراهم من عبره ، وصرفهم فيـــه من صنعه ، كما قال جـــل جلاله : « الذى أحسن كل شىء خلقه وبدأ خلق الانسان من طين . ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين . ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والابصـــار والافئدة قليلا ما تشكرون » .

وذلك كله من خلقه اياهم بتمثيله ما مثل لهم من الدلائل التى نصبهـــا لهم والاعلام التى جعلها ازاء قلوبهم ، وأسماعهم وأبصارهم ، ويسر لهـــم خواطرهم وفكرهم ، والهيئة التى هيأهم لها ، ليقع الامر والنهى عليهم ، فلا يكلفهم فوق طاقتهم ، ولا يجشمهم ما يقصر عنه وسعهم ، نظرا منه تبـــارك وتعالى اليهم ، ورحمة بهم ، ليؤمنوا به ويعبدوه ، فيستحقوا به رحمتـــه ورضوانه ، والخلود فى النعيم المقيم ، والظل المديد ، والعيش الدائم ، كما قال تعالى ذكره : « الا من رحم ربك ولذلك خلقهم » وكان من نظره ورأفته بهم أن بعث فيهم أنبياءه ورسله ، يدعون الى طاعته ، ويبينون لهم هـــداه ، ويوضحون لهم سبيله ، ويهدونهم الى رحمته ، ويعدونهم ثوابه ، وينذرونهم عقابه ويبسطون لهم توبته ، ويحذرونهم سخطه ، ويبنون لهم سننه وشرائعه، ويكشفون لهم مواعظه ، ويعلمونهم كتابه وحكمته ، كما قال تبارك وتعالى :

« ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حى عن بينة وان الله لسميع عليم » ، وكان من رأفته بهم ، ونظره لهم ، أن بعثهم اليهم بالحجج الظاهرة ، والاعلام البينة ، والشواهد الناطقة ، التى أظهر بها صدقهم . وأقام بها برهانهم ، وأوضح بها دليلهم ، وأثابهم عمل سواهم ، ليكون ادعى لهم الى تصديقهم ، والقبول عنهم . وأوكد للحجة على من أبى ذلك منهم » (١١٩) .

وهو تحميد طويل نوعا ما ، بل وأطول من تحميد ابراهيم بن المهدى السابق . ولو أمدتنا المصادر بهذه الرسالة كاملة لاطلعنا على خصائص أسلوب ابن الصولى فى كتابة الرسائل السياسية بشكل أوضح ، مما هو عليه الاسلوب فى رسائله الاخرى .

والخلاصة ظل خلفاء العصر العباسى الاول يرعون للخراسانيين عهدهم ويحفظون ودهم ، لما قدموه من خدمات جلى عربا وموالى للثورة العباسية . وحرصوا على أن يوجهوا اليهم نوعا من الرسائل السياسية ، عرف برسائل الخميس . وفى هذه الرسائل يعرض العباسيون لقضية هامة ، وهى اثبات حقهم بالخلافة دون سواهم من آل البيت ثم يشرحون للخراسانيين ماذا عليهم ان يفعلوه تجاه آل البيت ، ويقدمون لهم النصائح والوصايا ، ويدعونهم الى الطاعة والتزام النصرة ، والتأييد للخلفاء الائمة ، من بنى العباس . ثم تهتم هذه الرسائل بالتأكيد على حق الخليفة الامام القائم بالامر دون غيره .

وما دامت هذه الرسائل ستقرأ على أهل خراسان ليتدبروا ما فيها من معان ، باعتبارهم الطرف القادر على النصرة ، كان يكتبها أبلغ وأفصح كاتب فى الدولة ليستطيع من خلال ما كتب كسب ود جماهير خراسان ، ويضمن بالتالى مساندتها وتأييدها . وهذا ما سار عليه خلفاء العصر العباسى الاول .

وازاء هذا الوضع تمتع الخراسانيون بميزات لم تحصل لغيرهم ، وظلت علاقتهم مع الخلفاء منسجمة ، وتنظمها روح الطاعة للامام ، رغم ما حصل فى خراسان من ثورات . وظل الخراسانيون يشكلون فرقة ممتازة ، من فرق الجيش العباسى ، طالما استغلها العباسيون لصالحهم في كسلاح أشهروه دائما فى وجه الطغاة ، والخارجين على الامن والنظام .

الحـــواشي

١ ــ ابن الفقيه الهمذاني : مختصر كتاب البلدان . مطبعة بريل . ليدن ، ١٣٠٢ هـ ص ٣١٥ .

ابن قتيبـــة : عيون الاخبار ١ / ٢٠٤ .

الطـــبري : الامم والملوك ، تحقيق محمد أبو الفضـــل ابراهيم ، دار السويدان بيروت لبنان ٧٠/٤٩

المقــــدسي : أحســـن التقاسيم فى معـــرفة الاقاليم ليدن ١٩٠٦ ص ٢٩٣ ــ ٢٩٤ .

ابن الطقطقى : الفخرى فى الاداب السلطانية ، دار صادر بيروت ــ لبنان . ١٣٨٦/١٩٦٦ م . ص ١٤٤ .

الخضـــرى : الدولة العباسية . المكتبة التجارية الكبرى . مصر . ١٩٧٠ ص ١٤ .

فـــان فلوتـــن : السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات . ترجمة حسن ابراهيم ، ومحمد زكى ابراهيم . ط/٢ . النهضة المصرية . ١٩٦٥ ص ٩٤ ــ ــ ٩٥ .

أحمـــد امين : ضحى الاسلام ج / ١ . النهضة المصرية . ١٩٧٧ ، ص ٧ ، ٨ .

٢ ــ اليعقـــوبى : تاريخ اليعقوبى ، ٢ / ٢٩٧ ــ ٢٩٨ . وقد ذكر مدن خراسان التى تصلح للثورة ، مثل مرو ، ومرو الروذ ، وبيورد ونسا . وحذر

من نيسابور وكورها ، وابر شهر ، وطوس.
وهذه الكلمات لابى هاشم ، بن محمد بن الحنفية ، عندما فوض آمر الدعوة الى محمد بن على العباسى ، فى الحميمة ، كى يقوم بالدعوة لال البيت ضد الامويين .

شاكر مصطفى : دولة بنى العباس ١٥ / ٩٨ — ٩٩ .

٣ — البلاذرى : فتوح البلدان ، ص ٤٠٠ .

الطبرى : الامم والملوك ٥ / ٢٣٨ ، ٢٨٦ .

ناجى حسن : القبائل العربية فى المشرق خلال العصر الاموى . منشورات اتحاد المؤرخين العرب ط / ١ ، ١٩٨٠ ، ص ١٧٧ .

فاروق عمر : طبيعة الدعوة العباسية ، ص ١٣٦ ، ١٤٢ .

ثريا حافظ عرفة : الخراسانيون ، دورهم السياسى فى العصر العباسى الاول دار تهامة ، ط / جدة ١٤٠٢ / ١٩٨٢ م ص ٧٥ — ٧٧ .

٤ — الجاحظ : رسائل الجاحظ . تحقيق عبد السلام هارون . دار صادر بيروت — لبنان ١ / ٦٣ .

شاكر مصطفى :دولة بنى العباس ١/ ٩٦ — ٩٧ .

٥ — محمد عبد الحى شعبان : الثورة العباسية . ترجمة عبد المجيد القيسى. دار الدراسات الخليجية ص ٥٠ — ٦١ .

٦ — شاكر مصطفى : دولة بنى العباس ١ / ٩٨ — ٩٩ .

٧ — المرجع السابق نفسه .

٨ — اليعقـــوبى : تاريخه ١ / ٢٠٧

الطـــبرى : الامم والملوك ، ٧ / ٥٤ .

٩ — محمد عبد الحى شعبان :الثورة العباسية ص ١٦٥ .

فـــان فلـــوتن : السيادة العربية ص ٤٧ وما بعدها .

بـــارتولد : الحضارة الاسلامية ص ٦٥ .

شـــاكر مصطفى : دولة بنى العباس ١ / ١٠٢ .

١٠ — فـــان فـــلوتن : المرجع السابق . ص ٥١ .

١١ — البـــلاذرى : فتوح البلدان ص ٤١٧ .

الطـــبرى : الامم والملوك ٧ / ٥٢ — ٥٦ .

فـــان فـــلوتن السيادة العربية ٥٢ — ٥٣ .

شـــاكر مصطفى : دولة بنى العباس ١ / ١٠٦ .

١٢ — المصادر والمراجع السابقة نفسها .

١٣ — الطـــبرى : مصدر سابق ٧ / ٥٦ .

شـــاكر مصطفى : المرجع السابق نفسه .

١٤ — الطـــبرى : نفس المصدر السابق . وقد سجل الطبرى اسماء الثوار العرب كالتالى : ٣ من الازد ، ١ من تميم ، ١ من شيبان ، ١ ضبى ، ١ من بنى العنبرى .

١٥ — ابن خيـــاط : تاريخ ابن خياط ص ٣٤٦ — ٣٤٧ . ويقول ثورة الحارث عام ١١٥ هـ .

الطـــبرى : مصدر سابق ٧ / ٩٥ — ٩٧ ، ١٠٠ ، ٣٣١ — ٣٣٣ .

١٦ — الطـــبرى : المصدر السابق ٧ / ١٧٣ ، ١٩٢ .

١٧ — شـــاكر مصطفى : مصدر سابق ١ / ١٠٣ ، ١٠٤ .

١٨ — ابن خيـــاط : مصدر سابق ص ٣٤٦ — ٣٤٧ .

الطـــبرى : مصدر سابق ٧/ ٩٥ — ٩٧ ، ١٠٠ ، ٣٣١ — ٣٣٣

١٩ — الطـــبرى : المصدر السابق ٧ / ٣٣١ .

شـــاكر مصطفى : مرجع سابق ١ / ١٠٩ .

٢٠ — الطـــبرى : المصدر السابق نفسه .

٢١ — المصدر السابق نفســـه .

٢٢ — ابن خيـــاط : مصدر سابق ص ٣٨٣ .

٢٣ — ابن خيـــاط : المصدر السابق نفسه .. ويقول : لا يدرى من قتله .

الطـــبرى : مصدر سابق ٧ / ٣٤٢ .

٢٤ — ابن خيـــاط : المصدر السابق ص ٣٩٦ .

٢٥ — ابن خيـــاط : المصدر السابق ص ٣٩٠ .

٢٦ — الطـــبرى : مصدر ســـابق ٧ / ٤٩ وما بعدها ، ١٤٢ ، ٣٢٩ ، ٣٤٤ .

ابن الاثير : ٥ / ٥٣ — ٥٤ ، ١٠٠ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٢٤ ، ١٣٦ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩٦ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٥٤ — ٢٥٨ ، ٣٠٨ ، ٣٣٩ — ٣٤٠ ، ٣٤٧ — ٣٤٨ .

٢٧ — ابن خيـــاط : تاريخه ص ٣٩٠ .

الدينـــورى : الاخبار الطوال ، ص ٣٣٥ .

الجـــاحظ : رسائل الجاحظ ١ / ٢٢ من رسالة مناقب الترك . ويشيد بعروبة النقباء .

الطـــــبرى : مصدر سابق ٧ / ٣٧٩ — ٣٨٠ .

ابن حبيب البغدادى : المحبر . اعتناء ايلزه ليختن شتاينر . المكتب التجارى بيروت ص ٤٦٥ .

ابن حـــزم : جمهرة انساب الحرب وذكر بعض النقباء اثناء كلامه عن نسب قحطبة بن شبيب الطائى . ص ٢١٤ .

ابن الاثـــير : الكامل ٥ / ٥٣ — ٥٤ وقد ذكر النقباء جميعهم

مجهـــول : العيون والحدائق ٣ / ١٨٦ .

٢٧ — أحمـــد أمين : ضحى الاسلام ص ٣٣ — ٣٤ .

فـــان فلـــوتن : السيادة العربية ص ٩٥ — ٩٦ .

حســـن الباشــــا : دراسات فى تاريخ الدولة العباســـية مصر ١٩٧٥ م . ص ١٣ .

فـــاروق عمر : العباسيون الاوائل ص ٢١ — ٢٢ بحوث فى التاريخ العباسى ص ٤٣٣ .

٢٨ — الطـــــبرى : مصدر سابق ٧ / ١١١ ، ٢٢٧ ، ٤٢٧ — ٤٢٣ ، ٤٢٩ .

ابن الاثيـــر : الكامل ٥ / ١٩٨ ، ٢٧٥ ، ٤٢٢ — ٤٢٣ .

الذهبى : العبر فى خبر من غبر ١ / ١٤٨ ، ١٦٠ .

٢٩ — ابن الاثـــير : الكامل ٥ / ٥٣ — ٥٤ .

٣٠ — ابن أعثم الكوفى : كتاب الفتوح . ط / ١ . الدار السلفية . دائرة المعارف العثمانية . حيدر أباد الهند . ط / ١ . ١٣٩٥ / ١٩٧٥ م . ٨ / ١٦٧ — ١٦٨ .

ابن الطقطى : الفخرى فى الآداب السلطانية ص ١٤٣ .

شـــاكر مصطفى : مرجـــع سابق ١ / ١٠٠ .

٢١ — ابن خيـــاط : مصدر سابق ص ٣٩٠ . وقد اختلف فى أصل أبى مسلم ، وفى اسمه ، واسم بلده . فقيل من قرية ماوانه ، وقيل من جى الاصبهانية . والثابت أنه ولد فى خراســـان ، بالقرب من مرو ، حيث كان أبوه من رستاق فريدين من قرية سنجرد . وقيل انه من قرية ما خوان (٣ فراسخ عن مرو) . وقيل من خطرنية ، من اعمال الكوفة . وقيل اسمه ابراهيم ، وقيل عثمان الخراسانى ، وسماه ابراهيم الامام عبد الرحمن ، وكناه أبى مسلم . وقيل فى نسبه انه من العرب وقيل من الاكراد ، وقيل غير ذلك انه مولى عيسى ، ومعقل ابنى ادريس العجلى . وقد اشتراه منهما بكير بن ماهان . وقيل انه ادعى نسبا لال البيت . وللمزيـــد انظر : الدينورى الاخبار الطوال ص ٣٢٢ — ٣٢٣ .

ابن قتيبـــة : المعارف ص ٣٧٠ اليعقوبى مصدر سابق ٢ / ٣٢٧ .

الطـــــبرى : الامم والملوك طبعـــة دار القاموس بيروت ٩ / ٨٦ — ٨٩ وغيرها ٧ / ١٩٨ — ١٩٩ ، ٣٤٤ .

الازدى : تاريخ الموصـــل ٢ / ٥٠ — ٥٣ .

الخطيب البغـــدادى : تاريخ بغداد . دار الكتاب العربى . بيروت ١٠ / ٢٠٧ .

ابن الاثير : الكامل ٥ / ٢٥٤ — ٢٥٨ .

ابن خلكان : وفيات الاعيان ٣ / ١٤٥ — ١٥٤ .

الذهبى : سير أعلام النبلاء ٦ / ٤٨ ومابعدها . العيون والحدائق ٣ / ١٨٢ — ١٨٣ .

ابن الطقطقى : الفخرى مطبعة صبيح وأولاده القاهرة — مصر ص ١١٠ .

البستانى : دائرة المعارف ٥ / ١٢٢ . حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام ٢ / ١٦ .

٣٢ — الدينورى : الاخبار الطوال ص ٣٥٩ .

شاكر مصطفى : مرجع سابق ١ / ١٥٠ — ١٥١ .

٣٣ — ابن قتيبة : الامامة والسياسة ٢ / ١١٤ والوصية عنده مضطربة .

البلاذرى : فتوح البلدان ص ٣٩٤ ولم يذكر عبارة (قتل كل العرب فى خراسان) .

ابن خياط : مصدر سابق ص ٣٥٦ ولم يذكر الوصية بينما ذكره من أحداث الثورة .

اليعقوبى : مصدر سابق ٢/٣١٦ لم يذكر شيئا عن الوصية

ابن أعثم الكوفى : مصدر سابق ٨ / ١٥٣ لم يذكر شيئا عن الوصية .

الطبرى : مصدر سابق ٧ / ٣٤٤ ، ٣٩١ — ٣٩٢ ، ٤٠١

الازدى : تاريخ الموصل ٢ / ٦٥ لم يذكر عبارة (قتل كل العرب فى خراسان) .

المسعودى : مروج الذهب ، طبعة محمد محيى الدين عبد الحميد . كتاب التحرير . ٢ / ١٨٨ — ١٩٩ ولم يذكر الوصية فى ما ذكره من احداث الثورة

ابن خلكــان	: مصدر سابق ٣/ ١٤٥ — ١٥٤ ولم يذكــر الوصية أثناء كلامه عن أبى مسلم .
المقدسى	: البدء والتاريخ ٦ / ٥٦ وما بعدها . لم يذكر شيئا عن الوصية .
العيون والحدائق	: ٣ / ١٨٤ ولم يذكر عبارة (قتل كل العرب فى خراسان) .
فــاروق عمر	: العباسيون الاوائل ص ٢٣ / ٢٤ .
شــاكر مصطفى	: مرجع سابق ١ ص ١٣٠ — ١٣٢ . وقد حلل كلاهما الوصية بشكل علمى معقول . وابانا وجه الحق فيما ورد بها .
٣٤ — شــاكر مصطفى	المرجع السابق نفسه .
فــاروق عمر	: طبيعة الدعوة العباسية ص ٢٧٧ .
زاهية قــدورة	: الشعوبية واثرها الاجتماعى والسياسى . بيروت ، ١٩٧٢ م . ص ٦٨ ، ٧٦ . ومع ان زاهية قدورة ترى أن العنصر العربى كان قليلا بالنسبة للخراسانيين الاصــلاء الا أنها ترى فى نفس الوقت ان الثورة العباسية فى صميمها عربية ، ومؤسسها عربى ، عريق النسب وهدفها نقل الخلافة من فــرع عربى الى فرع عربى آخر .
٣٥ — ابن خيــاط	: تاريخه ص ٣٩٦ .
فلهــوزن	: الدولة العربية . ص ٤٦٦ .
٣٦ — ابن خيــاط	: تاريخه ص ٣٨٣ ، ٣٩٠ .
الطـــبرى	: الامم والملوك . ٧ / ٣٤٢ .
٣٧ — ابن قتيبــة	: المعارف ص ٣٧٠ .
فلهــوزن	: المرجع السابق نفسه .

٣٨ — ابن خيـاط : مصدر سابق ٣٤٦ ، ٣٤٧ . ويقول الثـورة عام ١١٥ هـ .

الطـبرى : مصدر سابق ٧ / ٩٥ — ٩٧ ، ١٠٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٣ .

٣٩ — ابن أعثم الكوفى : مصدر سابق ٨ / ١٦١ — ١٦٨ . العيون والحدائق : ٣ / ١٨٨ .

شـاكر مصطفى : مرجع سابق ١ / ١٠٠ .

فـاروق عمر : بحوث فى التاريخ العباسى ص ٤٨ .

٤٠ — المصادر والمراجع السابقة نفسها .

٤١ — ابن خيـاط : مصدر سابق ص ٣٩٦ وما بعدها .

ابن قتيبـة : المعارف ٣٧٠ .

الدينورى : الاخبار الطوال ص ٣٦٤ .

الطـبرى : مصدر سابق ٧ / ٤٠٦ ، ٣٩١ .

ابن الاثـير : الكامل ٥ / ٣٨٨ .

العيون والحدائق : ٣ / ١٩٢ — ١٩٣ .

الذهبى : سير أعلام النبلاء ٦ / ٥٥ ، ٥٦ .

أحمـد أمين : ضحى الاسلام ١ / ٣٤ .

ثريـا عـرفة : الخراسانيون ص ٧٠ / ٧١ .

٤٢ — شـاكر مصطفى : مرجع سابق ١ / ١١٣ .

٤٣ — ابن خيـاط : مصدر سابق ص ٣٩٩ وما بعدها .

ابن قتيبـة : المعارف ص ٣٧٠ .

الذهبى : سير أعلام النبلاء ٦ / ٥٧ .

٤٤ — ابن خيـاط : تاريخه ص ٤٠٩ .

الذهبى : مرجع سابق نفسه .

٤٥ — ابن خيـاط : تاريخه ص ٤٠٣ / ٤٠٤ .
الذهبى : سير أعلام النبلاء ٦ / ٥٧ — ٥٨ .

٤٦ — انقسم المورخون المحدثون قسمين : قسما قال بفارسية الثـورة العباسية ، وهم كثيرون منهم :

فـان فلـوتن : السيادة العربية ص ١٢٨ ، وأماكن أخرى .
فلهـوزن : الدولة العربية ص ٤٦٤ .
الشيخ الخضرى : الدولة العباسية ص ١٤ ، ٣١ .
حسـن ابراهيم : تاريخ الاسلام ٢ / ١٤ .
أحمـد أمين : مرجع سابق ١ / ٣٤ — ٣٥ .
حسـن محمود : العالم الاسلامى فى العصر العباسى ص ٢٢ .
احـمد شلبى : موسوعة التاريخ والحضارة ، النهضة المصرية ط ٦ مصر ١٩٧٨ م . ٣ / ٣١ ، ١٣٧

وقسما قال بعروبة الثورة العباسية ، ومنهم :

محمد عبد الحى شعبان : الثورة العباسية ص ٣٤٧ .

فاروق عمر : العباسيون الاوائل ص ٢١ / ٢٢ / ٢٥ .
بحوث فى التاريخ العباسى : ص ١٣ ، ٥١ .

شـاكر مصطفى : مرجع سابق ١ / ٩٦ وما بعدها .

حسن الباشـا : دراسات فى تاريخ الدولة العباسية ص٣ — ١٦

انتونى نتنج : العرب وانتصاراتهم ، وأمجاد الاسـلام . ترجمة راشد البراوى مكتبة الانجلو القاهـرة ١٩٧٤ م ص ١٢٤ .

ل . أ . سيديو : تاريخ العرب العام . تعريب عادل زعيتر . عيسى البابى الحـلبى ، وشركاه ، ١٣٨٩ / ١٩٦٩ م . ص ١٧٨ .

٤٧ — الطـبرى : مصدر سابق ٧ / ٤٢٦ — ٤٢٧ .

٤٨ — ابن قتيبـــة : الامامة والسياسة ٢ / ١٣٦ .
الدينـــورى : الاخبار الطوال ص ٣٨٢ — ٣٨٣ .
الطـــــبرى : مصدر سابق ص ٤٧٩ وما بعدها ٤٩٢ — ٤٩٣
المقدسى : البدء والتاريخ ٦ / ٨٠ وما بعدها .
مجهــــــول : العيون والحدائق ٣ / ٢٢٤ .
الذهبى : سير أعلام النبلاء ٦ / ٦٢ — ٦٩ .
ثريـــا حـــافظ : الخراسانيون ص ١١٠ .
نصر بن شـــبث فقال : التركى بســـهامه ،

٤٩ — الدينورى : الاخبار الطوال ٣٧٨ — ٣٧٩ .
الطـــــبرى : مصدر سابق ٧ / ٤٧٤ .
المقدسى : البدء والتاريخ ٦ /٧٦ وما بعدها .
أحمـــد أمين : ضحى الاسلام ١ / ٣٥ .

٥٠ — اليعقوبى : تاريخ الامم والملوك ٢ / ٣٧٩ .
الطـــــبرى : مصدر سابق ٨ / ٩ ، ١٦ ، ٢٩ ا — ٣٢ .
ابن الاثـــير : مصدر سابق ٥ / ٥٩١ — ٥٩٢ .

٥١ — الدينـــورى : الاخبار الطوال ص٣٨٣ .وقد ذكر أن المنصور خطط مدينة بغداد ، وجعل أهل كل بلد من خراسان فى ناحية منفردة منها ، وأمر الناس بالبنـــــاء .

٥٢ — الطـــــبرى : مصدر سابق ٩ / ٣٢٣ — ٣٢٤ .
حســـن ابراهيم : مرجع سابق ٢ / ٣٩
الخضرى : الدولة العباسية ص ٢٧ ، ٢٨ .

٥٣ — شـــاكر مصطفى : مرجع سابق ١ / ٦١٧ .

٥٤ — المسعودى : مروج الذهب ٢ / ١٨٣ .
أحمـــد أمين : ضحى الاسلام ١ / ٣٥ .

٥٥ — الجاحظ : رسائل الجاحظ ١ / ٢٥ من رسالة الترك .
٣ / ١٧٤ ، ١٧٥ .

٥٦ — شـــاكر مصطفى : مرجع سابق ١ / ٦١٨ — ٦٢١ .

٥٧ — حســـن ابراهيم : مرجع سابق ٢ / ٥٣ .

٥٨ — الجاحظ : رسائل الجاحظ ٢ / ٢٠٦ — ٢٠٨ من رسالة ذم الكتاب .

٥٩ — ابن طيفور : بغداد ص ٧٨ . وقد ذكر محاورة جرت بين المأمون والمعتصم ، وأحد قادة المأمون حـــول أى فئات الجيش أشجع . فقال المأمون : ما رأيت أشجع من عجم خراسان ، ولا أشـــد شوكة ، ولا أثقل على عدو منهم . وقـــال المعتصم : ما فى الدنيا أشجع ، ولا أثبت من الترك . فانهم يغزون كل أمة ، ولا يغزون . وقال القائد : ما فى الدنيا أشجع من مولـــدى خراسان ، ولا أفتك منهم . أدخلوا الاتراك فى السواجير ،وأباؤهم هم الذين قادوا الدولة، وهم استقامت بهم الخلافة . واحتكموا الى نصر بن شبث فقال : التركى بســـهامه ، والعجمى بسيفه ، والابناء لا يكلـــون ، ولا يملون ، ولا ينهزمون . يقاتلون بشدة فى الازر بلا درع ولا جوشن ، ولا مجن . يقاتلون مرة بالســـيوف ومرة بالرمـــاح ومرة بالســـهام فاستحسن رأيه .

شـــاكر مصطفى : مرجع سابق ١ / ٤٩٩ .

٦٠ — أحمد زكى صفوت :جمهرة رسائل العرب مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، العصر العباسى الاول . ط / ١ مصر ١٣٥٦/١٩٣٧ م . ٣/٢٨ ، ٣٢ — ٣٥

٦١ — العيون والحدائق : ٣ / ١٨٧ .

٦٢ — اذا اعتبرنا على بن عبد الله بن عباس اماما ، فيكون المنصور الامام الخامس كالتالى : على بن عبد الله بن العباس ، محمد بن على ، ابراهيم بن محمد ، عبد الله بن محمد السفاح ، عبد الله بن محمد المنصور .

٦٣ — حسن محمود : العالم الاسلامى ص ٧٤ .

٦٤ — المرجع السابق ص ٦٦ .

٦٥ — أحمد زكى صفوت : جمهرة رسائل العرب ٣ / ٢٤٢ — ٢٥٢ .
حسن محمود : مرجع سابق ص ١٢٣ .

٦٦ — الطبرى : مصدر سابق ٧ / ٤٢٦ — ٤٢٨ .

٦٧ — الخضرى : الدولة العباسية ص ٢٧ — ٢٨ .
ابن الجراح : الورقة ص ٢٠ — ٢٤ .

٦٨ — ابن أعثم الكوفى : مصدر سابق ٨ / ٣٢٢ — ٣٢٣ .

٦٩ — ابن النديم : الفهرست دار المعرفة بيروت ١٣٩٨ / ١٩٧٨م ص ١٨٣ .

٧٠ — المرجع السابق نفسه ص ١٧١ .
الزركلى : الاعلام ط / ٣ ، ٥ / ١٩٢ .

٧١ — الحموى : معجم الادباء . دار المستشرق . بيروت . ١٥ / ٢٤٥ .

٧٢ — الحموى : المصدر السابق نفسه .

٧٣ — الحموى : المصدر السابق نفسه ص ٢٤٢ — ٢٤٣ .

٧٤ — الحموى : المصدر السابق نفسه ص ٢٤٩ .

٧٥ ــ الحمــوى : المصدر السابق نفسه ص ٢٤٦ ــ ٢٤٨ .

٧٦ ــ الازدى : تاريخ الموصــل ٢ / ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

الحــموى : المصدر السابق ص ٢٥٠ ــ ٢٥١ .

٧٧ ــ ابن النديم : مصدر سابق ص ١٧١ ، ١٨٣ .

٧٨ ــ الحــموى : مصدر سابق ص ١٥ / ٢٤٢ .

٧٩ ــ ابن النديم : مصدر سابق ص ١٨٣ .

٨٠ ــ أحمد زكى صفوت : جمهرة رسائل العرب ٣ / ١٢٧ وما بعدها .

٨١ ــ أحمد زكى صفوت : المرجع السابق ص ١٢٩ .

شــوقى ضيف : تاريخ الادب العربى . العصر العباسى الاول ط / ٧ دار المعارف مصر ص ٤٦٩ .

٨٢ ــ المرزبانى : الموشح ص ٥٠٩ .

ابن الطقطقى : مصدر سابق ص ٢٢٥ .

القيروانى : زهر الآداب ط ١٢ / ٤٣٥ .

٨٣ ــ الحمــوى : معجم الادباء ٥ / ١٦٢ ، ١٧٤ ، ١٧٥ .

٨٤ ــ الحمــوى : المصدر السابق ص ١٦٣ ــ ١٦٤ .

٨٥ ــ الحمــوى : المصدر السابق ص ١٦٥ .

٨٦ ــ الحمــوى : المصدر السابق ص ١٦٧ .

القيروانى : زهر الآداب ١ / ٤٣٥ ــ ٤٣٦ .

٨٧ ــ الحمــوى : المصدر السابق ص ١٦٧ .

ابن الطقطقى : المصدر السابق ص ٢٢٥ .

٨٨ ــ الحمــوى : معجم الادباء ٥ / ١٦٢ ، ١٧٨ .

شــوقى ضيف : تاريخ الادب العربى ص ٥٤٢ .

٨٩ ــ الحمــوى : مصدر سابق ٥ / ١٦٤ ــ ١٨٣ .

٩٠ — ابن طيفور : بغداد ص ١٢٩ .
ابن الطقطقى : مصدر سابق . دار صادر بيروت ١٣٨٦ هـ . ص ٢٢٦ .
٩١ — القيروانى : زهر الآداب ١ \ ٢٣٦ .
٩٢ — أحمد زكى : جمهرة رسائل العرب ٣ / ٣٧٧ — ٣٩٧ .
أحمد فريد الرفاعى : عصر المأمون . مجلد ٣ . ط / ٤ دار الكتب المصرية . ١٣٤٦ / ١٩٢٨ م ص ٢٦ — ٣٩
٩٣ — ابن النديم : مصدر سابق ص ١٨٣ .
٩٤ — أحمد زكى صفوت : مرجع سابق ٣ / ٣٨٤ .
٩٥ — المرجع السابق نفسه ص ٣٨٥ .
أحمد فريد الرفاعى : مرجع سابق ٣ / ٣٠ .
٩٦ — أحمد زكى : مرجع سابق ٣ / ٣٨٨ — ٣٨٩ .
أحمد فريد الرفاعى : مرجع سابق ٣ / ٣٢ .
٩٧ — أحمد زكى : مرجع سابق ٣ \ ٣٩١ — ٣٩٢ .
أحمد فريد الرفاعى : مرجع سابق ٣ / ٣٤ .
٩٨ — المرجعان السابقان نفسهما .
٩٩ — أحمد زكى : المرجع السابق ص ٣٩٤ .
أحمد فريد الرفاعى : المرجع السابق ص ٣٥ .
١٠٠ — احمد زكى : مرجع سابق ص ٣٩٤ — ٣٩٥ .
أحمد فريد : مرجع سابق ص ٣٦ .
١٠١ — احمد زكى : ٣/ ٣٩٦ — ٣٩٧ .
أحمد فريد الرفاعى : مرجع سابق ٣ / ٣٩ .
١٠٢ — شوقى ضيف : تاريخ الادب العربى ، والعصر العباسى الاول . ص ٥٤٦ .

١٠٣ — المرجع السابق ص ٥٥٢ .

١٠٤ — أحمد الرفاعى : عصر المأمون ٣/ ١٥٥ — ١٥٦ .

١٠٥ — ابن الجراح : الورقة ص ٢٠ .
ابن خلكان : وفيات الاعيان حـ / ١ دار صادر . ص ٣٩ .
الاصفهانى : الاغانى ١٠ / ٣٥٥٩ .

١٠٦ — الطـــبرى : مصدر سابق ٧ / ٥٧٣ .
ابن الجراح : المصدر السابق نفسه .
ابن أعثم الكوفى : الفتوح ٨ / ٣٢٣ — ٣٢٤ .

١٠٧ — ابن خلكــان : مصدر سابق ١ / ٣٩ وما بعدها .

١٠٨ — أحمد زكى : جمهرة رسائل العرب ٣ / ٤١٠ .

١٠٩ — الاصفهانى : مصدر سابق ١٠ / ٣٥٨٣ ، ٣٥٨٤ .

١١٠ — ابن خلكان : مصدر سابق ١ / ٤٠ — ٤١ .

١١١ — ابن خلكان : المصدر السابق نفسه .
ابن حجة الحموى : ثمرات الاوراق . مكتبة الخانجى . تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم . مصر ١٩٧١ م ١/٢٤٠ وقد ذكر شيئا من أخباره مع المأمون

١١٢ — أحمد زكى صفوت : مرجع سابق ٣ / ٤١٠ .
أحمد فريد الرفاعى : مرجع سابق ٣ / ١٦٣ — ١٦٤ .

١١٣ — الاصفهانى : مصدر سابق ١٠ / ٣٥٠٧ .
الحموى : معجم الادباء ١ / ١٦٥ .
ابن خلكان : مصدر سابق ١ / ٤٥ .

١١٤ — الاصفهانى : مصدر سابق ١٠ / ٣٥٠٨ .
الحموى : معجم الادباء ١ / ١٦٨ .
ابن خلكان : مصدر سابق ١ / ٤٦ ، ٤٧ .

١١٥ — الاصفهانى : مصدر سابق ١٠ / ٣٥١٤ — ٣٥١٦ ، ٣٥٢١
الحموى : معجم الادباء ١ / ١٦٩ — ١٧٠ ، ١٧٤ .

١١٦ — الحموى : معجم البلدان ١ / ١٦٥ وما بعدها .

١١٧ — الحموى : المصدر السابق ص ١٩٨ .

١١٨ — ابن خلكان : مصدر سابق ١ / ٤٤ — ٤٥ .
ابن حجة الحموى : ثمرات الاوراق ١ / ٣٣٦ .

١١٩ — أحمد زكى صفوت : جمهرة رسائل العرب ٤ / ١٧٢ — ١٧٣ .
أحمد فريد الرفاعى : عصر المأمون ٣ / ١٥٤ — ١٥٥ .

ثبت المصادر والمراجع

أولا : المصادر

ابن الاثير (عز الدين بن عبد الكريم) ت : ٦٣٠ هـ

« الكامل فى التاريخ » طبعة دار صادر بيروت ١٣ ج .

الازدى (أبو زكريا يزيد بن محمد بن اياس بن القاسم) ت : ٣٣٤ هـ .

«تاريخ الموصل » تحقيق على حبيبة . المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، مصر ١٣٨٧ / ١٩٦٧ م

الاصفهانى (أبو الفرج) ت : ٣٥٦ هـ

«الاغانى » تحقيق ابراهيم الابيارى ، طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ٢٨ ج . ١٣٩٢ / ١٩٦٧ م

ابن أعثم الكوفى (أبو محمد أحمد) ت : ٣١٤ هـ .

« كتاب الفتوح » دائرة المعارف العثمانية ، طبعة اولى ، حيدر أباد ، الهند ، ٨ ج تواريخ مختلفة .

البغدادى (أبو جعفر محمد بن حبيب) ت : ٢٧٦ هـ .

« المحبر » المكتب التجارى اعتناء ايلزه ليختن شتيتبر بيروت .

البلاذرى (أحمد بن يحيى) ت : ٢٧٦ هـ .

« فتوح البلدان » تحقيق رضوان محمد رضوان ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، ١٩٥٩ م .

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) ت : ٢٥٥ هـ .

« رسائل الجاحظ » جمع وتحقيق عبد السلام هارون ، فى أربعة أجزاء ، فى مجلدين ، دار صادر بيروت .

ابن الجراح (أبو عبد الله محمد بن داود) ت : ٢٩٦ هـ .
« الورقة » تحقيق عبد الوهاب عزام وعبد الستار فراج ط ٢ ، دار المعارف ، مصر .

ابن حجة الحموى (تقى الدين أبو بكر على بن محمد بن حجة) ت : ٨٣٧ هـ .
« ثمرات الاوراق » مكتبة الخانجى ، تصحيح وتعليق محمد أبو الفضل ، ط ١ ، مصر ١٩٧١ م .

ابن حزم (أبو محمد على بن سعيد بن حزم الاندلسى) ت : ٤٥٦ هـ .
« جمهرة أنساب العرب » مراجعة وضبط لجنة من العلماء باشراف الناشر ، دار الكتب العلمية ، ط ١ ، بيروت . ١٤٠٣ / ١٩٨٣ م .

الخطيب البغدادى (الحافظ أبو بكر أحمد بن على بن على) ت : ٤٦٣ هـ .
« تاريخ بغداد » ١٤ ج ، دار الكتاب العربى ، بيروت .

ابن خلكان (شمس الدين أبو العباس أحمد بن ابراهيم بن أبى بكر الشافعى) ت : ٦٨١ هـ .
« وفيات الاعيان » طبعة دار صادر ، ٨ ج ، بيروت ، ١٣٩٨ / ١٩٧٨ م

ابن خياط (خليفة بن خياط العصفرى) ت : ٢٤٠ هـ .
« تاريخ خليفة بن خياط » تحقيق أكرم ضياء العمرى ، دار طيبة ، ط ٢ . الرياض ١٤٠٥ / ١٩٨٥ م .

الدينورى (أبو حنيفة أحمد بن داود) ت : ٢٨٢ هـ .
« الأخبار الطوال » تحقيق عبد المنعم عامر ، وزارة الثقافة والارشاد ، ط ١ ، عيسى البابى الحلبى وشركاه ، مصر ١٩٦٠ م .

الذهبى (محمد بن أحمد) ت : ٧٤٨ هـ .
« سير أعلام النبلاء » ج ٦ . مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠١ / ١٩٨١ م .

« العبر فى خبر من غبر » تحقيق صلاح المنجد ، ج ١ دائرة المطبوعات والنشر بالكويت ، مطبعة حكومة الكويت ، طبعة ثانية ، ١٩٨٤ م .

الطبرى (محمد بن جرير) ت : ٣١٠ هـ .
« تاريخ الرسل والملوك أو الامم والملوك » تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، طبعة دار سويدان ، بيروت ، لبنان . وطبعة دار القاموس بيروت لبنان .

ابن الطقطقى (محمد بن على بن طباطب) ت : ٧٠٩ هـ .
« الفخرى فى الآداب السلطانية ، والدول الاسلامية » طبعة دار صادر ، بيروت ، ١٣٨٦ / ١٩٦٦ م . وطبعة أخرى مطبعه صبيح واخوانه ، القاهرة ، مصر .

ابن طيفور (أحمد بن طاهر الكاتب) ت : ٢٨٠ هـ .
« بغـداد » طبعة ١٣٨٨ / ١٩٦٨ م .

ابن الفقيه (أبو بكر أحمد بن محمد الهمذانى) ت : ٣٦٥ هـ .
« مختصر كتاب البلدان » طبعة ليدن ، مطبعة بريل ، ١٣٠٢ / طبعة مصورة عنها فى مكتبة المثنى بغداد .

ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) ت : ٢٧٦ هـ .
« الامامة والسياسة » تحقيق طه الزينى ، مؤسسة الحلبى ، مطابع سجل العرب ، القاهرة ، ١٣٨٧ / ١٩٦٧ م .
« عيون الاخبار » مجلد واحد . وزارة الثقافة والارشاد القومى .
« المعارف » تحقيق ثروت عكاشة ، ط ٢ ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٩م

القيروانى (أبو اسحق ابراهيم بن على) ت : ٤١٣ هـ أو : ٤٥٣ هـ .
« زهر الآداب وثمر الالباب » تحقيق محمد البيجاوى ، دار الكتب العربية ، ج ١ ، ط ٢ ، مصر .

مجهـول
« العيون والحدائق فى أخبار الحقائق » ج ٣ ، مكتبة المثنى ، بغداد . طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب .

المرزبانى (محمد بن عمران بن موسى بن سعد بن عبد الله الخراسانى) ت : ٣٨٤ هـ .

« معجم الشعراء » تهذيب المستشرق الكرنكوى ، مكتبة القدسى ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

المسعودى (على بن الحسين) ت ٣٤٦ هـ .

« مروج الذهب » ٤ مجلدات ، المجلد الثانى ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، كتاب التحرير ، القاهرة ، مصر ١٣٨٧ / ١٩٦٧ م .

المقدسى (شمس الدين أبو عبد الله بن محمد البشارى) ت : ٣٧٥ هـ .
« أحسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم » طبعة دى غويه ، ليدن ، ١٩٠٦م

المقدسى (مطهر بن طاهر) ت : بعد ٣٥٥ هـ .
« البدء والتاريخ » ٦ أجزاء ، باريس ، ١٨٩٩ — ١٩٠٧ م .

ابن النديم (حمد بن اسحق) ت : ٣٨٣ هـ .
« الفهرست » دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، ١٣٩٨ / ١٩٧٨ م .

ياقوت الحموى (شهاب الدين أبو عبد الله الحموى الرومى) ت : ٦٢٦ هـ .
« معجم الادباء » فى ٢٠ جزء ، دار المستشرق ، بيروت لبنان .

اليعقوبى (أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح) ت : ٢٨٤ هـ .
« تاريخ اليعقوبى » دار صادر ، بيروت والكتاب فى مجلدين .

أحمد أمين (الدكتور)

« ضحى الاسلام » ج ١ النهضة المصرية ، القاهرة ، مصر ١٩٧٧ م .

أحمد زكى صفوت (الدكتور)

« جمهرة رسائل العرب » العصر العباسى الاول ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، المجلدان ٣ ، ٤ القاهرة ، مصر ، ١٣٥٦ / ١٩٣٧ م .

أحمد شلبى (الدكتور)

« موسوعة التاريخ الاسلامى » طبعة ٦ ، النهضة المصرية ، مجلد ٣ ، القاهرة ، ١٩٧٨ م .

أحمد فريد الرفاعى (الاستاذ)

« عصر المأمون » ٣ مجلدات ، طبعة دار الكتب المصرية ، القـاهرة ، ١٣٤٦ / ١٩٢٨ م .

انتونى نتنج (المستشرق)

« العرب ، انتصاراتهم وأمجاد الاسلام » ترجمة راشـد البراوى ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ م .

بارتولد (فازيلى ، المستشرق)

« الحضارة الاسلامية » ترجمة حمزة طاهر ، القاهرة ، ١٩٥٢ م .

البستانى (بطرس)

« دائرة معارف البستانى » المجلد ٥ .

ثريا حافظ عرفة (الاستاذة)

« الخراسانيون ودورهم السياسى فى العصر العباسى الاول » طبعـة أولى ، دار تهامة ، جدة ١٤٠٢ / ١٩٨٢ .

حسن ابراهيم حسن (الدكتور)

« تاريخ الاسلامى السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى » ج ٢ ، ط ٧ ، نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

حسن أحمد محمود وزميله أحمد الشريف (الدكتوران)

« العالم الاسلامى فى العصر العباسى » ط ٣ دار الفكر العـربى ، القاهرة ، ١٩٧٧ م .

حسن الباشا (الدكتور)

« دراسات فى تاريخ الدولة العباسية » النهضة العربيـــة ، مصر ، ١٩٧٥ م .

زاهية قدورة (الدكتورة)

« الشعوبية وأثرها الاجتماعى والسياسى » بيروت ، ١٩٧٢ م .

الزركلى (خير الدين)

« الاعلام » قاموس تراجم ، ط ٣ ، مجلد ٥ ، والطبعة فى ١٢ مجلد .

سيد عبد العزيز سالم (الدكتور)

« دراسات فى تاريخ العرب » العصر العباسى الاول ، مؤسسة شباب الجامعـــة ، الاســـكندرية .

سيديو (ل . أ ، المستشرق)

« تاريخ العرب العام » تعريب عادل زعيتر ، عيسى البابى الحلبى ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٣٨٩ / ١٩٦٩ م .

شاكر مصطفى (الدكتور)

« دولة بنى العباس » مجلدان ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٣ م

شوقى ضيف (الدكتور)

« تاريخ الادب العربى » العصر العباسى الاول ، ط ٧ ، دار المعارف ، القـــاهرة ، مصر .

فاروق عمر فوزى (الدكتور)

« طبيعة الدولة العباسية » بيروت لبنان .

« بحوث فى التاريخ العباسى » دار القلم ، بيروت ، ومكتبة النهضـــة بغداد ، ط ١ ، ١٩٧٧ م .

« العباسيون الاوائل » طبعة ثانية ، مطبعة جامعة بغداد ، ١٩٧٧ م .

فان فلوتن (المستشرق)

« السيادة العربية » ترجمة حسن ابراهيم وزميله ، طبعة ٢ ، النهضه المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

فلهــاوزن (يوليوس المستشرق)

« الدولة العربية » ترجمة عبد الهادى أبو ريدة ، لجنة التأليف والترجمة، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .

محمد الخضرى (الشيخ)

« الدولة العباسية » المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، مصر ، ١٩٧٠م

محمد عبد الحى شعبان (الدكتور)

« الثورة العباسية » ترجمة عبد المجيــد القيسى ، دار الدراســات الخليجيــة .

ناجى حسن (الدكتور)

« القبائل العربية فى المشرق خلال العصر الاموى » منشورات اتحاد المؤرخين العرب ، ط ١ ، ١٩٨٠ م .

النزعات السياسية فى الدولة الغزنوية

مع بداية حكم السلطان مسعود بن محمود الغزنوى

تــأليف

الدكتور فتحى عبد الفتاح أبو سيف

مدرس التاريخ الاسلامى ــ كلية الآداب ــ جامعة عين شمس

أستاذ التاريخ الاسلامى المساعد ــ كلية العلوم العربية والاجتماعية

جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية

القصـــــيم

عناصر البحث

- ارتباط ظهور النزعات بعهد السلطان محمود .
- ما بين المسعوديين والمحموديين فى عهد السلطان محمد بن محمود .
- انتصارات المسعوديين ومظاهر تقدمهم .
- النزعات السياسية ودورها فى المجال السياسى للدولة .
- موقف السلطان مسعود من قادة المسعوديين .
- تشكيل الوزارة الجديدة برئاسة أحمد بن حسن الميمندى .
- تشبث المسعوديين بالسلطة .
- صحوة المحموديين .
- نزعة المسعوديين الـتصفوية وشططها فى غزنة .
- تصدى الميمندى للانحراف السياسى .
- مرحلة جديدة فى موقف مسعود من النزعات السياسية بدولته .

بسم الله الرحمـــن الرحيم

« ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيىء لنا من أمرنا رشدنا »

النزعات السياسية فى الدولة الغزنوية
مع بداية حكم السلطان مسعود الغزنوى

ارتباط ظهور النزعات بعهد السلطان محمود :

ترتبط الاحداث السياسية فى السنوات الاولى من حكم السلطان مسعود الغزنوى بفترة حكم أبيه السلطان محمود (٣٨٧ — ٤٢١ / ١٠٣٠ م) ، ورغم أننا لا ننكر الملامح والسمات الخاصة بكل عهد منهما ، فان الباحث لا يجد عناء فى اثبات أن ما بين العهدين من اختلافات فى المجال السياسى يؤكد على ارتباطهما واتصالهما أكثر من انفصالهما أو استقلالهما ، فلا يكاد الدارس يحدد حدثا سياسيا فى عهد مسعود الا وامتدت جذوره الى عهد أبيه . واستطاع محمود بقوته وسلطانه أن يفرض نفسه فى فترة حكمه بل ويتعداها من حيث الاثر والتأثير على من جاء بعده من أبنائه .

وكانت التغيرات السياسية التى حدثت فى الدولة الغزنوية وما أرتبط بها من ظهور نزعات أشبه بالحزبية فى المجال السياسى ابان حكم مسعود لا تعدو كونها ردود فعل سياسية أو اجتماعية أو نفسية لاحداث وظواهر نبتت جذورها فى العهد المحمودى وقد أمضى مسعود سنوات حكمه الاولى فى العمل على الخروج من دائرة أبيه التى أحاطت به وطوقته فى سنوات حكم محمود الاخيرة . وكاد مسعود يتوارى فى الظل بعيدا عن المسرح السياسى بسبب المؤامرات والمنازعات المضادة له . واستمر فى صراعه مع هذه النزعات وأصحابها بعد وفاة أبيه عندما تحولت السلطة الفعلية الى يدى أخيه محمد بن محمود(١) . وبدت الدولة الغزنوية تتصارع فى داخلها بين نزعتين واضحتين هما « المحموديون »

---

(١) ابن الاثير ، الكامل ، ج ٧ ، ص ٣٤٧ ، ثابتى ، تاريخ نيسابور ، ص ١٣٧ .

الذين وقفوا وراء محمد بن محمود « المسعوديون » الذين مالوا الى جـانب مسعود ، وأحتدم الصراع بين النزعتين ، وأصبحت الدولة الغزنوية تعانى من الاضطراب السياسى بسبب هذه النزعات المتنافرة .

لذلك رأينا أن نبدأ ببحث أعماق وأغوار هذه النزعات السياسية التى بدت فى الافق السياسى مع بداية عهد مسعود الغزنوى . ونكاد نلمح اجماعا من المؤرخين أن بذور هذه النزعات حملتها الارض الغزنوية قبل عهد مسعود بل وشارك فى وضعها السلطان محمود الغزنوى نفسه . فقد بدأ هذا السلطان بتعيين ابنه مسعود على ولاية عهده فى ٤٠٦ / ١٠١٥ م ثم استوثق له هـذه الولاية بالحصول على تعهدات من نصر بن سبكتكين وأخيـه يوسف وهمـا المنافسان اللذان يمكنهما منافسة مسعود فى هذه الولاية(٢) . وصـعد نجم مسعود داخل الدولة وخارجها من خلال قيادته للجيوش الغزنوية سـواء فى خراسان أو فى الهنـد .

ويبدو أن صعود نجم مسعود أوجد له حسادا وخصوما ، فأوقعوا بين الابن وابيه حتى أن محمود فكر فى القبض على ولده واعتقاله وذلك فى حملتهما معا تجاه الـرى فقد تخوف الاب من ابنه عندما لاحظ كثرة أنصاره فى الجيش وحب الجند له(٣) ثم اكتفى محمود بوضع العيون لرصد ومراقبة ابنه(٤) ومن هنا بدأت الجبهة المسعودية تخطط لنفسهاحتى لا تتعرض لغضب السـلطان محمود بقوة شكيمته . ففضل مسعود أن يبتعد عن حلبـة الصراع ، ورأى الابتعاد مؤقتا عن غزنة والانشغال بالفتوحات فى الاقاليم الفارسية غربا .

---

(٢) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ١٤ .

(٣) ابن خلدون ، العبر ، ج ٣ ، ص ٤٤٦ .

(٤) العتبى ، تاريخ يمينى ، ج ٢ ، ص ٨٨ ، بارتولد ، تركستان ص ٤٣٤ .

(٥) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ١٤٠ وما بعدها .

ونرجح أن الانتصارات التى حققها مسعود على البويهيين ، وتمكنه من ضم أملاك جديدة للدولة الغزنوية مثل أصفهان والرى وغيرهما ، زادت من قوة النزعة المضادة له فى مركز الدولة ، وقد استطاع زعماء هذه النزعة تجسيد خطورة الجبهة المسعودية عند السلطان محمود ، الذى وصل بـه الامر الى الاحساس بالعداء تجاه ابنه وولى عهده(٦) . ولم يقف الامر عند حد المشاعر فقط ، وانما تعداه الى تخاذ خطوت عملية تمثلت فى الوصاية بولاية العهد الى الابن الآخر محمد ، ومن ثم وجهت ضربة قاصمة لمسعود والمسعوديين فى الدولة الغزنوية(٧) .

واختلفت آراء المؤرخين حول الاسباب التى أدت الى توجيه الدفة عن مسعود وحزبه الى محمد ومن صاروا له حزبا ، فمن المؤرخين(٨) من فسر هذا الاجراء من جانب محمود تفسيرا نفسيا فيرى أن الاب حقد على ابنه لما تميز به الابن من شجاعة وشهامة فشعر السلطان محمود أن هذا الابن بحكم ولايته للعهد سوف يحل محله ويحجب صورته فعزله عن ولاية العهد فى حياته وقدم عليه محمدا الذى يقل عنه كفاءة فأشبع محمود بذلك نزعته السلطوية . وتلك صورة قاتمة لشخصية محمود ولكنها راقت لبعض المؤرخين(٩) الذين ركزوا على هذا السلطان ووصفوه بالانتهازية والاستبدادية .

ونكاد نلمح تشابها كبيرا بين ما حدث لمسعود وما حدث لمحمود نفسه مع أبيه سبكتكين من قبل فبالرغم من كفاءة محمود وتميزه عن أخيه اسماعيل أوصى سبكتكين أن تؤول امارة غزنة لاسماعيل وحرم منها ابنه الاكبر محمود(١٠)

---

(٦) عباس بوويز ، ديالمه وعزنويان ، ص ٢٩٨ .

(٧) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٢٤ .

(٨) الجوزجانى ، طبقات ناصرى صفحات ١٣ ، ١٤ .

(٩) بارتولد ، تركستان ، ص ٤٣١ وما بعدها .

(١٠) الهروى ، طبقات أكبر شاهى ، ص ٤ ، وأبو أحمد كرمانى ، بدائع الزمان ، ص ٢٣ .

فحاول محمود حل هذه المشكلة سلميا مع أخيه دون جدوى ، فاضطر الى حربه والاستيلاء على الامارة بالقوة(١١) . ولعل هذا التشابه فى الاحداث هو الذى جعل بعض المؤرخين يتهمون محمودا بضعف خفى فى نفسه وشعوره بالاضطهاد من جانب أبيــه فأدى الى معاملة ابنه مســعود كما عومل هو وهنــاك من المؤرخين(١٢) من يحمل أصحاب النزعة الانتهازية فى الدولة مسئولية هــذا التغيير فيرى أن قوة سلطان محمود وصلابة حكمه جعلت كبار القادة والاداريين فى موقع الظل والنسيان ، فتخوفوا من وصول مسعود الى مركز السلطة وهو لا يقل عن والده حزما وكفاءة ، فلا يجد هؤلاء لانفسهم ما يبغونه من سلطان ، فعملوا بكل وسائلهم للايقاع بمسعود وتشويه صورته عند أبيه ، مما دفع يمين الــدولة محمود للوصاية بولاية عهــده الى محمد بدلا من مســعود . ويرى البيهقى(١٣) أن علاقة السلطان محمود بابنه مسعود قد سادها بعض الشكوك وسوء الظن فى الفترة الاخيرة من حياة محمود ، فبعد وفاته وصلت رسائل الى مسعود كان أبوه قد أرسلها له وقد تضمنت هذه الرسائل اساءة وعتاب الى ابنه تدل على سوء الفهم بينهما .

أما القسم الثالث من المؤرخين(١٤) فقد أقام تفسيره لظهــور النزعات المتعارضة فى داخل الدولة الغزنوية بين المحموديين والمسعوديين على أساس عنصرى ، حيث غلب على المسعوديين البيروقراطية الفارسية ، بينما غلب على المحموديين العنصر التركى مما ساعد على التباعد بين الجانبين ويستدل هؤلاء

---

(١١) ابن الاثير ، الكامل ، ج ٧ ، ص ١٨٥ ، أحمد السعيد سليمان ، تاريخ الدول الاسلامية ج ، ص ٥٨٩ ، كذلك :

Nazim, The Life and times of Mahmud, P. 39. ; Bosworth, Aturco - Mongol, P. 228.

(١٢) الساداتى ، تاريخ المسلمين فى شبه القارة الهندية ، ص ٩١ ، حسن ابراهيم تاريخ الاسلام ، ج ٣ ، ص ١٠٤ .

(١٣) تاريخ المسعودى ، ص ٢٦ وما بعدها .

(١٤) أنظر :

Bosworth, The Imperial Policy, P. 57.

المؤرخون فى اتجـاههم هذا على بعض الالقاب الفارسـية التى أطلقت على مسعود الغزنوى « شاهنشاه العالم » « وخسرو المشرق » و « شاهنشاهى العراق » بل أصبح هناك من يروج لنسب سبكتكين الفارسى فيربطونه بيزدجرد الثالث آخر ملوك الساسانيين الذى فر الى بلاد الترك عند الفتح الاسلامى نبـلادهه(١٥) .

ما بين المحموديين والمسعوديين فى عهد السلطان محمد بن محمود :

ومع أن جـذور النزاع بين المسعوديين والمحموديين قد بدت فى عهـد السلطان محمود فان أحداث النزاع وما ظهر من اتجاهات سياسية بدأت عمليا بوضوح بعد وفاته فى ٤٢١ / ١٠٣٠ م . فقد أقدم أمناء الملك وكبار رجال الدولة على استدعاء الامير محمد بن محمود الغزنوى من جوزجان احدى مدن خراسان يخبرونه بموت أبيه ويحثونه على السرعة لتولى منصب السلطنة . ورغم أن هذا الاستدعاء يعتبر من الناحية الرسمية من الامور الواجبة — فهم ينفذون به أوامر ووصية السلطان الراحل محمود(١٦) فانه يحمل فى طيـاته بعض المعانى الاخرى . فقد أراد كبار رجال الدولة الاعلان عن أنفسهم كأوصياء على ذلك السلطان الجديد محمد وهذا ما نلمسه من مراسلتهم له ، فهم الذين حافظوا على حقه فى السلطة . كذلك اثاروا فيه الشك من جانب أخيه مسعود وخوفوه منه . وماذا كنا ننتظر لدولة محمود الغزنوية ، ما دامت الفتنة وقعت بين أبنائه وداخل أسرته ، فانحلال العصبية من تباشير الضعف(١٧) .

ووجد هؤلاء الاوصياء أنفسهم على المسرح السياسى فى مركز الدولة لهم أن يقولوا كلمتهم ، وعليهم أن يفعلوا شيئا من أجل الدولة وبالاولى من أجـل

---

(١٥) أنظر :
Bosworth, The heritage of ruleship, P. 61.

(١٦) القرمانى ، أخبار الدول ، ص ٢٦١ .

(١٧) ابن الازرق ، بدائع السلك ، ج ٢ ، ص ٢٠١ .

أنفسهم ، فأسرعوا فى مراسلة محمد وهم يعرفونه جيدا اذا ما قورن بأخيه مسعود ، فلا قياس من ناحية الكفاءة بين الاثنين(١٨) ويكفى مسعود أنه باعتراف أغلب المؤرخين القدامى والمحدثين(١٩) كان لا يقل كفاءة عن أبيه محمود ، وهذا ما لا يتفق ورغبة الكثيرين من رجال الدولة المحمودية ، فأسرعوا الى مساندة الامير محمد كى ينعموا بنعيم السلطة فى عهده . ومن وجهة نظرهم ليس هناك من يلومهم بل تبدو صورتهم كما أظهرها هؤلاء الامناء الذين بادروا فى اثبات ولائهم لهذه الاسرة العريقة . وعندما رأوا غزنة بدون سلطانها الغزنوى من أبناء سبكتكين ومحمود أقدموا على تنفيذ وصية السلطان الراحل بتنصيب ابنه محمد على أن يتولى كبير الحجاب على قريب تدبير شئون الملك فى خدمته .

ولم يجد هؤلاء الاوصياء عناءا فى تنفيذ هذا المخطط ، فقد حرث لهم محمود الارض ومهدها حتى أن هناك بعض المؤرخين الذين يذكرون أن مراسلات قد تمت بين محمود فى حياته مع الخلافة العباسية بشأن تقديم ابنه محمد على أخيه مسعود فى ولاية العهد ومطالبة الخلافة بمراعاة ذلك فى مراسلاتها مع الدولة الغزنوية ، مما ساعد على تدعيم موقف هؤلاء الاوصياء فى مساندتهم للامير محمد . الذى سرعان ما وصل الى غزنة واحتفل به سلطانا ، وصارت الخطبة باسمه من أقاصى الهند الى نيسابور ، وكان لقبه جلال الدولة(٢٠) وكأن هذا السلطان الجديد قد شعر فى داخله أن كفاءته وقدرته لا توازى ما تمتع به مسعود من كفاءة فجعل الاموال التى أغدقها على الجند والرعية من مغرياته لاغماض العيون عن رؤية ما يتمتع به مسعود . ولعل هذا تم بمشورة المحموديين من أنصاره . فماذا كان موقف مسعود أمام خصومه من عتاة السياسيين المحموديين وأمام أخيه السلطان الجديد ؟

---

(١٨) عباس برويز ، ديالمة وغزنويان ، ص ٣٠٥ .

(١٩) أبو الفدا ، المختصر ، ج ٢ ، ص ١٥٧ ، الساداتى ، تاريخ المسلمين فى شبه القارة الهندية،ص ٩١ .

(٢٠) ابن الاثير ، الكامل ، ج ٧ ، ص ٣٤٦ .

تعامل مسعود مع كل هذه الظروف التى جدت بحكمة وتعقل ، فلم يكن متسرعا أو متشنجا أمام ما ضاع منه فى حق ولاية العهد ، بل ولعل تعقله هذا ومعالجته للامور بأناة وحكمة فى هذه الفترة تجعلنا نرفض أحكام المؤرخ بارتولد انقاسية(٢١) عن هذا السلطان الذى جعله من الحكام المستبدين عديمى الخبرة فى ادارة أمور الدولة .

وشاءت ظروف مسعود عند وفاة أبيه أن يكون فى أصفهان يعد عدتـــه للسير بجيشه ناحية العراق ليضيف الغزنويين انتصارات جديدة على انتصاراتهم فى المشرق الاسلامى(٢٢) وأغلب الظن أن كبار رجال الدولة فى غزنة وضعوا خطتهم فى تنصيب محمد على أساس أن مسعود سيواصل سيره نحو العراق ، ففيها مركز الخلافة والذى يسيطر عليها تأتى اليه السطوة والشهرة فى العالم الاسلامى ، كما أنه لم يكن سهلا التخلى عن المناطق التى افتتحها مسعود بعد الجهود التى بذلت فى فتحها(٢٣) ولم يكن خافيا فى ذلك الوقت جهود الفاطميين ودعاتهم فى منطقة فارس وغيرها من المنـــاطق المجاورة ، ناهيك عن تحـفز البويهيين لاسترداد ما فقد منهم(٢٤) . فوضع مسعود فى موقف بالغ الحرج ، فهو اما أن يتخلى عن حقه من وجهة نظره فى سلطة غزنة أو يعرض أمـــلاك الغزنويين التى افتتحها حديثا للضياع فبماذا يضحى مسعود ؟

كان مسعود موفقا عند علمه بوفاة أبيه ، اذ سارع بمراسلة الخلافة ، وأبلغ الخليفة القادر بالله (٣٨١ — ٤٢٢ / ٩٩١ — ١٠٣١ م) من أصفهـــان عن رغبته فى الرحيل الى خراسان وغزنة ، وطالب باقراره على عرش الغزنويين

---

(٢١) تركستان ، ص ٤٣٦ .

(٢٢) عباس برويز ، ديالمة وغزنويان ، ص ٣١٤ .

(٢٣) ابن خلدون ، العبر ، ج ٣ ، ص ٤٤٦ .

(٢٤) حامد أبو غنيم ، العلاقات العربية السياسية فى عهد البويهيين ، ص ١٦٨ ، كذلك :
The Cambridge History of Iran, Vol 5, P. 13.

كوريث لابيه . فرد الخليفة عليه باقراره على الولايات التى افتتحها وهى الرى والجبال وأصفهان ، ووعده بارسال اللواء والعهد والخلع كما حثه على السير ناحية خراسان(٢٥) . فساعد ذلك على تدعيم موقف مسعود كأساس وطيد من الناحية النظرية لبدء الصراع مع خصومه فى غزنة ، وكذلك توطيد سيطرته على المناطق التى افتتحها(٢٦) .

ويبدو لنا أن الامير مسعود كان مستوعبا ما عليه أمناء وكبار رجـــال الدولة فى عهد أبيه وأدرك أن ابتعاده عن مركز دولته فى غزنة سوف يكلفـــه كثيرا ، وأن تركه الامور لاخيه محمد سيساعد هؤلاء الاوصياء على تثبيت نفوذهم فى ظل سلطان أشعروه بفضلهم عليه فى تنصيبه كسلطان للغزنويين ، كما أن مسعود يعلم ما عليه محمد من سوء تدبير وانهماكه فى لذاته(٢٧) . لذلك قرر مسعود المبادرة بعد حصوله على موافقة الخلافة وتأييدها الى العودة سريعا بجيشه ناحية نيسابور فى خراسان للاتجاه الى غزنة(٢٨) . وربما ســـاعد مسعود فى اتخاذ هذا القرار أن أمور غزنة لم تكن خافية عليه رغم ابتعاده عنها . فقد أصاب غزنة فى هذه السنة (٤٢١ / ١٠٣٠ م) كمـــا يروى ابن كثير(٢٩) سيل عظيم فأهلك شيئا كثيرا من الزرع والاشـــجار ، مما أدى الى نقص فى الموارد وحدوث الازمات الاقتصادية عند الاهالى ، بينما تعمد مسعود آنذاك أن يتصدق بمليون درهم ويمنح الفقهاء والعلماء العطايا التى تدل على حســـن سياسته وغنى موارده . واعتمد مسعود أيضا على عيونه فى غزنة لتوصيل ما يدور بها اليه ، وفى مقدمة هؤلاء العيون عمته التى تواترت رسائلها عليه ،

---

(٢٥) البيهقى ، تاريخ المسعودى ص ١٧ ، وكذلك :
Bosworth, The Titulature. P. 215.

(٢٦) عصام الدين عبد الروف ، تاريخ الاسلام فى جنوب غربى آسيا ، ص ٨٦ .

(٢٧) القرمانى ، أخبار الدول ، ص ٢٦١ .

(٢٨) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ١٧ .

(٢٩) البداية والنهاية ، ج ١٢ ، ص ٣١ .

تحثه على سرعة القدوم . وقد حملت احدى هذه الرسائل خطورة ما كـان عليه الموقف السياسى فى غزنة فقد جاء فيها : « ... والامير يعلم أن أخـاه لا يستطيع القيام بهذا العبء الثقيل وأن لاسرتنا أعداء كثيرين .. هذا والامور سارت الى اليوم بهيبة السلطان الوالد ، الا أنها بعد اذاعة خبر الوفاة ستسير على نحـو آخر ... » (٣٠) .

انتصارات المسعوديين :

وحصل مسعود على ما تمناه ، فما أن أعلن عن قراره بالسير الى غزنة حتى انهارت جبهة خصومه بها ، وأنقسمت على نفسها ، فوصلت رسالة من غزنة اشترك فى ارسالها كل من الحاجب على قريب والامير يوسف بن سبكتكين عم مسعود وأبو سهل الحمدوى وعلى ميكائيل وغيرهم من عتاة المحموديين الذين وقفوا بجانب محمد بن محمود أولا ، فأعلن هؤلاء فى رسالتهم تأييدهم لحـق مسعود وندمهم على ما سبق منهم(٣١) . وعندما وصل مسعود الى مدينـة دامغان(٣٢) فى رحلته وصل اليه أبو سهل الزوزنى وهو من كبار القـادة فى غزنة وأعلن انضمامه الى مسعود(٣٣) .

ولم يقتصر الامر على تأييد مسعود سياسيا أو عبر رسائل قادمـة من جانب السياسيين فى غزنة لتأييده ، وانما وصل الامر أن بعض قادة غـزنة رحلوا عنها بغلمانهم وعساكرهم للاعلان عن طاعتهم المبكرة لمسعود والانضمام

---

(٣٠) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٣١ ، كذلك :
Bosworth, The Imperial Policy, P. 57.

(٣١) المرجع السابق ، ص ١٧ .

(٣٢) دامغان : تقع بين الرى ونيسابور ، وكانت قصبة قومس . أنظر معجم ياقوت مجلد ٢ ، ص ٤٣٣ .

(٣٣) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٢٤ .

الى جيشه (٣٤) كما فعل على بن عبد الله المعروف بعلى داية ، واياز بن ايماق الذى كان يلقب بالامير اياز فى عهد السلطان محمود وهمـا من كبار القـادة المحموديين(٣٥) .

ولا ندرى العوامل التى أدت الى هذا التغير المفاجىء فى مواقف هـؤلاء القادة وسرعة انقلابهم على السلطان محمد بن محمود ، فأقدموا بعد تنصيبه سلطانا على اعتقاله سجينا(٣٦) ، ولم يمض عليه فى الحكم أكثر من خمسـة أشهر ! (٣٧) ويبدو لنا أن تصرفات السلطان محمد واستهتاره وتبديده لخزانة الدولة ، بالاضافة الى توقع قادة غزنة وكبار رجال الدولة بها بعد وقوعهم فى صراع داخلى مع بعضهم البعض ، جعل بعضهم ان لم يكن أغلبهم يقتنع أن الامور ستؤول الى الجبهة المسعودية التى بدت أكثر تماسكا وأصلب عودا(٣٨) . فأراد هؤلاء أن يلعبوا على الورقة الرابحة ، فأسرعوا باعلان ولائهم لمسعود . وتبقى فى النهاية مسئولية هذه الاضطرابات فى عنق السلطان الاب محمود الذى لم يحسن اختيار ولى عهده وهى احدى قواعد دوام السلطان(٣٩) .

---

(٣٤) الگرديزى ، زين الاخبار ، ص ٦٤ ، ثابتى ، تاريخ نيشـابور ، ص ١٣٧ ، عباس بوويز ، ديالمة وغزنويان ، ص ٣١٥ .

(٣٥) فخر الدين على صفى ، لطائف الطوائف ، ص ٢٤١ ، عباس بوويز ، ديالمة وغزنويان صفحات ٣٠١ ، ٣١٤ ، ٣١٥ . كذلك :

Bosworth, The Titulature P 223.

(٣٦) أبو الفدا ، المختصر ، ج ٢ ، ص ١٥٧ ، عباس بوويز ، نفس الكتاب ، ص ٣١٦.

(٣٧) ابن الاثير ، الكامل ، ج ٧ ، ص ٣٤٧ ، حسن ابراهيم ، تاريخ الاسلام السياسى ج ٣ ، ص ١٠٥ ، كذلك :

Ency of Eslam Vol 3, P. 400.

بخصوص فترة حكم محمد بن محمود لا ندرى على اى أساس حسبهـا القرمانى فجعلها سنتان مخالفا بذلك اجماع المؤرخين . أخبار الدول ، ص ٢٦١

(٣٨) الگرديزى ، زين الاخبار ، ص ٩٤ .

(٣٩) ابن الازرق ، بدائع السلك ، ج ٢ ، ص ٣٨ .

لم يكن الوقت مناسبا ليعلن مسعود عن رأيه فيما قدمه هؤلاء المحموديون من أعذار كما وردت فى كتاب منهم أحبكت صياغته ، وفضل اغماض عينيه مؤقتا عن النظر الى خصومه . ولم يتردد فى مكاتبة كبير الحجاب على قريب برسالة دقيقة وشاملة فكأنه يخاطب فيها كل القادة وكبار رجال الدولة فى شخص كبير الحجاب هذا . وكان مسعود رقيقا متواضعا فهو يخاطب على قريب « بالاخ الفاضل الحاجب » ويعترف له بحق الاشراف والتدبير فى شئون الدولة العسكرية والمالية(٤٠) .

ولعل مسعود أراد أن يدخل فى روع هؤلاء القادة مع بداية حياته من الحكم بأنه لن يمس امتيازاتهم ، وسوف يحافظ لهم على مناصبهم ، مما دفعهم الى مزيد من التأييد لحقه . وربما أراد هذا السلطان الجديد الذى كان يعلم ما عليه هؤلاء القادة من نزعات سلطوية أن يقوم بتصفيتهم والتخلص منهم . فوضع هذه البذرة فى تلك الارض الخربة فهو يعلم ما بين قادة غزنة من شكوك ورغبة كل منهم فى التخلص من الآخر . فرأى مسعود اشعال ما بينهم من أحقاد ، فتعامل مع على قريب وهو أقواهم على أنه صاحب الفضل فى جلب السلطنة لمسعود ، فأقدم الاخير على ارضاء تطلعات الحاجب الكبير وأنصاره فى السلطة السياسية والادارة المالية للدولة وهى سلطات يتمناها كل المحيطين والعاملين فى خدمة السلطان ، فاذا استأثر بها أحد القادة وهو على قريب دون غيره أصبحت هذه الحالة هى البذرة التى زرعها السلطان مسعود فى الوسط السياسى بغزنة . ويكون حصادها هو تصفية هؤلاء القادة لانفسهم ، لما ساد بينهم من أحقاد . وتبقى للسلطان مسعود فى النهاية الكلمة العليا والرأى النافذ على الجميع .

وعلى الرغم من كثرة مطالبات المسعوديين أصحاب العهد الجديد بضرورة استخدام القوة والعنف فى التنكيل بهؤلاء المحموديين ، والرمى بهم خارج السلطة السياسية فان السلطان مسعود حافظ على هدوءه ، وأمسك بعنان

---

(٤٠) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، صفحات ٧ ، ٨ .

النزعة الانتقامية وكبح جماح المتعصبين من المسعوديين وخاصـــة فى الفترة الاولى من تقلده للسلطة(٤١) .

والواقع أن هذه السياسة الهادئة لم يتبعها مسعود مع كبار قادة ورجال الدولة الغزنوية فحسب ، بل نجده قبل ذلك قد اتبعها مع أخيه محمد نفســه عندما كان مسعود بأصفهان والرى ، حيث لم تكن أحوال غزنة قـــد وصلت صورتها الحقيقية له . فنجد مسعود يفضل استخدام الحيلة فى التعامل مـــع أخيه ، فيروى ابن الاثير(٤٢) أن مسعود كتب الى أخيه محمد يخبره أنه لا يريد من البلاد أكثر مما فتحه وهى طبرستان والجبال وأصفهان ، وتبودلت بينهمـــا المراسلات(٤٣) التى يرجح أن الغرض منها لم يكن الا لكسب الوقت وتشويه صورة محمد باظهاره فى صورة المعتدى الرافض للصلح . وقد اتت هذه السياسة بنتائج مفيدة حيث انقسمت جبهة المحموديين بأكثر مما كانت عليـــه ، وبدأت تظهر نزعة جديدة معتدلة داخل غزنة ، أخذت اتجاها وسطا بين الطرفين ، وبدأ زعماء هذه النزعة من أمثال التونتاش صاحب خوارزم(٤٤) يدعون الى رفض العنف والحرب ضد مسعود .

---

(٤١) المرجع السابق ، صفحات ٢٦ ، ٢٧ .

(٤٢) الكامل ، ج ٧ ، ص ٣٤٧ .

(٤٣) عباس بوويز ، ديالمة وغزنويان ، ص ٣١٤ . الســـاداتى ، تاريخ المسلمين ، ص ٩١ .

(٤٤) ضمت خوارزم الى أملاك الغزنويين فى عهد السلطان محمود الغزنوى وأصبح حاكمها تابعا للغزنويين . وقد عين السلطان محمود عليهـــا حاجبــه التونتاش بعد فتحها (حوالى ٤٠٨ / ١٠١٧ م) انظر بارتولد ، تركستان ، ص ٤١٩ وما بعدها .

مظاهر تقــدم المســعوديين :

ولما تأكد مسعود أن جبهة غزنة المحمودية قد انهارت وأن الرسائل تترى عليه من القادة وكبار رجال الدولة تحمل التأييد والطاعة له ، بدأ يطالب هؤلاء بما يجرد قواهم ، فهو لا يريد أن يزحف من خراسان تجاه غزنة وما زالت بهــا الفرق العسكرية الموالية لهؤلاء المحموديين ، فمعنى هذا من وجهة نظره أنه لم يتلق منهم أكثر من تلك الرسائل المعسولة التى يمكن أن يتبخر مدادها فى مواجهة الصراع على السلطة والمصالح الشخصية . لذلك طالب مسعود هؤلاء القادة بتسيير فرق غزنة العسكرية اليه فى هراة لاعلان الولاء والتبعية(٤٥) .

وبعد أن تأكد مسعود من رجحان كفته بدأ ينظر الى أنصاره وحــزبه ، ويعمل على ارضائهم وتقويتهم ، ليتخذ من قوتهم عامل ضغط للتأثير على بقايا كبار رجال المحموديين وقد بدأ مسعود هذا الاتجــاه عندما وصل نيســابور بخراسان حيث أصدر قرارا بالغاء ما استحدث فى هذه المدينة من تنظيمــات على يد أبى حسن بن محمد الميكالى المعروف بحسنك وزير الســلطان محمود اليه ، ونصير السلطان محمد والمدافع عن حقه(٤٦) وكان السلطان محمود قد عهد الى حسنك ادارة نيسابور ، فاستحدث بها بعض النظم التى اصطبغت بصبغة عسكرية فى النواحى الادارية ، مما أدى الى استياء أهلها(٤٧) . ومع هذا فقد كان السلطان محمود معجبا بحسنك وادارته الحازمة لهذه المدينــة ومقدرته فى الضرب على حركات الفتن والاضطرابات بها(٤٨) . فلما أعــاد السلطان محمود حسنك الى غزنة بقيت تنظيماته الادارية الحازمة هى المتبعة فى

---

(٤٥) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٧ .

(٤٦) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٣٧ . وتاريخ سيستان ، ص ٣٦١ .

(٤٧) بارتولد ، تركستان ، ص ٤٣٣ .

(٤٨) انظــر :

Bosworth, The rise of Karamiyya, P. 12.

نيسابور(٤٩) . واستغل أهالى المدينة وجود مسعود وانصاره بها وقد غلب عليهم النزعة الفارسية ، فتقدموا بشكواهم الى مسعود الذى بادر بالغــاء ما استحدثه حسنك . فازدادت شعبية السلطان الجديد بين المدن الفارسية(٥٠) ، وخاصة بعد أن أقدم مسعود على اعادة الحقوق والامتيازات التى سلبت من أصحابها فى نيسابور ابان حكم أبيه على يدى حسنك وعماله(٥١) .

ولنا هنا بعض الملاحظات ، تتعلق الملاحظة الاولى بوجود ارتباط بين ما يحصل عليه مسعود من دعم لموقفه وبين وضوح اتجاهه الجديد فى تغيير ملامح السياسة المحمودية والقضاء على ممثليها . ففى نيسابور التى شهدت تلــك الخطوة الجريئة من مسعود بالغاء ما استحدثه حسنك من تنظيمات كان رسول الخليفة قد وصل هذه المدينة (٤٢١ / ١٠٣٠ م) قادما من بغداد حاملا تهنئة الخليفة لمسعود بالسلطنة ، وما أنعمت به الخلافة عليه من خــلع ونعوت ، وهى خطوة هامة أكدت أحقية مسعود وشرعية سلطانه(٥٢) . فأمر بأن يكتب الى الولايات التابعة بهذه البشرى(٥٣) ، ونسخ صورا لمنشور الخلافة ، وما انعم عليه الخليفة من ألقاب تدل على مكانة هذا السلطان « ناصر دين الله ، حافظ عباد الله ، المنتقم من أعداء الله ، ظهير خليفة الله أمير المؤمنين » (٥٤) ويعلق البيهقى(٥٥) على وصول هذا المنشور بقوله « وقويت عزيمة السلطان مسعود بعد أن عاد رسول الخليفة وأخذت الامور لونا آخر » .

---

(٤٩) العتبى ، تاريخ يمينى ، ج ٢ ، ص ٣١١ ومابعدها .

(٥٠) أنظــر :

Bosworth, The Imperial Policy, P. 55.

(٥١) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٣٨ .

(٥٢) المرجع السابق ، ص ٤٤ .

(٥٣) عصام عبد الرءوف ، تاريخ الاسلام ، ص ٨٦ .

(٥٤) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٤٦ .

(٥٥) المرجع السابق ، ص ٤٧ .

أما الملاحظة الثانية تتعلق بطبيعة هذه النزعات السياسية مع بداية عهد مسعود وما آل اليه الصراع بين القوى فى داخل الدولة الغزنوية ، فالقيادات العسكرية التركية تختلف فى تركيبها عن القيادات الادارية الفارسية بما لها من تراث فى مجال النظم والادارة . ولعل هذا يبرر ما أقدم عليه مسعود من الغاء تنظيمات حسنك العسكرية وبالتالى توجيه ضربة للقيادات التى كانت متسلطة فى عهد أبيه باحلال قيادات جديدة محلها(٥٦) .

وبدأت النزعة المحمودية تتضح بجلاء على المسرح السياسى ففى الوقت الذى صدرت فيه الاوامر لافواج الجيش فى غزنة بالقدوم على حضرة السلطان فى خراسان ، صدرت الاوامر السلطانية لابى سهل الزوزنى وهو من كبار أنصار مسعود بتدبير أمور الدولة المسعودية ، وهو أمر ارتجفت له قلوب المحموديين . فقد كان أغلبهم تربطهم بأبى سهل علاقة العداء منذ عهد السلطان محمود . ووصل هذا العداء الى اتهامه بالخيانة وسوء المعتقد ، فسجنه محمود . وظل الزوزنى بعيدا عن الضوء حتى انضم الى مسعود الذى بالغ فى اكرامه ، وأصبح الرجل الوحيد الذى يخاطبه مسعود فى كل الشئون وبلغ الرجل ما يشبه مرتبة الوزير . وليس مستغربا بعد ذلك أن يعهد مسعود الى الزوزنى مسئولية اعتقال حسنك الوزير السابق(٥٧)

وبدأ كبار رجال الدولة الذين خدموا فى العهد المحمودى يراجعون أنفسهم ويستعيدون مواقفهم واتجاهاتهم على أساس أن ذلك العهد الجديد سيرفع من منزلة قوم ويخفض آخرين ، وأن ذلك كله سيتم بتصفيات حساب ، وربما أندفع اليها السلطان بنفسه(٥٨) وربما دفعه اليها محدثو النعمة ، ليحلوا محل اقرانهم أو رؤسائهم فى العهد السابق .

---

(٥٦) أنظر :
Bosworth, The Imperial Policy, P. 55.

(٥٧) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٥٠ .

(٥٨) أبو الفدا ، المختصر ، ج ٢ ، ص ١٥٧ .

وأدرك كبير الحجاب على قريب ملامح هذه النزعة الجديدة منذ أن وصل اليه قرار السلطان مسعود بضرورة استقدام أفواج الجيش من غزنة مع كبار القادة الى هراة بخراسان واستنبط على قريب من احتضان السلطان لاشخاص جدد أو من بين المغضوب عليهم فى عهد محمود سابقا ، أن الزمن قد ولى بالنسبة لهؤلاء المحموديين الذين شاركوا بفاعلية كفاءتهم أو قربهم من السلطان السابق فى توجيه القرارات السياسية سواء فى عهد محمود أو بعد وفاته . ولما كان على قريب على رأس أصحاب النزعة المحمودية ومن بين هؤلاء الذين سارعوا باستقدام محمد بن محمود من جوزجان وأهداه كرسى السلطنة دون مشورة مسعود فماذا كان يتوقع هذا الحاجب مهما استرحم معه السلطان أو قدم له ما يطمئن خاطره فى وقت لم تكن السياسات قد رسمت بعد ! وقد اعترف على قريب بخطأه فى تسرعه باستقدام محمد من جوزجان دون مشورة مسعود فقال « كنت كالظئر التى تدعى أنها أحرص على سلامة الوليد من أمه ، فشمرت للامر ، وقد خذلنى اليوم جميع الرفاق ونجوا بأنفسهم » (٥٩) .

وهنا يفرض السؤال نفسه هل قرر السلطان مسعود الاستغناء عن خدمات قادة وكبار رجال الدولة فى عهد أبيه ؟

اختلف المؤرخون فى نظرتهم حول تفسير موقف السلطان مسعود ، فبعضهم يرى أن اضطهاد مسعود للمحمويين يقوم تحت ضغط عقدة نفسية تملكته من خلال ما واجهه هو من اضطهاد أبيه له وتفضيل أخيه عليه ، فصب مسعود غضبه ليس على أخيه فحسب بل على قادة وكبار رجال دولة أبيه(٦٠) . ويرى البعض الآخر(٦١) أن استقرار مسعود وحكمه للاقاليم والمدن الفارسية جعله

---

(٥٩) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٥٢ .

(٦٠) ثابتى ، تاريخ نيسابور ، ص ١٣٨ .

(٦١) أنظر :

Bosworth, The Imperial Policy, P. 55.

يميل الى القيادات والانظمة الفارسية ويبتعد عن القيادات التركية مما أدى الى ابعاده للقيادات القديمة فى عهد أبيه .

ورغم أننا لا نستبعد دور العامل النفسى والعامل الحضارى فان الشواهد تؤكد أن السلطان مسعود لم ينتقم من كل أصحاب أبيه الذين تولوا مناصب كبيرة فى الدولة المحمودية . فقد بقى كل من التونتاش حاكم خوارزم وأبى نصر مشكان صاحب ديوان الرسائل من أشد المقربين الى السلطان مسعود بعد توليه ، وكانا فى الوقت نفسه من المقربين الى أبيه(٦٢) . كما أننا لا نستطيع أن نحكم بخروج مسعود عن تركيته رغم معايشته للفرس وحكمه للاقاليم الفارسية ، فلم يتخل عن تقاليده التركية فى معاملة قادته وجنده ، بل كان يستخدم اللغة التركية فى التحدث معهم(٦٣) . ويبدو لنا أن السلطان مسعود وقع تحت تأثير أصحاب النزعة المسعودية الذين كان أغلبهم يهمهم ازاحة المحموديين عن أماكنهم ليحلوا محلهم ، ولينتقموا منهم ، فالعلاقة بين الجانبين « المحموديون » و « المسعوديون » علاقة متنافرة اما بحكم العداء القديم منذ عهد السلطان محمود أو بحكم ما بين القديم والجديد فى عهدين متتاليين .

ويصور لنا المؤرخ البيهقى صورة هذا التنافر بين المحموديين والمسعوديين عند وصول قادة غزنة الى هراة بقوله : « كان أصحاب محمود كمن أرتكبوا اثما كبيرا وكأنهم غرباء عن المسعوديين » (٦٤) ثم يعلق المؤرخ على حفل الاستقبال الذى عقد بمناسبة وصول على قريب وحضره السلطان وممثلون عن الاتجاهين المحمودى والمسعودى بقوله : « وبدت صورة المحموديين فى هذه الجلسة باهتة تستجلب العطف » ولم يستطع أقوى ممثلى هذا الاتجاه المحمودى وهو التونتاش حاكم خوارزم أن يطالب بأية حقوق أو تمثيل لاصحابه واكتفى بكلمة تدل على

---

(٦٢) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٦٥ .

(٦٣) أنظر :

Bosworth, The titulature, P. 220.

(٦٤) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٥٤ .

استجداء السلامة لهم « فاذا شاء الرأى العالى ابقاءهم فى الخدمة فذلك أمر حكيم لكى لا يتشفى فيهم أعداؤهم » (٦٥) .

ولم يعترض السلطان على ما أبداه التونتاش من رجاء يحفظ للمحموديين بعض ما كان لهم ، فليس فى خطة العاهل الجديد تصفيتهم جميعا . أما بالنسبة لعلى قريب كبير الحجاب فلا رجاء يفيد حيث أتفق السلطان مع محدثى نعمته أرباب الدولة المسعودية أن يكون فى ذلك اللقاء الذىعقده السلطان مع على قريب حجب ذلك الحاجب عن دنيا السلطة باعتقاله ، بل وعن الحياة كلها بقتله فيما بعد هو وأخيه والاستيلاء على كل ما يمتلكان من ثروة(٦٦) .

وكان اعتقال على قريب وابعاده عن السلطة من أكبر الصدمات التى واجهها المحموديون ، فاستولى على قلوبهم الرعب(٦٧) . ومن جهة أخرى أراد السلطان كسب بعضهم الى صفه ، وخاصة المعتدلين منهم . لذلك سارع بارسال أحد أعوانه من المسعوديين وهو عبدوس بن عبد العزيز الى التونتاش الذى كان السلطان يخاطبه بالامس القريب على أنه « الوالد الفاضل » فهو حاكم خوارزم ويجب مراعاة خاطره . وركز عبدوس على لسان السلطان فى محادثاته مع التونتاش على أن اعتقال على قريب لا يمثل اتجاها فى السياسة المسعودية ضد المحموديين ، وانما هو بمثابة عقاب شخصى لهذا الحاجب على ما اقترفته يداه من أخطاء فى حق هذه الاسرة الغزنوية بصفة عامة ، ومسعود بصفة خاصة(٦٨) .

ورغم أن التونتاش تظاهر بالتأييد لقرارات السلطان فانه لم يستطع

---

(٦٥) المرجع السابق ، ص ٥٦ .

(٦٦) نفسه ، ص ٥٨ . وابن الاثير ، الكامل ، ج ٧ ، ص ٣٤٧ .

(٦٧) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٦٠ .

(٦٨) نفسه ، نفس الصفحة . كذلك : بارتولد ، تركستان ، ص ٤٤٠ وما بعدها .

منع نفسه من ابداء التعاطف وطلب العفو عن صـــديقه على قريب ، وتذكير السلطان بما يفتعله أصحاب الاتجاهات الجديدة « المســـعوديون » لضرب المحموديين . ويبدو أن التونتاش وصل به اليأس من جراء تحكم هذه الزمرة من أصحاب العهد الجديد الى حد تخوف فيه على نفسه وبدا يفتش عن وســـيلة لترك الساحة السلطانية والفرار منها الى بلـــده خوارزم(٦٩) وتمكن بشـــق الانفس من الحصول على موافقة السلطان بالرحيل .

وهنا ثارت ثائرة المسعوديين ، ونشطوا فى افهام السلطان بخطورة مرامى التونتاش ومناصرته للمحموديين ، وسارعوا بارسال مندوب منهم وهو عبدوس للحاق به لاقناعه بالعودة وعبثا حاول عبدوس . فقد فلت الرجل بجلده كمـــا يقولون . واستغل المسعوديون هذه الحادثة لممارسة ضغوطهم على السلطان فى مزيد من الاضطهادات للمحموديين(٧٠) .

النزعات السياسية ودورها فى المجال السياسى للدولة :

وليس غريبا على المشتغلين بالسياسة فى الدولة الغزنوية ابان هـــذه الفترة المزدحمة باتجاهاتها ونزعاتها أن يدور فى رؤوسـهم تساؤلات جد خطيرة فهؤلاء العتاة الذين شاركوا فى بناء الدولة مع محمود يتهاوون أمام أصـــحاب مسعود ، ولكن مسعود لم يتخذ قرارا سياسيا واضحا بابعاده كل المحموديين ، فبقى منهم من بقى فى خدمة الدولة ثم أن هذه الزمرة الجديدة من المسعوديين ليسوا جميعا من أبناء جيل واحد ، يمثلون اتجاها فكريا واحدا ، فمنهم من جـــاء به العهد الجديد المسعودى الى بريق السلطة لاول مرة ، وهؤلاء يعملون على اثبات وجودهم فى مجالات السياسة والاقتصاد والحرب . ومنهم من كانت له تجربته فى خدمة السلطان محمود وابعد ابعادا سياسيا أو اعتقل (كأحمد بن حسن ميمندى وأبى سهل الزوزنى) ومثل هؤلاء أهدى لهم العهد الجديد ما كان

---

(٦٩) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٦١ .

(٧٠) المرجع الســابق ، ص ٨٨ .

لهم أو أكثر من سلطة ، بل وفى داخل هذا الفرع من المسعوديين من كان ابعاده بسبب تعاطفه وتأييده لمسعود عندما كان أميرا ووليا للعهد فمن وجهة نظرهم يتساوى معهم ؟ وهناك من خدموا الدولة الغزنوية فى عهد السلطان محمود ، واستطاعوا بمواقفهم المعتدلة ، وعدم اقحام أنفسهم فى وسط النزعات المتنافرة أن يحافظوا لانفسهم على مراكزهم ، فكسبوا عطف السلطان الجديد ، ولم تجد معهم محاولات المسعوديين لقلب السلطان عليهم (مثل أبى نصر مشكان والبيهقى وغيرهما) .

من خلال هذه الاتجاهات المتعددة والمتنافرة أصبح الجو السياسى قلقا فى الدولة الغزنوية . ويصور البيهقى(٧١) هذه الحالة القلقة التى كان يعانى منها بعض المشتغلين بالسياسة والمتولين لبعض المناصب الادارية كالحجابة أو أصحاب الدواوين بأن بعضهم قد وصلت به الحيرة من أمره فالى أى اتجاه من الاتجاهات سوف يصنفه السلطان والى أى نزعة سيسعى أصحاب الدولة الجديدة من المسعوديين الى وضعه فى اطارها ومعاملته على أساسها !

ولا نستبعد أن يكون السلطان مسعود ساعد على افتعال هذا الصراع السياسى مع بداية حكمه بين المسعوديين أنفسهم ، ليتمكن من فرض سيادته ، ويسعى الجميع الى تقديم ما يحصلون به على رضاه وتأييده .

ويبدو أن المسعوديين أصابهم الارق عندما علموا بوصول الامير يوسف بن سبكتكين وهو عم السلطان الى بلخ ، فلم يرق لهم وجود قيادة سياسية وعسكرية على شاكلة هذا الامير الذى نال حب الجند واحترامهم . وربما استطاع التأثير على السلطان لصالح المحموديين . فأوغر المسعوديون قلب السلطان على عمه وأقنعوه بضرورة ابعاده عن بلخ حيث كان موكب السلطان قد استقر فيها . واضطر السلطان الى الاستجابة لهم بتكليف عمه فى مهمة حربية خارج بلخ(٧٢) .

---

(٧١) تاريخ المسعودى ، ص ٦١ .

(٧٢) نفسه ، ص ٦٩ .

ومع هذا التحكم والنفوذ الذى حصل عليه المسعوديون الا أنه لا يفهم من ذلك أن السلطان مسعود كان فى كل الاحوال موافقا لنزعاتهم العدوانيـة تجاه المحموديين ويبدو أنه عندما منحهم النفوذ واستخدمهم مع بداية حكمه أراد أن يحقق التوازن مع جماعة المحموديين والتغلب عليهم ،ثم استطاع المسعوديون استغلال هذه الناحية للوصول الى مآربهم الخاصـة . بيد أنه عندما كـان السلطان يلاحظ تجاوزهم لحدودهم باتهام كل من يخالفهم والتشكيك فيه ، لم يكن يسمح لهم . وكان تدخله الشخصى يمنع هؤلاء من الشطط لضرب المحموديين فى أكثر من موقف(٧٣) .

موقف السلطان من قادة المسعوديين :

تميزت هذه الفترة القصيرة من حكم مسعود وهى التى كان ينتقل فيهـا من نيسابور الى هراة ثم بلخ بعدم وضوح الرؤية السياسية المستقبلة للدولة الغزنوية . فقد تعامل السلطان مع المحيطين به من كبار رجال الدولة معـاملة لبقة ، وأن اكتنفها بعض الغموض حيث أدخل فى روع كل منهم أن هناك منصبا كبيرا ينتظره فى ظل الدولة المسعودية الجديدة فبرغم أن أبا سهل الزوزنى سطع نجمه وسار يصرف الامور وينهى المعاملات ، ويقرأ المصادرات(٧٤) لكونه من أنصار مسعود قبل وبعد ولايته للسلطنة،وقد دعم من مركزه أنه أحد المغضوب عليهم فى عهد السلطان محمود(٧٥) فان هناك قادة آخرين منحوا سـلطات واسعة تكاد تكون موازية لما حصل عليه الزوزنى كأبى سهل الحمدوى وأبى القاسم كثير وطاهر الكاتب وأبى الفتح الرازى وأبى الخير البلخى وعبدوس ابن عبد العزيز وغيرهم(٧٦) .

---

(٧٣) نفسـه ، ص ٨٨ .

(٧٤) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٦٩ .

(٧٥) المرجع السابق ، صفحات ٢٤ ، ٢٥ .

(٧٦) نفس المرجع ، ص ٩٦ ، عباس بوويز ، ديالمة وغزنويان ص ٣٣٣ .

ومع أن السلطان عهد الى هؤلاء القادة ادارة بعض الامور السياسية والاقتصادية ، الا أنه تعامل معهم جميعا على أساس أن تلك الفترة ما هى الا فترة انتقالية وهو ما نطلق عليه الآن « الحكومة المؤقتة » وكان قصد السلطان من ذلك أن يمنى أصحاب الاحلام بما تصبو اليه نفوسهم من جاه أو سلطة ويستطيع الذين لم يحصلوا على منصب أن يسعوا اليه . وكذلك الذين يطمعون فى تحسين مستوى مناصبهم ، فليس هناك حاجزا أمامهم وقد صور البيهقى(٧٧) هذه الاوضاع فى صفوف المسعوديين بقوله عن بعضهم : « أما طاهر الكاتب والعراقى وبعض الكتاب كانت لهم أحلام واسعة » .

وفى الوقت الذى كان فيه السلطان ينظر لهؤلاء على انهم الهيئة الاستشارية للنهوض بدولته الجديدة ، كان كل منهم يطمع فى منصب أو ديوان ويعمل على تثبيت نفسه به ، وهذا ما يفهم من عبارة البيهقى بخصوص أحدهم فيقول : « وكان أبو سهل الحمدوى يجلس أثناء الطريق فى خيمة ويتحدث فى المعاملات لانه كان أكثر الجميع خبرة بها وقد حسب نفسه فى منزلة الوزارة » (٧٨) وذلك لان أبا سهل الحمدوى هذا شغل عدة مناصب فى عهد محمود ومنها ولاية خراسان(٧٩) ، ثم تولى الوزارة لمحمد بن محمود(٨٠) ، فليس أقل من تطلعه الى شغل منصب كبير يتفق وكفاءته بعد أن انضم لمسعود .

كان السلطان مسعود اذا رفع شأن قائد نظر اليه الجميع بعين الحسد ، فمارس معهم حسب ما تقضيه الظروف عملية توزيع المناصب ، وجعل لكل قوم يوما كما يقولون فلما اطمأن السلطان بعد وصوله الى بلخ (ذى الحجة ٤٢١ / ١٠٣٠ م) أن الامور صارت هادئة ولم يعد ثمة معارضة واضحة لحكمه فى

---

(٧٧) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٩٦ .

(٧٨) نفس المرجع ، ص ٩٦ .

(٧٩) الحسينى ، زبدة التواريخ ، ص ٢٨ .

(٨٠) عباس برويز ، نفس الكتاب ، ص ٣١٤ .

الجبهة الداخلية بدأ فى تحويل دفة القيـادة الى الحاجب غازى نوشتكين سبهسلار بلخ وسمنجان فأخذت شئون الديوان تسير بتدبيره(٨١) .

وتلقى الجميع هذا الخبر بصدمة بالغة ، فالذين كانت لهم سابقة الخدمة مع مسعود ، نظروا الى هذا الغازى على أنه حجب عنهم تطلعاتهم ، فما بالك ببقايا المحموديين الذين أصبح ظل الحاجب غازى ثقيلا على قلوبهم ، وبـدأ الجميع يدبرون للايقاع به . ولكن السلطان لم يبخل عليه فى تلك الفترة ، رغم كل الوشايات التى دبرها لهخصومه . فقد عهد اليه بشئون الجيش ، وكـان دون غيره يستطيع التوسط فى شئون الجند ، مما جعله قبلة للجميع(٨٢) . ونعتقد أن توجيه دفة القيادة الى الحاجب غازى يرجع الى وجود السلطان فى بلخ ، حيث أسند حكمها من قبل لهذا الحاجب ، فكان من الطبيعى تقديم الرجل فى البلد التى يحكمها . ولعل السلطان أراد أن يمارس سلطته فى تغيير القيادات بين المسعوديين .

واذا كان السلطان قد أغمض عينه وترك بعض الامور المرتبطـة بولاء المحيطين به وكفاءة العاملين معه أثناء تواجده فى نيسابور أو هراة ، فذلك لانه كانت تشغله مهمات أخرى أكبر ، أما وقد أطمأن نسبيا فى بلخ الى سـير احوال الدولة لصالح حكمه الجديد فبدأ العمل من منطلق آخر(٨٣) ، اذ كان يراجع بنفسه قوائم العاملين فى الدواوين ليقر من يراهم هو على وفاق مـع سياسته ، ومصلحـة دولته فقد كان السلطان يعلم ما بين رجال دولتـه من انقسامات ، وما غلب عليهم من نزعات ، فنراه عندما تقدم أبو نصر مشـكان صاحب ديوان الرسائل بسجل العاملين معه فى الديوان ، يعكف السلطان على دراسة هذه السجلات ، ويصدر قرارا بشطب بعض الاسماء التى تشكك فى

---

(٨١) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ١٤٦ .

(٨٢) المرجع السابق ، ص ١٥٠ .

(٨٣) عباس برويز ، ديالمة وغزنويان ، ص ٣٣١ .

انتمائها للعهد المسعودي(٨٤) . ومن هذا المنطلق بدأ السلطان ينظر بعين المصلحة لدولته ، وأصبح في مقدوره الآن أن يوازن بين الاتجاهات والاشخاص على أساس ما يؤديه كل اتجاه أو شخص للدولة ، ولم تعد هناك حاجة ماسة للانسياق وراء أصحاب النزعات التصفوية للمحموديين . فمن هؤلاء المحموديين من بوسعه أن يؤدي خدمات جليلة للدولة اذا أحسن السلطان الثقة فيهم ، ومنهم كفاءات تمرست على العمل الاداري ويمكنها الاستمرار اذا ابتعدت عن شكوك المتسلطين الجدد .

تشكيل الوزارة الجديدة برئاسة أحمد بن حسن الميمندي :

وتعتبر خطوة السلطان في استدعاء الوزير السابق أحمد بن حسن الميمندي ليوليه الوزارة (٤٢٢ / ١٠٣١ م) مرحلة جديدة وخطيرة للاتجاهات والنزعات حول السلطة في الدولة الغزنوية . فقد كان أبو سهل الزوزني اذ ذاك هو القائم بأعمال الوزارة ، والى جانبه كل من ابي سهل الحمدوي وعبدوس ابن عبد العزيز ، يخفيان في داخلهما عدم ارتياح لما وصل اليه الزوزني من جاه(٨٥) .

وكان أحمد بن حسن معتقلا في احدى قلاع الهند منذ أيام السلطان محمود(٨٦) ، وقد بدأ حياته في أحضان الدولة الغزنوية ، وهو أخو السلطان محمود في الرضاعة ، وزميله في الدراسة . وتولى عدة مناصب في عهد محمود ، منها ديوان الرسائل ، وديوان الاستيفاء(٨٧) ثم تولى الوزارة التي بقي فيها

---

(٨٤) البيهقي ، نفس الكتاب ، ص ١٥٣ .

(٨٥) البيهقي ، تاريخ المسعودي ، ص ١٥٨ .

(٨٦) ابن الجوزي ، المنتظم ، ج ٨ ، ص ٥٣ . عباس برويز ، ديالمة وغزنويان ، ص ٣٢٧ .

(٨٧) خوندمير ، دستور الوزراء ، ص ٣٦ . برويز ، نفس الكتاب ، صفحات ٣٠٧ ، ٣٠٨ .

ثمانية عشرة عاما . ولكنه تعرض لدسائس كبار رجال الدولة ومنهم على قريب. فتغير عليه محمود وعزله ثم سجنه(٨٨) .

فلما قرر السلطان استقدام احمد بن حسن هذا بكل ما لديه من خبرة ادارية وسياسية لم تستطع زمرة المسعوديين افتعال سبب للمعارضة لعدة جوانب منها ما قلناه عنهم من وجود ضغائن بينهم ومنها أيضا الكفاءة التى لا يختلف عليها اثنان حول شخص أحمد بن حسن ، أما العامل الثالث وهم الاهم أن هذه الزمرة كانت تعمل على ابعاد الكثير من القادة وكبار رجال الدولـــة القدامى بحكم انتماء هؤلاء لعصر محمود واخلاصهم لما تبناه فى آخر أيامه من أفكار وأعمال ضد مسعود ، أما الآن فالذى اختاره مسعود هو أحد الوزراء الذين أبعدوا فى عهد السلطان محمود وأودع فى المعتقل(٨٩) . فليس ثمة اعتراض على الرجل ، بل وأكثر من هذا أراد مسعود أن يهدىء روع الزوزنى فجعلـــه هو رسول السلطان الذى يحمل المشافهات والمراسلات فى مخاطبة أحمد بن حسن لقبول الوزارة . ولم يكن أمام الزوزنى الا قبول هذا الحمل الثقيل على نفسه وهو يعلم أنه سيسلم سلطاته الى من ابتعث اليه(٩٠) .

ولعل الزوزنى اهتدى الى أنه مـــا دامت الوزارة راحلة عنه بقـــرار سلطانى ، فلماذا لا يحافظ على أكبر قدر ممكن من جاهه حول السلطة المركزية فيظهر للعيان أنه هو الذى تنازل عن الوزارة لاحمد بن حسن ، ولم يجبر على ذلك . ثم يحافظ فى الوقت نفسه على علاقة طيبة بهذا الوزير الجديد .

وتمنع أحمد بن الحسن فى قبول الوزارة ، ولكنه على ما يبدو كان راغبا فيها وأراد فقط أن تأتى اليه لا أن يسعى اليها . وهى ظاهرة جديدة شـــدت

---

(٨٨) خوندمير ، نفس الكتاب ، ص ٣٣٧ ، برويز ، نفس الكتاب ص ٣٠٨ .

(٨٩) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ١٥٨ .

(٩٠) نفســـه ، ص ١٥٩ .

انتباه المحيطين بالسلطان مسعود ، وخاصة هؤلاء الذين ركبوا موجة الحكم الجديد . ولعل أحمد بن الحسن كان قد وضع فى ذهنه الخطوط العريضة لبرنامجه الاصلاحى فى السياسة والادارة . وعرف أن هذا البرنامج سيصطدم بالنزعات والاتجاهات المحيطة بالسلطة . لذلك أراد أن يدخل الى الوزارة بأقدام ثابتة . فقد صرح الرجل لابى نصر مشكان صاحب ديوان الانشاء بعدم كفاءة كثير من الوزراء المتولين للسلطة(٩١) .

وتولى أحمد بن حسن الوزارة بشروطه التى وافق عليها السلطان فقد أعطى للوزير حق تدبير شئون الدولة السياسية والادارية . ولم يستثن الا السلطة الحربية وأمور اللهو والتسلية(٩٢) . وهنا أدرك الجميع أن أمر الوزارة قد استتب وأن عهدا جديدا قد بدأ . واستحوذ الخوف على هؤلاء الذين جاءوا الى السلطة وهم ليسوا أهلا لها تحت شعار » المسعوديين « (٩٣) . وقد عبر الوزير عن هذا صراحة بقوله : « فتح هذا السلطان الطريق أمام كثير من الاذناب ، وزاد فى جرأتهم » (٩٤) .

ولم يخف الوزير انفعاله بهذه المساوىء منذ أول يوم تولى فيه الوزارة حتى أنه عندما لبس خلعة الوزارة فى حفل أعده له السلطان ، اقدم عليه كبير الحجاب آنذاك ويدعى بلكاتكين مقدما اليه الهدايا الثمينة وتبعه بقية الحجاب مقتدين به،فاذا بالوزير الجديد ينظر اليهم شذرا رافضا هداياهم(٩٥) . ثم أمر بتسجيل كل ما وصل اليه من هدايا ، وضمها الى خزانة الدولة ، مما يشير الى منهجه فى التعامل أمام الآخرين(٩٦) . وبدت مظاهر الاصلاح فى كافة الشئون

---

(٩١) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ١٦٠ .

(٩٢) نفسه ، ص ١٦١ .

(٩٣) عباس برويز ، ديالمة وغزنويان ، ص ٣٢٨ .

(٩٤) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ١٦١ .

(٩٥) المصدر السابق ص ١٦٥ .

(٩٦) المصدر السابق ص ١٦٥ .

الادارية بتدبير أحمد بن الحسن . فأصدر أوامره للمستوفين والكتاب بمراجعة سجلاتهم ورصد قوائمها ومقابلتها بما سجله خازنو السلطان حتى تتضح الميزانية العامة للدولة(٩٧) .

استطاع هذا الوزير بأسلوب بارع أن يفتت الجبهة التى يمكن أن تقاومه مستقبلا بخطة أحكم . فاستمال الى جانبه كل من ابى سهل الزوزنى وابى سهل الحمدوى بولاية الاول على أعمال العرض — الجيش — ، وولاية الثانى فى وظيفة الاشراف على المملكة وهى احدى الوظائف الهامة آنذاك . وتناسى الوزير مؤقتا ما يكنه لابى سهل الزوزنى من كراهية(٩٨) . وخطط الوزير فى الوقت نفسه للتخلص من أبى القاسم كثير المعزول من امارة العرض وكل من أبى بكر الحصيرى وأبى الحسن العقيلى وكانا من جملة الندماء المقربين للسلطان وكانت تربطهما بالوزير علاقة سيئة منذ أيام السلطان الراحل محمود . وليس غريبا أن يفكر الوزير فى القضاء على هذه الجبهة أو اضعافها .

تشبث المسعوديين بالسلطة :

وأن أحمد بن حسن قد استطاع أن يخفف من غلواء جبهة المسعوديين بابعاد بعض قادتهم ، فقد بقى أمامه البعض الآخر ، وعلى رأسهم الزوزنى وعبدوس وغيرهما وقد ثبت للوزير تشبث هذه الزمرة بالسلطة وعدم رضوخها للاتجاه المعتدل الذى سار عليه ، وأن هؤلاء ما زالت لهم وسائلهم فى اشعال المواقف واثارة السلطان للوصول الى أهدافهم . وقد تجلى ذلك فى حادثة مقتل الوزير السابق حسنك الذى عهد السلطان بأمره الى أبى سهل الزوزنى ، ووجدها هذا فرصة للتشفى واظهار القدرة على الانتقام من المخالفين له ،

---

(٩٧) نفسه ، ص ١٦٨ .

(٩٨) البيهقى ،تاريخ المسعودى ، ص ١٦٩ .

واحتفظ بحسنك معتقلا من نيسابور الى بست(٩٩) ثم الى هراة وأخيرا الى بلخ(١٠٠) . ولقى حسنك طوال هذه المدة شتى أنواع الزجر والاهانة من جانب الزوزنى الذى أراد اظهار نفسه على أنه ما زال فى قمة السلطة رغم محاولات الوزير أحمد بن حسن ايقاف هذه الزمرة عند حدها(١٠١) .

وتقدم الزوزنى الى السلطان مطالبا بشنق حسنك والتخلص منه ، وهو طلب ينطوى على التواء صاحبه وسوء طويته لاسباب متعددة منها :

أولا : أراد الزوزنى ان يضع أحمن بن حسن فى موقف لا يحسد عليـــه ، فهو يعلم أن الوزير سيقف مكتوف الايدى رغم تفويض السلطان له بادارة الامور فى الدولة ، وأن رفض مثل هذا الطلب أو الاعتراض عليه ســيظهر الوزير أمام الســـلطان على أن الاول متعاطف مع أعداء الدولة من أمثـــال حسنك . واذا وافق الوزير مضطرا أعتبر ذلك نصرا للزوزنى ورفاقه ، وظهروا على أن الكلمة فى الدولة ما زالت لهم .

ثانيا : تخوف الزوزنى من سياسة الوزير الجديد الراميـــة الى وقف اضطهاد المحموديين والاستفادة منهم بما لديهم من خبرات ، فيحصل حسنك على أعفاء من السلطان بتأثير من الوزير . ويعلم الزوزنى جيدا خطورة تواجد حسنك فى السلطة ، وما يكنه هذا الرجل للزوزنى ورفاقه من احتقار وكراهية .

---

(٩٩) بست وهى مدينة بين سجستان وغزنة وهراة ، وكان يطلق على ناحيتها گرم سير أى الجهات الحارة . عنها انظر ياقوت ، معجم البلدان ، مجلد ٢ ، صفحات ٤١٤ ، ٤١٥ . وقد افتتح هذه المدينة سبكتكين وضمهـــا الى أملاكه . أبو الفدا ، المختصر ، ج ٢ ، ص ١١٧ . والحنبلى ، شذرات الذهب ، ص ٢٢٠ .

(١٠٠) ثابتى ، تاريخ نيشابور ، ص ١٣٨ .

(١٠١) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ١٩١ .

وألقى الزوزنى ورفاقه ثقلهم فى هذه الجولة الجديدة لتحقيق هـدفهم فى ضرب القوى المعادية لهم . واعدوا الخطة كاملة ، فعندما تردد السلطان فى قتل حسنك على أساس عدم وجود اتهام يجيز قتله ، أحيى الزوزنى من جديد الصاق تهمة القرمطى التى كان حسنك قد أتهم بها فى عهد السلطان محمود من جانب الخلافة(١٠٢) . وقد ثبتت براءة الرجل ، ودافع عنه محمود حتى أنه قال « لوكان حسنك قرمطيا فأنا أيضا قرمطى » (١٠٣) .

ومن المعروف أن السلطان محمود كان سنيا على مذهب أبى حنيفة ، ثم أعجب بتفسيرات الشافعيين للاحاديث وقربهم له(١٠٤) . ولم تفلح معه محاولات الفاطميين لضمه اليهم · فقد كانوا يرسلون الكتب والهدايا اليه فيردها عليهم ويحرق كتبهم(١٠٥) . فقد أرسل له الحاكم بأمر الله فى ٤٠٤ / ١٠١٣ م رسولا ، ثم أرسل الخليفة الظاهر له بعد ذلك مكررا ما حدث فى عهد الحاكم ، فلم تلق هذه الدعوات من محمود الا الاستنكار والرفض ، وارسال خلع وهدايا الفاطميين لـه الى خلفاء العباسيين ، معلنا لهم الولاء

---

(١٠٢) تعرض حسنك لتهمة القرمطى من جانب الخلافة العباسية بسبب اتصال دعاة الفاطميين به عندما مر ببلاد الشام فى طريق عودته من الحج . وقدم له رسل الفاطميين بعض الهدايا لكسب وده وود السلطان محمود . عن ذلك انظر البيهقى، تاريخ المسعودى ص ١٩٤ .

(١٠٣) ثابتى ، تاريخ نيشابور ، ص ١٤٠ . برويز ، ديالمة وغزنويان ، ص ٣٢٨ ، كذلك :

Bosworth, The Imperial Policy, P. 61.

(١٠٤) الحنبلى ، شذرات ، ص ٢٢١ . كذلك :

Richard Bulliet, The Patriciant of Nishapur, PP. 70 - 71.

(١٠٥) ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج ١٢ ص ٣٢ . كذلك لوبون ، حضارات الهند ، ص ٢١٨ . أيضا النجرامى ، العلاقة السياسية والثقافية بين الهند والخلافة العباسية ، ص ١١٦ .

والطاعة(١٠٦) ، كما كانت العملة الغزنوية فى عهد محمود تحمل اسم الخليفة العباسى(١٠٧) . ومعنى هذا كله أن اتهام حسنك وزير السلطان محمود بالقرمطية ، ودفاع محمود عنه وتبرئته ، واستمرار حسنك فى وزارة محمود يشير الى اتهام محمود نفسه . ومع ذلك لم يهتم الزوزنى ورفاقه الا بما يحقق لهم غايتهم .

وهناك من المؤرخين(١٠٨) من يربط بين قتل حسنك ووصول الخليفة القادر الى السلطان مسعود فى نيسابور (٤٢١ / ١٠٣٠ م) حيث حمل هذا الرسول بالاضافة الى الهدايا والخلع رغبة الخلافة فى التخلص من حسنك . ولعل هذا هو الذى دفع الگرديزى(١٠٩) فى تأريخ مقتل حسنك بسنة ٤٢١ / ١٠٣٠ م مخالفا بذلك أغلب المؤرخين .

استطاع الزوزنى أن يجسد اتهام حسنك بالقرمطية أما السلطان على أساس أن قتل حسنك لابد أن يتم تنفيذا لاوامر الخليفة العباسى القادر بالله . فاضطر السلطان الى توجيه أمره للوزير بعقد محاكمة لحسنك يحضرها كبار رجال الدولة والقضاة والاعيان . ويرى بعض المؤرخين(١١٠) أن السلطان مسعود ساعد بشكل ما فى قتل حسنك ، وأنه لو أراد انقاذ حياته لفعل كما دافع عنه السلطان محمود من قبل ورفض اتهام الخلافة له . ويؤكد بعض المؤرخين(١١١) رغبة مسعود فى التخلص من حسنك لما بدر من الاخير فى حق

---

(١٠٦) العتبى ، تاريخ يمينى ، ج ٢ ، ٢٣٨ . عصام عبد الرءوف ، تاريخ الاسلام فى جنوب غربى آسيا ، ص ٨٥ . الساداتى ، تاريخ المسلمين ص ٧٩ .

(١٠٧) العتبى ، نفس الكتاب ،ص ١١٢ . النجرامى ، العلاقة ، ص ١١٥

(١٠٨) برويز ، ديالمة وغزنويان ، ص ٣٢٨ .

(١٠٩) زين الاخبار ، ص ٩٦ .

(١١٠) انظر :

Bosworth, The Imperial Policy, P. 61.

(١١١) ثابتى ، تاريخ نيشابور ، ص ١٣٨ .

مسعود أبان حكم العاهلين السابقين محمود ومحمد ، فينقل عن حسنك انــه قال مرة لعبدوس « قل للامير مسعود اننى افعل كل ما أفعل بأمر مولاى — ربما قصد محمود — فاذاتلت يوما سرير الملك فمر بشنق حسنك » (١١٢) .

ووجد هؤلاء الذين تركوا مناصبهم من قبل بمقتضى اصلاحات الوزير أحمد بن حسن فرصتهم للعودة من جديد على المسرح السياسى فأيدوا الزوزنى ووقفوا بجانبه ، بل وسمح لبعضهم من أمثال ابى القاســم كثير حضــور المحــاكمة(١١٣) .

ولم يكن فى وسع الوزير الاستاذ الرئيس كما كان يطلق عليه رفض قرار السلطان بعد أن أغلقت كل الابواب امام الدفاع عن حســنك الذى اتهم فى صحة عقيدته من جانب الخلافة وأيد السلطان ذلك . واقتنع الوزير باحنــاء رأسه للعاصفة حتى تمر ، وعقد جلسة المحاكمة . ولكنه فى الوقت نفسه لقن الزوزنى درسا قاسيا . فقد تعمد الوزير استقبال حسنك ذلك المتهم استقبالا طيبا نكــاية فى الزوزنى ، وأعطى لــه الفرصــة فى الرد على اهــانات الزوزنى الذى لم يتمالك نفسه ، ولم يراع حرمة الجلسة والجالسين بانفعالاته المتكررة . وهنا لفت الوزير نظره ، وصغر من شأنه أمام الجميع فمن العبارات التى وجهت له « أنتقص فى كل الامور يا أبا سهل » و « الا ينبغى أن تراعى حرمة هذا المجلس السلطانى » (١١٤) وغيرها .

وصلت المعركة فى الوسط السياسى الى اشدها ، فقد استجاب الوزير لتوجيهات السلطان بعقد جلسة المحاكمة لحسنك ، ولكنــه أدار الجلســة

---

(١١٢) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ١٩١ ، ثابتى ، نفس الكتــاب ، ص ١٣٨ .

(١١٣) البيهقى ، نفس الكتاب ، صفحات ١٩٥ ، ١٩٦ .

(١١٤) نفسه نفس الصفحات .

بطريقة حازمة ، ولم يجعل منها ما يعرف عن بعض المحاكمات السياسية التى تتمكن فيها الدولة من استصدار حكم سريع لصالحها . بل كان أحمد بن حسن يهمه نفسه فى المقام الاول واثبات قدرته ، أن يكسب المعركة ويقنع السلطان ببراءة حسنك وخطورة ما يترتب على قتله من نتائج . ولكن الزوزنى ورفاقه ثارت ثائرتهم ، واعتبروا القضية بالنسبة لهم قضية مصير ، فكثفوا جهودهم لاثارة الضغينة عند السلطان من جديد . بل وصل الامر بالزوزنى وجماعته أن دبروا حيلة تم بمقتضاها وصول رجلين من بغداد برسالة من الخليفة يقول فيها « يجب صلب حسنك القرمطى » (١١٥) فأغلقت هذه الرسالة البـــاب أمام كل شفاعة . وليس هناك مجال للتدابير اذا حلت المقادير .

ويبدو أن المؤرخ بارتولد(١١٦) لم يقف على دور هذه الدسائس التى قام بها أصحاب النزعات ، فتصور أن السلطان مسعود متناقض فى قراراته

صحـــوة المحموديين :

وكان مقتل حسنك صـــدمة قوية لبقايا المحموديين ، وكذلك لهـــؤلاء المعتدلين الذين يتزعمهم الوزير الاستاذ الرئيس أحمد بن حسن وأبو نـــصر مشكان صاحب ديوان الرسائل وغيرهما . بينما هلل لهـــذه الحـــادثة زمرة الزوزنى من المسعوديين ، ويروى البيهقى(١١٧) أن الزوزنى كان يضع رأس حسنك فى طبق ليراها رفاقه فى جلساتهم الخاصة .

---

(١١٥) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ١٩٨ .

(١١٦) البيهقى ، ص ٤٣٦ وما بعدها .

(١١٧) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٢٠١ .

واستغل الحموديون المشاعر العامة للناس والجند وانفعال الجميع بمقتل حسنك ، وبدأوا ينشطون من جديد فى الايقاع بخصومهم من المسعوديين، فوقع اختيارهم على قائدين كبيرين ارتفع شأنهما فى عهد مسعود وهما ارياق الحاجب صاحب جيش الهند واشفتكين الغازى صاحب جيش خراسان ، وتمكن الحموديون على ما يبدو بطرق ملتوية من اقناع السلطان بسوء مسلك هذين القائدين وما تنطوى عليه نواياهما من خداع للسلطان الى لم يمانع من استمالة بعض المقدمين العاملين تحت قيادة كل من أرياق والغازى ليكونوا عيونا له يرصدون على قائديهما كل صغيرة وكبيرة .

واستطاع الحموديون من جانبهم وبوسائلهم اغراء المقدمين بما ينتظرهم من مناصب اذا أحسنوا التجسس واصطياد الثغرات لهذين القائدين(١١٨) . فوصلت الى مسعود أنباء تفيد استبداد أرياق بأمور الهند . ومن ثم عمل بكل وسعه على استقدام هذا القائد لمحاسبته . واحتال السلطان عليه ، حيث جعل الوزير يضمن له الامان . فلما قدم على رأس قوته ورجاله من الترك والهنود ، تلقاه مسعود بالاكرام فاغتر ارياق بذلك . ثم باغته حرس السلطان فقبضوا عليه ذات يوم وهو فى مجلس أنسه ، وعين السلطان بدلا منه أحمد ينالتكين على جيش الهند(١١٩) . وتمكن السلطان من اسكات جند ارياق واطفاء ثورتهم بالمنح والعطايا . وسيق ارياق معتقلا الى غزنة فى ٤٢٢ / ١٠٣١ م ومنها الى بلاد الغور(١٢٠) .

ومع ذلك لم يقتنع عتاة الحموديين بعد اعتقال ارياق وغروب نجمه مع وجود صديقه الغازى سبهسلار رخاسان . وأدرك هؤلاء أن مفترياتهم وشائعاتهم لا تكفى كسلاح لضرب هذا الرجل الذى يكن له السلطان مسعود تقديرا خاصا لما قام به فى مساندته فى بداية حكمه . ولذلك نجدهم يستخدمون

---

(١١٨) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٢٣٦ .

(١١٩) عبد الحى الحسنى ، الهند فى العهد الاسلامى ، ص ١٦١ .

(١٢٠) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٢٤٨ .

كافة الاسلحة والوسائل السرية والعلنية لضرب هذه الثقة حتى أنهم تعرفوا على احدى وصيفات الغازى واستخدموها فى نقل أخبار ملفقة له ، مؤداها أن السلطان قد أضمر له الشر وأن مصيره سيسير الى ما سـار اليه مصير ارياق(١٢١) .

فاستشعر الغازى الخوف وأعد عدته للفرار سرا من بلخ مع أعوانه . وكانت عيون المحموديين ومسامعهم مع خطوات الغازى وتحركاته ، فما أن بدأ تحركه السرى ليلا حتى كانت الانباء قد وصلت الى السلطان . فأصبحت الشائعات والدسائس التى روجوها من قبل مستندة الى واقع عملى أقـدم عليه الغازى . فثارت ثائرة السلطان وأمر الجند بمتابعته واللحاق به لمنعه من تحقيق أهدافه ومراميه ، واستطاع الجند اللحاق به ومنازلته عند قريـة سياه كرد(١٢٢) ونتج عن هذه المعركة انكسار قوته واصابته مما جعله يقبل عرض السلطان الذى وصل به عبدوس وهو العودة مرة أخرى لينظر السلطان فى أمره بعد أن أظهر للجميع أن الغازى خلع الطاعة ، ولم يعد له حق البقاء فى السلطة السياسية والعسكرية(١٢٣) .

على أية حال فقد ظلوا بشائعاتهم الى أن دفعوا السلطان الى ابعاد الغازى نوشتكين هو الآخر من بلخ وارساله معتقلا الى غزنة .

ولعلنا نلاحظ هنا صحوة متجددة لجماعة المحموديين فى العمل السياسى، وكانوا قد آثروا السلامة لفترة من الوقت . ويبدو أن فترة استكانتهم هـذه

---

(١٢١) نفسـه ، ص ٢٥٢ .

(١٢٢) سياه كرد : لم يذكرها ياقوت . وهى تقع على طريق ترفد . عنها انظر لسترنج ، بلدان الخلافة الشرقية ، ص ٤٦٣ .

(١٢٣) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٢٥٦ .

كانت مرحلة لجس نبض السلطان مسعود ، وهل سيستمر تحت ضغط وتأثير زمرة المسعوديين الجدد التى امتلأ قلبها حقدا على عهد محمود ورجال دولته ، ولماذا لا وقد كانوا نسيا منسيا فى عهد محمود الراحل فأصبحوا هم القادة ورجال الدولة المسعودية ، وصارت آمالهم تصبو الى اعتلاء المراكز العليا فى الدولة بدلا من هؤلاء المحموديين الذين رغم كفاءتهم ينتسبون الى عهد بائد يحمل ذكريات مؤلمة لسلطانهم الجديد مسعود .

ولا يستطيع الباحث أن يجد خطا واضحا لسياسة السلطان محمود أمام هذه الاتجاهات المتناقضة ، الا اذا اعتبرنا التأرجح بين الاتجاهين والاستفادة من صراعهما هو الخط الذى رسمه السلطان لنفسه . فقد رأى مسعود ما ينتجه هذا الصراع بين المتنازعين من كشف المثالب وابراز أعداء وخصوم حكمه ، وأن عيون كل جانب من أطراف النزاع هى بمثابة عين السلطان على الجانب الآخر . وأخيرا فان الجميع يسعون لكسب وده ورضاه اما رغبة أو رهبة .

ونعتقد أن الوزير الاستاذ الرئيس احمد بن حسن لم يكن تروق له هذه السياسات القائمة على الصراعات الداخلية حول السلطة المركزية ، وكان بحكم خبرته وسنه يعلم أن هذه الانقسامات ستورث انهيارا داخليا تمتد آثاره الى كافة شئون الدولة فى الداخل والخارج . ولم يصل الرجل بفكره الى ما وصل اليه غيره من المحموديين القدامى أو المسعوديين الجدد الذين تشبثوا بأحقادهم وخصوماتهم فى نظرتهم لامور الدولة . وعلى عكس ذلك نجد الوزير يحاول اطفاء هذه النار المستعرة بين النزعات المختلفة . وربما بدأ عمله فى الوزارة بتقليم أظافر بعض المتسلطين باقالتهم من مناصبهم(١٢٤) ، ولكنه لم يطالب بقتلهم أو حتى اعتقالهم ، وانما اكتفى بابعادهم عن المناصب الحيوية فى الدولة . ولا نستطيع أن نضم هذا الوزير الاستاذ الرئيس الى اتجاه من الاتجاهات المتطاحنة . فقد ارتفع بنفسه فوقها ، ليأخذ الاتجاه

---

(١٢٤) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ١٦٩ وما بعدها .

المعتدل لصالح الدولة . فهو لم يكن راضيا عن قتل حسنك الذى دبر مقتله زمرة المنتفعين بالحكم الجديد ، كما أنه لم يكن راضيا عن اقالة ارياق والقبض عليه الذى دبر له المحموديون(١٢٥) . وذلك لانه يعلم جيدا أن الحزبين لم تكن تحركهما مصلحة الدولة أو الولاء للسلطان بقدر ما هى رغبة الانتقام والتشفى .

ورغم أن الوزير صارح السلطان بحقيقة الامر وخطورته ، فان السلطان انساق فى كثير من قراراته السياسية وراء هذه التحزبات ودسائسها بل والادهى من ذلك أن السلطان أخذ منهاج هذه التحزبات فى التعامل . فبعد أن وافق على خطة الوزير التى تدعو الى العفو عن ارياق وتهدئة خاطره ، والاستفادة منه ، بدأ الوزير فعلا محاولته بأن جمع ارياق والغازى بالسلطان لتهدئة روعهما مما يقال عنهما وما يدبر لهما ، فوجىء الوزير أن السلطان أعد من ناحية أخرى خطة القبض على ارياق ، مما سبب وقوع الوزير فى حرج شديد(١٢٦) .

وأصيب الاستاذ الرئيس بخيبة أمل ، فبعد أن كان قد أوشك بحزمه وجده من ناحية واصلاحاته الادارية من ناحية أخرى أن يصلح أمور الدولة لتسير على ما كانت عليه من استقرار وازدهار فى عهد السلطان محمود ، وواجه الوزير بهذه التحزبات التى عرقلت طريقه للوصول الى هذه الاهداف .

نزعة المسعوديين التصفوية وشططها فى غزنة :

وعندما سار السلطان من بلخ متجها الى غزنة (جمادى الاولى ٤٢٢ / ١٠٣١ م) راسل عمه يوسف سبكتكين الذى كان قد أبعده الى قصدار(١٢٧)

---

(١٢٥) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٢٤٢ .

(١٢٦) نفسه ، صفحات ٢٤٤ ، ٢٤٦ .

(١٢٧) قصدار بالقرب من غزنة وتعتبر من نواحى السند عنها أنظر : ياقوت ، معجم مجلد ٤ ص ٣٥٣ . وقد فتحها سبكتكين وضمها الى أملاك الغزنويين . أبو الفدا المختصر ، ج ٢ ، ص ١١٧ .

فطالبه بالتوجه الى غزنة ومن المعروف أن هذا الامير تولى من قبل القيادة العليا لجيش السلطان محمد(١٢٨)، كما كان له وضعه المرموق فى عهد السلطان محمود ، حيث منحه الخليفة القادر الالقاب السامية مثل عضد الدولة ومؤيد الملة(١٢٩) . فأضمر له مسعود بفعل دسائس المسعوديين الشر ، فحتى هذا العم لابد من تصفية الحساب معه . وكان يوسف عندما وجه الى قصدار للقضاء على بعض حركات العصيان بها لا يعلم أنه قد أرسل لتحديد اقامته بها ، وأن كل من معه اما حراسا عليه أو عيونا يرصدون كل تصرفاته وأقواله ، حتى حاجبه الخاص الذى يدعى طغرل استطاعت القيادات المسعودية ضمه الى هؤلاء العيون . فصار هذا الحاجب ينقل الى السلطان كل ما يفوه به الامير يوسف حسرة على ما آل اليه حال السلطان وخطورة تغلب هذه الفئات المنتفعة بالحكم الجديد مما زاد من غضب السلطان عليه(١٣٠) .

فلما وصل الامير يوسف الى غزنة قبل ابن أخيه السلطان بأيام خرج للقائه وتقديم فروض الولاء له ، وهو لا يعلم ما ينتظره عند السلطان ! فبالرغم من المقابلة الطيبة التى قابله بها السلطان فانه سرعان ما تبين للامير يوسف أنه أحد المطلوبين فى حملة الاعتقالات السياسية وها هو يوسف يرمى به فى احدى القلاع وتدعى سكاوند كما سيق قبله الى المعتقلات كل من ارياق واتوشتكين(١٣١) .

وتلقى أهالى غزنة الذين نصبوا الافراح وأقاموا ليالى الطرب بهجة وسرورا لوصول سلطانهم الغائب حادث اعتقال الامير يوسف وهم فى حيرة وتعجب لهذا القرار(١٣٢) . وسرعان ما تحول التعجب الى خوف واستنكار

---

(١٢٨) بروبز ، ديالمة وغزنويان ،

(١٢٩) انظـر :

Bosworth, The titulature, P. 219.

(١٣٠) ، تاريخ المسعودى ، ص ٢٧٣ .

(١٣١) نفسـه ، ص ٢٨١ .

(١٣٢) الگرديزى ، زين الاخبار ، ص ٩٨ .

لقرار جديد جاء فى صورة مشروع تقدم به المسعوديون ووافق عليه السلطان. ويقضى هذا المشروع باستعادة أموال الهبات والصلات التى قدمت فى عهد السلطان محمد ممن حصلوا عليها واغلبهم بطبيعة الحال من المحموديين(١٣٣). واستطاع أبو سهل الزوزنى أن يضع أمام السلطان خطة متكاملة لكيفية استرجاع هذه الاموال . فيطلب من القائمين على الخزائن قوائم المصروفات التى أنفقت ، وأن ترسل هذه القوائم الى ديوان العرض الذى يشرف عليه الزوزنى ، فيقوم هذا باسترداد الاموال من الذين حصلوا عليها باعطاء براءات أو باحالة بعض الجند لتقاضى رواتبهم من البعض الآخر وهو ما عرف بطريقة « التسبيب » واقترح الزوزنى أن لا يصرف مال المرتبات من الخزانة لمدة عام حتى يستوفى كل ذلك المال(١٣٤) .

وتقدم الزوزنى بهذا المشروع الى السلطان مباشرة . فلعله كان يعلم أن الوزير بخبرته لن يوافق عليه . وربما أراد الزوزنى تجاهل الوزير واغفاله، ليحقق لنفسة بعض المكاسب السياسية ، فمثل هذه المشاريع تعد من اختصاصات الوزير لارتباطها بميزانية الدولة وسياستها المالية . أما السلطان فلم ينظر لهذا المشروع الا بعين واحدة هى ما يدره هذا المشروع من أموال للخزانة وقد عبر عن ذلك ، عندما سأله وزيره عن مدى اقتناعه بهذا المشروع فرد قائلا : « نعم لقد فكرت فى ذلك ورأيت العمل به صوابا فانه مال كثير » (١٣٥) .

ونحن لا ننكر أنه مال كثير فقد بلغ ما بين سبعين أو ثمانين مليون درهم(١٣٦) ، اذا صح ما نقله المسعوديون الى السلطان . ولكن مثل هذه

---

(١٣٣) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٢٨١ .

(١٣٤) المصدر السابق ، ص ٢٨٢ .

(١٣٥) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٢٨٢ .

(١٣٦) المصدر السابق ، ص ٢٨١ .

المشاريع لابد من دراستها دراسة متأنية . فلم يحدث من قبل أن استردت أموال الهبات التى تمنح للجند والرعية مما يترك آثارا سيئة فى نفوس الجميع . يضاف الى هذا صعوبة حصر وجمع هذه الاموال بدقة فمنها ما هو عينى ومنها ما هو مادى . وقد بلغت دهشة الوزير من ذلك المشروع حتى أنه قال « انهم يريدون استرداد ما منحه محمد حتى للشعراء والطبالين والزمارين والمضحكين » (١٣٧) . ثم كيف يحرم الجندى العادى من راتبه ، مما يؤدى الى اثارة البلبلة فى داخل الدولة . وأصيب الناس بالقنوط واليأس على حد تعبير البيهقى(١٣٨) .

ولم يخف الوزير استياءه ، بل اعتبر ما حدث من هؤلاء المسعوديين بمثابة مؤامرة مدبرة للاساءة للدولة . ومع أنه فاتح السلطان وحذره من نتائج هذا التعامل بهذا المشروع ، فقد ذهبت محاولاته سدى ، لان هؤلاء المنتفعين أحكموا الخطة تماما . واستخدم الزوزنى ورفاقه كافة الوسائل لتحصيل الاموال من الناس . فيئست قلوب الناس وخمدت فى نفوسهم العواطف التى قابلوا بها السلطان عند مقدمه ، ولاكت الافواه الزوزنى ورفاقه(١٣٩) .

وواصل المسعوديون نشاطهم بزعامة الزوزنى ، الذى قرر استغلال الفرصة لتوجيه ضربة قاضية الى عتاة المحموديين الذين يحسب لهم السلطان قدرهم وهو التونتاش حاكم خوارزم . فأدخل الزوزنى فى روع السلطان أن التونتاش هذا يضمر الشر وأن القضاء عليه يجلب الى الدولة مزيدا من المال الذى فى حوزته بالاضافة الى تأكيد سيادة الدولة المسعودية على خوارزم بما لها من أهمية استراتيجية .

وقضت خطة الزوزنى السرية التى تقدم بها للسلطان والتى لا تقل سوءا

---

(١٣٧) نفس المصدر ، ص ٢٨٣ .

(١٣٨) نفس المصدر ، ص ٢٨١ .

(١٣٩) نفس المصدر ص ٢٨٤ .

عن خطته السابقة فى استرداد أموال العطايا والهبات سالفة الذكر ، أن يكتب السلطان رسالة الى أحد المنشقين على التونتاش فى خوارزم ، ويأمره بقتله بعد تقديم مساعدات السلطان الى هذا الثائر ويدعى منجوق(١٤٠) .

وليس غريبا أن يتعمد الزوزنى اخفاء هذه المؤامرة على الاستاذ الرئيس، بل والاكثر من هذا نجد الزوزنى يطالب السلطان بالحفاظ على سريتها(١٤١) . وعلى الرغم من ذلك فقد أفشى السلطان الى عبدوس بهذا السر الخطير ، فنقل الاخير بدوره هذه المؤامرة السرية الى كاتم سره أبى فتح البستى . وسرعان ما أفشى كاتم السر الاسرار الى غيره . وكان لخوارزمشاه وكيل فى البلاط السلطانى ، فهو كالسفير له الا أنه يبث له سرا وعلانية ما يهم من أمور . فسارع هذا الوكيل فى ارسال رسالة سرية أو « معماة » كما كان يطلق عليها وهى أشبه بالشفرة لاعلام التونتاش بما سمعه هذا الوكيل عن خطة الزوزنى ومؤامرته(١٤٢) .

ولما علم الاستاذ بهذه المؤامرة اشتاط غيظا وأدرك هذا الوزير أن الزوزنى ورفاقه لا يقيمون له وزنا ، وأنهم تحكموا فى السلطان الى درجة أعمته عن مصالح الدولة مما سيؤدى الى نتائج وخيمة فى الداخل والخارج .

على أية حال لم يتحقق للزوزنى ما سعى اليه . وتمكن التونتاش بحكمة وزيره أحمد بن عبد الصمد درء الفتنة فى خوارزم والقضاء على القائد الثائر منجوجق بقتله وتفريق جماعته(١٤٣) .

---

(١٤٠) نفسه ، ص ٣٣٤ .

(١٤١) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٢٨٤ .

(١٤٢) المصدر نفسه ، ص ٣٣٥ .

(١٤٣) المصدر نفسه ، ص ٣٤٢ .

وتفجرت المشكلة أمام السلطان ورجال دولته . وراحت العقول تدور حول موقف التونتاش من السلطان بعد أن تأكد للاول ما يضمره العاهل الغزنوى له . وليس هناك عذرا مقبولا ، فالرسالة التى أرسلت الى منجوق الثائر تحمل توقيع السلطان فتوقع الجميع اقدام التونتاش على خلع طاعة مسعود والاتفاق مع أعدائه (١٤٤) .

تصدى الميمندى للانحراف السياسى :

وهنا ضرب الاستاذ الرئيس ضربته بعد طول صبر وأناة على هؤلاء الزوزنيين ،فاقترح على السلطان اذا أراد الابقاء على علاقة طيبة بخوارزمشاه التونتاش ، وانقاذ ما يمكن انقاذه فعلى السلطان ابعاد الزوزنى واعتقاله هو ورفاقه لانهم مسئولون عما حدث وأن خوارزمشاه يعلم هذه الحقائق جيدا . ولعله يلتمس العذر للسلطان اذا وجده قد فاق من غفلته وابعد هؤلاء عن السلطة .

ولم يجد السلطان أمامه الا الاستجابة لاقتراحات وزيره . فأصدر قرارا بابعاد الزوزنى ورفاقه عن السلطة بما يمثلونه من نزعة استغلالية انتهازية عملت على تصفية من حولها للاستئثار بحكم الدولة . وأمر السلطان باعتقال الزوزنى وجماعته ومصادرة أملاكهم(١٤٥) .

وتمكن الوزير أحمد بن حسن من معالجة الاوضاع المتردية ، وخاصة علاقة السلطان بخوارزمشاه التى تحسنت بارسال السلطان الهدايا والرسائل لخوارزمشاه ، بل واستجاب السلطان لمشورة وزيره بتعيين أحد أبناء التونتاش فى منصب الحجابة لدى السلطان(١٤٦) .

---

(١٤٤) المصدر نفسه ، ص ٣٤٣ .

(١٤٥) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ .

(١٤٦) بارتولد ، تركستان ، ص ٤٤١ .

ووجد الاستاذ الرئيس الفرصة سانحة أمامه لمصارحة السلطان بضرورة نبذ سياساته السابقة التى قامت على أساس التحزب المدمر غير الرشيد . فان كانت الظروف اضطرت السلطان فى بداية حكمه أن يعتمد على هؤلاء المنتفعين وأن ينصاع الى رغباتهم الجامحة ، فقد حان الوقت للالتزام بسياسة حكيمة ، يعطى لكل ذى خبرة مكانه فى الدولة المسعودية(١٤٧) .

وكأن الاستاذ الرئيس أراد أن يختتم حياته باعادة الوعى السياسى للدولة بهذه النصائح التى أسداها لسلطانه . فلم يلبث الرجل أن لقى حتفه مع بداية المحرم (٤٢٤ / ١٠٣٣ م) (١٤٨) وان كان بعض المؤرخين يسجل وفاته فى (٤٢٣ / ١٠٣٢ م) (١٤٩) . وقد تأسف السلطان على موته وتألم لفقده حتى أنه قال : « لوكانت حياته تباع لما بخلت فى شرائها بأى ثمن »(١٥٠)

مرحلة جديدة فى موقف مسعود من النزعات السياسية بدولته :

ويبدو أن السلطان تعقل نصائح الوزير الراحل أحمد بن حسن فنجده لا يلتفت لمن حوله لما بينهم من شقاق وشكوك وذلك عند اختياره لوزيره الجديد . وركز السلطان اختياره على أساس الكفاءة فعهد بالوزارة الى أحمد بن عبد الصمد ، الذى بدأ حياته فى رئاسة ديوان خوارزم عند التونتاش ثم من بعده لابنه هارون ، فاستدعاه السلطان مسعود وقلده الوزارة(١٥١) . فأدار ابن عبد الصمد مهام الدولة ودبر أمور الجيش والرعية باسلوب نال اعجاب

---

(١٤٧) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٣٤٦ .

(١٤٨) نفسه ، ص ٣٨٧ . والسمرقندى ، جهاز مقاله ، ص ١٠٠ .

(١٤٩) برويز ، ديالمه وغزنويان ، ص ٣٣٣ .

(١٥٠) البيهقى ، نفس الكتاب ، ص ٣٨٧ .

(١٥١) برويز ، نفس الكتاب ، ص ٣٣٣ .

المؤرخين فوصفه خوندمير(١٥٢) بقوله : « أصبح بواسطته دستورا لوزراء العالم وقانونا لمدبرى الدنيا » . وقــد ظل فى هذا المنصب حتى نهاية عهــد مســـــعود .

ونلاحظ ملامح السياسة الجديدة القائمة على الكفاءة والخبرة عندما قلد السلطان أباسهل الحمدوى وهو من عتاة المحموديين كتخدائية الرى ونواحيها بعد أن وصلته أنباء تفيد اضطراب أحوالها(١٥٣) . ومنح السلطان الوالى الجديد الحمدوى لقب «الشيخ العميد » تكريما له رغم أنه كان وزيرا للسلطان محمد سابقا(١٥٤) . كما بدأ السلطان مسعود فى غزنة الاستعانة بالعنصر الهندى فأصبح له قادة منهم ، ولعبوا دورا فى تحقيق التوازن بين القــوى السياسية داخل الدولة(١٥٥) .

ولعل تفسير هذه السياسة الجديدة يكمن فى أن السلطان مســـعود أدرك خطورة الانقسامات فى داخل الدولة ، كما كان للوزيرين أحمد بن حسن وأحمد بن عبد الصمد دورهما فى كشف مقاصد هذه النزعات الســـلطوية وخطورة مراميها ، يضاف الى هذين العاملين عامل ثالث وهو رغبة السلطان بعد أن تحقق له الاستقرار فى الحكم بمركز دولته أن يفرض مركزية سلطانه على الولايات التابعة ، التى كان التركمان قد هاجموها وفرضوا سلطانهم عليها(١٥٦) . ثم جاء من بعدهم السلاحقة بقوتهم الفتية ليفرضوا أنفسهم

---

(١٥٢) دستور الوزراء ، ص ٢٣٩ وما بعدها .

(١٥٣) البيهقى ، تاريخ المسعودى ، ص ٤١ .

(١٥٤) الحسينى ، زبدة التواريخ ، ص ٢٨ .

(١٥٥) عبد الحى الحسينى ، الهند فى العهد الاسلامى ، ص ١٦٢ . ، كذلك لوبون ، حضارات الهند ، ص ٢١٨ وما بعدها .

(١٥٦) ابن خلــدون ، العبــر ، ج ٣ ، صفحات ٤٥٠، ٤٥١ . ، برويز ، ديالمه وغزنويان ، ص ٣٣٣ .

على أملاك الغزنويين . وظل مسعود فيما تبقى له من سنوات حكمه وعمره ، ومعه دولته يبحثون عن حلول لمشاكل كبيرة تتعلق بمصير دولتهم الغزنوية .

ولا نقول ان النزاعات السياسية ، داخل الدولة الغزنوية قد انتهت بانشغال الدولة فى صراعها مع السلاجقة ، ولكنها هدأت وأخذت أشكالا جديدة تختلف عن تلك التى رأيناها فى السنوات الاولى من حكم مسعود . وليس هذا عجيبا فى تاريخ الدول فمن شأن الحروب الخارجية أن توقف هذه النزعات الداخلية لمواجهة ما هو أخطر على حياة الدولة وكيانها السياسى .

* * *

المصادر والمراجع

أولا ـ المصادر والمراجع العربية :

١ ـ ابن الاثير (محمد بن عبد الكريم ت ٦٣٠ / ١٢٣٢) الكامل فى التاريخ (عدة أجزاء) نشر دار الكتاب العربى ، بيروت ، ١٤٠٠/١٩٨٠ م .

٢ ـ ابن الازرق (أبو عبد الله ٨٩٦ / ١٤٠١ م) ، بدائع السلك فى طبائع الملك (جزءان) تحقيق على سامى النشار ، منشورات وزارة الاعلام بالعراق ١٩٧٧ .

٣ ـ أحمد السعيد سليمان ، تاريخ الدول الاسلامية ومعجم الاسر الحاكمة (جزءان) الجزء الثانى طبع دار المعارف بمصر ١٩٧٢ م .

٤ ـ بارتولد (فاسيلى فلاديمير وفتش بارتولد) . تركستان من الفتح العربى الى الغزو المغولى ، نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم الكويت ١٤٠١ / ١٩٨١ م .

٥ ـ البيهقى (ابو الفضل ت ٤٧٠ / ١٠٧٧ م) ، تاريخ المسعودى ، ترجمه الى العربية يحيى الخشاب وصادق نشأت ، القاهرة ١٣٧٦ / ١٩٥٦ م

٦ ـ حامد أبو غنيم ، العلاقات العربية السياسية فى عهد البويهيين ، القاهرة ١٩٧١ م .

٧ ـ حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى (عدة أجزاء) ، نشر مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٤ م .

٨ ـ الحنبلى (أبو الفرج عبد الحى بن العماد ١٠٨٩ هـ) ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب (عدة أجزاء) ، ذخائر التراث العربى ، نشر المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع بيروت .

٩ — الحسينى (صدر الدين علي ابن ناصر ت في النصف الاول من القرن السابع / الثالث عشر الميلادى) ، زبدة التواريخ ، أخبار الامراء والملوك السلجوقية ، بيروت ١٤٠٥ / ١٩٨٥ م .

١٠ — ابن الجوزى (أبو الفرج عبد الرحمن ت ٥٩٧ / ١٢٠١ م) المنتظم في تاريخ الملوك والامم (عدة أجزاء) ، الطبعة الاولى حيدر اباد الدكن ١٣٥٩ هـ .

١١ — ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد ت ٨٠٨ / ١٤٠٦ م) ، العبر وديوان المبتدأ والخبر (عدة أجزاء) طبعة ١٣٩١ / ١٩٧١ م .

١٢ — الساداتى (أحمد محمود) ، تاريخ المسلمين فى شبه القارة الهندية وحضارتهم ، الجزء الاول ، القاهرة ١٣٣٧ / ١٩٥٧ م .

١٣ — السمرقندى (النظامي العروضى ت ٥٥٢ / ١١٥٧ م) ، جهار مقالة ، ترجمة عبد الوهاب عزام ويحيى الخشاب ، القاهرة ١٣٦٨ / ١٩٤٩ م .

١٤ — عبد الحى الحسنى ، الهند في العهد الاسلامى ، راجعه وحققه وأكمله نجلا المؤلف د . السيد عبد العلى الحسنى والاستاذ أبو الحسن على الحسنى الندوى ، طبع دار المعارف العثمانية بحيدر اباد الدكن ١٣٩٢ / ١٩٧٢ م .

١٥ — العتبى (أبو نصر محمد بن عبد الجبار ت ٤٣١ / ١٠٣٩ م) ، تاريخ يمينى (جزءان) القاهرة ١٢٨٦ وطبعة لاهور ١٣٠٠ / ١٨٨٢ م .

١٦ — عصام عبد الرءوف ، تاريخ الاسلام فى جنوب غربى آسيا فى العصر التركى القاهرة ١٩٥٧ م .

١٧ أبو الفدا (الملك المؤيد عماد الدين اسماعيل ت ٧٣٢ / ١٣٣١ م) ، المختصر فى اخبار البشر (عدة أجزاء) ، الجزء الثانى ، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت .

١٨ — القرمانى (أبو العباس أحمد بن يوسف بن أحمد الدمشقى ت ١٠١٩ / ١٦١٠ م) ، أخبار الدول وآثار الاول ، نشر عالم الكتب ببيروت .

١٩ — ابن كثير (عماد الدين أبى الفدا ت ٧٧٤ / ١٣٨٢ م) ، البداية والنهاية فى التاريخ (عدة أجزاء) ، تحقيق ومراجعة وتعليق محمد عبد العزيز النجار ، الرياض مكتبة الاصمعى للنشر والتوزيع .

٢٠ — لسترنج (كى) ، بلدان الخلافة الشرقية ، ترجمة بشير فرنسيس وكوركيس عواد ، بيروت ١٩٨٥ م .

٢١ — لوبون (جوستاف) ، حضارات الهند ، ترجمة عادل زعيتر ، مطبعة دار احياء الكتب العربية ١٦٣٧ / ١٩٤٨ م .

٢٢ — النجرامى (محمد يوسف) ، العلاقة السياسية والثقافية بين الهند والخلافة العباسية ، بيروت ١٣٩٩ / ١٩٧٩ م .

ثانيا — المصادر والمراجع الفارسية :

٢٣ — الثابتى (سيد على مؤيد) ، تاريخ نيشابور ، سلسلة انشارات انجمن آثار ملى ايران ٢٥٣٥ شاهنشاهى .

٢٤ — الجوزجانى و (منهاج سراج ت ٦٥٨ / ١٢٥٩ م) طبقات ناصرى ، بتصحيح وتعليقات عبد الحى حبيبى . طهران .

٢٥ — خوندمير (غياث الدين بن همام الدين ق ١٠ / ١٦ م)

(أ) دستور الوزراء با تصحيح ومقدمة سعيد نفيسى ، طهران ١٣١٧ توجد ترجمة عربية لبعض فصول هذا الكتاب قام بها د . حربى أمين سليمان القاهرة ١٩٨٠ م .

(ب) حبيب السير (عدة أجزاء) ازانتشارات كتابخانه خيام . طهران ١٣٣٣ شمس .

٢٦ — عباس برويز ، تاريخ ديالمة وغزنويان ، طهران ١٣٣٦ .

٢٧ — فخر الدين على صفى (مولانا ت ٩٣٩ / ١٥٣٢ م) ، لطائف الطوائف با مقدمة وتصحيح وتحشية وترجمة أحمد كلجين معانى ، طهران ١٣٣٦

٢٨ — الكرمانى (فضل الدين أبى حامد أحمد ق ٦ / ١٢ م) ، تاريخ أفضل يا بدائع الزمان فى وقائع كرمان فرآورده مهدى بيانى ، طهران ١٣٢٦ / ١٩٤٧ .

٢٩ — الكرديزى (أبو سعيد عبد الحى بن الضحاك بن محمود ت فى حدود ٤٤٠ / ١٠٤٨ م) ، زين الاخبار ، بسعى واهتمام محمد ناظم ، برلين ١٣٤٧ / ١٩٢٨ م .

٣٠ — مؤلف مجهول ، تاريخ سيستان ، تصحيح ملك الشعراء بهار ، بهمت محمد رمضانى ايران ١٣٥٢ .

٣١ — نظام الدين (أحمد بن محمد الهروى ت ١٠٠٣ / ١٥٩٤ م) ، طبقات اكبر شاهى مخطوطة بمكتبة المتحف البريطانى تحت رقم Add. 6543

ثالثا — المراجع الاوربية :

— **Bosworth (C. E).**

1) Rise of the karamiyyah in khurassan, Muslim World 1960.

2) The heritage of ruleship in early islamic Iran and the. search for dynastic connections with the past., IRAN 1973.

3) The titulature of the early Ghaznavids. ORIENS, LEIDEN 1962.

4) The imperial policy of the early Ghaznavids ISLAMIC STUDIES Journal of the central institute of Islamic research, Karachi 1962.

5) Aturco - Mongol practice among the early Ghaznavids. CENTREL ASIATIC JOURNAL 1962.

BULLIET (R. W.) :

The patricians of Nishapur. Astudy in medieval Islamic social history. Cambridge 1972.

The Cambridge history of Iran

Nazim (M.), The Life and times of Mahmud of Ghazna, Cambridge 1931.

الرؤية النقدية لليئة جولدبرج
فى أدب الأطفال

د . زين العابدين محمود حسن

مدرس اللغة العبرية وآدابها

جامعة القاهرة

الرؤية النقدية لليئه جولدبرج(١) فى أدب الاطفال

أدب الاطفال قديم قدم قدرة الانسان على التعبير ، وحديث حداثة القصة التى يرويها المدرسون فى فصول الدراســـة اليومية ، أو يذيعها المذيعون فى ركن الاطفال بالاذاعة والتليفزيون هذا الصباح ، أو يقصها الآباء والامهات والمربيات بجوار أسرة الاطفال عند النوم أو يرويها الرواة فى مجتمعات الاطفال فى كل مكان ينسجون أدبا يستمتع به الاطفال فيطلق العنان لخيالاتهم وطاقاتهم الابداعية ، ويطور وعيهم وطريقة فهمهم للحياة وينمى ادراكهم الروحى ومحبتهم للجمال والروح والمعرفة ، ويبنى قيهم الانسان ويصنعه وعبر المسيرة الطويلة من عمر الزمن يسهم أدب الاطفال بنصيب كبير فى صنع البشرية حين ينتقـــل تراثها وخبراتها من جيل الى جيل(٢) .

والطفل اليهودى ـــ مثله فى ذلك مثل سائر أطفـــال العالم ـــ نظم لـــه الشعر وكتبت له القصص والاساطير ، بيد أنه يختلف عن هؤلاء أنه مـــر بكثير من المراحل الاجتماعية والفكرية والسياسية المتقلبة ، والتى اختلفت كل مرحلة منهـــا عن الاخرى اختلافا كبيرا بحيث يمكن لنا القـــول ان كل مرحلة كانت أشـــبه بثورة عارمة على المرحلة السابقة لها . . وقد انعكس ذلك كله على ما يصاغ للطفل اليهودى من فنـــون الادب ارتباطا بأهداف المرحلة التى يعيشـــها . ولكننا يمكننا أن نقســـم هذه المراحل جميعها الى عصرين أساسين عصر ما قبل قيام الدولة ، وعصر ما بعد قيامها .

الطفل اليهودى بين عصرين :

من الطبيعى أن يقوم الاديب بتحديد أغراض انتـــاجه الادبى طبقـــا لوجهة نظره الخاصة ومزاجه الذاتى ، وينطبق هـــذا الحكم على أى نـــوع من أنواع الانتاج الادبى بما فيها أدب الاطفال ، فأدب الاطفـــال لا يمكن لـــه أن يخرج عن نطاق الحكم ، بل على العكس من ذلـــك فان العديد من الادبـــاء يجعلون أدب الاطفال وسيلة هامة للوصـــول الى بعض الاغراض القوميـــة

والاخلاقية والثقافية التى تتسم بالتوجيه والتى يسهل غرسها والتأثير بها على انسان ما زال فى أول أطوار حياته ، بل أن بعض النقاد قد غالى فى هذا الامر حين أصدر حكمه بأن « كل الادباء يرون أن أدب الاطفال ما هو الا وسيلة لتحقيق الاهداف السابق ذكرها »(٣) . ونحن لا ننكر أن العمل الادبى الموجه للاطفال يجب أن يكون عاملا مساعداً لتحقيق هذه الاهداف ولكن أن يكون عاملا أساسيا فى التوجيه الايدلوجى لشخصية الطفل هو ما نرفضه ونعترض عليه ، ورب سائل يسأل : وما هى اذن وظيفة أدب الاطفال ؟ والرد على ذلك هو أن أدب الاطفال نوع من أنواع العمل الفنى ، ووظيفته الرئيسية يجب أن يبحث عنها فى محيط استعمالات الفنون ، وكما أن الغناء والرسم والنحت والموسيقى قادرة على أن تؤدى أهدافا ثانوية فان أدب الاطفال يمكن أن يعد نفسه لاهداف مساعدة ، ولكنه فى حقيقته وقبل كل شيء عمل فنى .

وليئة جولدبرج — التى نتناول آراءها النظرية فى أدب الاطفال — خرجت بانتاجها الادبى والنقدى بعيدا عن هذا الاطار التوجيهى الضاغط حين تمسكت بمبدأ « انسانية الانسان ، والشكل الاجتماعى العام لهذا الانسان » (٤) ، وجعلته الغرض الاسمى بين أغراض أدب الاطفال عندها ، لقد عاصرت ليئة الطفل اليهودى وعايشته فى مرحلتين متناقضتين تماما وهما : مرحلة ما قبل قيام الدولة ١٩٤٨ ، ومرحلة ما بعد قيامها فأحست بمكونات قلبه ومشاعره الوجدانية . لقد رأت ليئة جولدبرج الطفل الاسرائيلى وقد أخذ شكل الانسان المتحضر بعد أن عاش حياة التخلف بكل أبعادها فى الدياسبورا « الشتات اليهودى » حيث عانى الطفل من قصور وضعف فى اللغة العبرية التى لم تكن آنذاك لغة حديث ، بالاضافة الى التخلف الحضارى والتزمت الدينى الذى شاع وانتشر بين معظم الطوائف اليهودية فى أوربا والذى كان يشجب أية محاولة للكتابة أو القراءة فى غير الدين ، بل يحرم انشاء دور تعليمية تأخذ بمناهج العلوم الحديثة . . وما أكثر الامثلة التى تدل على هذا التزمت الذى نشرته الحسيدية(٥) والذى تربى الطفل اليهودى فى أحضانه وأدى الى ضيق أفقه وقتل ملكة التفكير عنده ، فاذا رجعنا الى حياة أدباء العبرية أنفسهم نجدها تزخر بذلك : فحايم نحمان بياليك — ١٨٧٣ — ١٩٣٤ عانى معاناة قاسية من تزمت جده ، وأحاد — ها عام ١٨٥٦ — ١٩٢٧ حين كتب صفحات حياته أشار الى هذا التزمت حين حاول تعلم الروسية

أو قراءة أى من الكتب العلمانية(٦) ... وقد كان لكل ذلك أثر كبير على مرحلة الطفولة التى — كما سبق القول — يسهل التأثير عليها واشباعها بالكثير من الاغراض الموجهة وغير الموجهة ، وهل يستطيع هذا الطفل اليهودى — تحت وطاة هذا الجو المضطرب العصيب — أن ينال حظه من التدليل والدعابة والفكاهة وهى أسس رئيسية فى احتياجات الطفل الفطرية ؟ ! لا نعتقد ذلك ، لقد كانت فترة ما قبل قيام الدولة فترة مظلمة على الجماعات اليهودية بشكل عام وعلى الطفل اليهودى بشكل خاص،وهو ما دفع مجموعة من الادباء والمفكرين اليهود الى القيام ببعث حركة ثقافية وقومنية وحضارية بين جماهير اليهود أطلق عليها حركة (الهسكالا) أى التنوير اليهودى فى الفترة ما بين ١٧٥٠ — ١٨٨٠ حيث حددوا أهدافها فى اخراج الجماعات اليهودية — حبيسة الجيتو — الى الشارع الاوربى والانخراط فى خضم الحياة الاوربية ؛ والتعايش مع ابناء الشعوب التى يعيشون بين ظهرانيها ، ودفع تلك الجماهير اليهودية الى النهل من معين الثقافة الحديثة والاخذ بمبادئها بالاضافة الى العمل على احياء اللغة العبرية وجعلها لغة حديث وتخاطب ناهيك عن اقامة دور العلم المتطورة ، وبايجاز شديد كان هدف هذه الحركة أن يعيش اليهودى كانسان وان ينأى بنفسه عن التعصب لدين أو جنس ، وهو ما دفع شاعر الهسكالاه الاكبر يهودا ليف جوردون ١٨٣١ — ١٨٩٢ أن يقول قولته المشهورة : كن يهوديا فى بيتك انسانا خارجه . ولكن سرعان ما خمدت هذه الحركة واصابها الفتور فى أعقاب الاضطرابات التى حدثت فى روسيا القيصرية عام ١٨٨١ والتى أدت الى فقدان الامل فى الاندماج والعيش مع الشعوب الاخرى ، فانبثق عنها التيار الصهيونى الذى يدعو الى اقامة وطن لليهود فى فلسطين ، وهكذا تهاوى مبدأ « الانسانية » فى الادب العبرى ليصبح ادبا موجها لخدمة قضية اليهودى كيهودى لا اليهودى كانسان ، وانعكس ذلك كله على ما يكتب للطفل . ومضت عجلة الزمان وتمكنت الجماعات الصهيونية من اقامة الدولة اليهودية فى فلسطين ، وتبدأ مرحلة جديدة فى حياة الطفل الاسرائيلى ، فهذا الطفل لم يعد يصطدم بالواقع الذى اصطدم به من سبقه من أطفال اليهود ، فحين فتح الطفل الإسرائيلى عينيه وجد آباءه يتحدثون العبرية ، فى عصر تراجع فيه التخلف الفكرى ، وأخذ المجتمع الذى يعيشن فيه شكلا أكثر تحضرا من ذى قبل ، وانتهت ارهاصات التعصب الحسيدى الاعمى ، ليشهد ذلك الطفل

كثيرا من الانفراج الدينى والانفتـــاح على المعارف العلمانية بكل أنواعهـــا وفروعها ، كما عاش فى جو من روح الدعابة والفكاهة والتدليل فى بيته ، بل فى مجتمعه ككل ، كما لم تعد تذكر أمامه دعاوى العمل على اقامة الدولة ، فقد قامت الدولة فعلا ، وبذا انتهت النداءات الموجهة للطفل اليهودى فى عصر ما قبل الدولة وتغيرت الحال عما كانت عليه فى العصور السابقة .

وطبقا لكل هذه التغيرات الاجتماعية والسيكولوجية التى حلت بالطفل اليهودى تغيرت اغراض الانتاج الادبى الموجه له عند كثير من أدباء العبرية ، ولذا شب الطفل متلهفا على معرفة الحقيقة(٧) ولم يعد فى امكانه أن يتقبل أى زيف أدبى يتلاعب بعواطفه وقدراته العقلية والنفسية(٨) .

وفى هذا الاطار نجد ليئه جولدبرج قد طالبت بالعمل الجاد على انشاء مكتبة للاطفال ليشب الطفل فى أحضان الكتاب وليتربى على الاهداف الادبية والانسانية العامة عن طريق الخطوات التالية : ـــ

١ ـــ جذب انتباه الطفل نحو القراءة بحيث تصبح دافعا مكتسبا لديه .

٢ ـــ ارضـــاء الفضول الطبيعى عند الطفـــل ، وحل الغـــاز العالم المحيطـــة بـــه .

٣ ـــ توسيع أفقه ومساعدته على تكوين رأيـــه الخاص فى كل مـــا يعترضـــه من مشـــاكل .

فليئه ترى أن سد حاجات الطفل تساعد على تشكيل شـــخصيته وصقل ملكاته العقلية ، خاصـــة اذا كان قد قطع شوطا لا بأس بـــه فى التقـــدم الحضارى(٩) ، ولذلك فقد هبت تستحث الادباء الذين يكتبون للاطفال أن يبذلوا قصارى جهدهم لاكساب الطفل الاسرائيلى أسلوبا عبريا رصينا ونظرة أدبية يميز بها الخبيث من الطيب(١٠) .

أدب الإطفال بين الروســية والعبرية :

لو ألقينا نظرة متفحصة الى أدباء الاطفال فى الاتحاد السوفيتى والى أغراض انتاجهم الادبى لوجدنا أن هذه الاغراض تماثل تلك الاغراض التى يرمى اليها الكثير من أدباء الاطفال فى اسرائيل ، فهناك تشابه بين الوضـــع الذى آلت اليه روسيا السوفيتية فى أعقاب الثورة البلشـــفية ١٩١٧ وبين الوضع الجديد بعد قيام دولة اسرائيل عام ١٩٤٨ ، فبعض الادباء الاسرائيليين — وخاصة ذوى النشأة الروسية — يرون أن الهجرة الى فلسطين وتـــرك الشتات اليهودى يشكل ثورة لا تقل فى أهميتها عن الثورة الروســـية ، واذا كان بعض ادباء الاطفال يأملون أن يروا فى الاطفال الذين نشــــأوا فى عصر الدولة طابعا مختلفا عن أولئك الذين نشأوا فى الشتات ، فان أدباء الروسية يأملون فى أن يشب الجيل الجديد فى روسيا على مثالية وقيم تختلف عن تلك التى سادت فى روسيا القيصرية ، ولقد كان لهـــذا الامر عميق الاثر على التيارات الادبية بوجه عام وأدب الطفولة بوجه خاص ، بل أننا لا نغـــالى حين نقول انه وضع الاطار الرئيسى لاغراض أدب الإطفال وموضوعاته فى كل من روسيا واسرائيل كى يكون أدبا موجها شأنه فى ذلك شأن العلم والفن .

أما ليئـــه جولدبرج فقد كـــانت على النقيض من كل أولئك الادبـــاء الاسرائيليين حيث اتخذ أدب الاطفال عندها هدفا انسانيا عاما يخلو من كل ضغط أو توجيه ووضعت له الاسس والمبادىء التى يسير عليها ، بل انها رفضت هذا النوع من الادب الموجه ، وســـاعدها على ذلك انها لم تكن تتفق مع العالم الماركسى ، بل كان عالمها أرحب وأشـــمل ، ان عالمها هو عـــالم الثقافة البرجوازية الاوربية التى تكفل حرية الكتابة والانتاج الادبى(١١) .

اسس الكتابة الفنية عند ليئه جولدبرج :

ما هو جوهر الكتابة الجيدة والمناسبة للاطفال ؟ وهل يقل أدب الاطفال فى قيمته ورونقه عن أدب الكبار ؟ ثم هل يفقد الاديب شيئا من ثقلـــه الفنى اذا كان الطفل هو المحور الاســـاسى والغرض الرئيسى الذى يوجه اليـــه انتـــاجه الادبى ؟

لا شك أن هذه الاتساؤلات قد طرحت على الساحة الادبية قضايا هامة وأساسية ، منها على سبيل المثال هل من المحتم على من يكتب للاطفال أن يؤمن بأن القضية العليا والاساسية تكمن فى مجرد الكتابة نفسها ؟ وهى الكتابة المنزهة عن كل غرض غير أدبى ، والتى تشكل انعكاسا للحاجة النفسية والدافع الداخلي للكاتب ؟ أم أن يكتب أدبا موجها للاطفال يصدر فيه الاحكام طبقا لنزعاته الخاصة وتمشيا مع دوافعه وظروفه النفسية والفكرية ؟ ثم كيف يكتب الادب اذا كان من ذلك النوع الموجه للاطفال ؟ وهل يكون أدبا فقيرا وضعيفا ليتمشى مع المراحل الاولى للاطفال ؟ وما هو الاسلوب الامثل للكتابة الجيدة للاطفال ؟ وما هى الاسس التى لابد من توفرها عند الكتابة للاطفال ؟ ان الاجابة على تلك التساؤلات تشكل عددا من المبادىء التى تحدد الاطار العام للكتابة الجيدة والمناسبة للطفل ، ولقد أجابت ليئه جولدبرج — فى مقالاتها المتعددة — على معظم هذه التساؤلات ، بيد أن اجاباتها افتقدت الى كثير من التركيز ، بل اتخذت — فى كثير من الاحيان — صفة العمومية المطلقة وعدم الوضوح . ومن الحق أن نقول انها ليست أول من طرح تلك القضايا على ساحة النقد الادبى بل سبقها ولحقها الكثير ممن ألقوا الضوء عليها جميعها(١٢) ويمكن تقسيم اجاباتها الى جزئين : —

١ — تحديد المبادىء الايجابية للكتابة الفنية للاطفال .

٢ — تحديد المبادىء السلبية لتلك الكتابة .

أولا — المبادىء الايجابية : —

١ — ألا يفرق الكاتب بين كتابته للكبار أو للصغار :

عند تناول ليئه جولدبرج لهذه المبادىء عقدت مقارنة بين أدب الاطفال وأدب الكبار من حيث القوة والقيمة فصاغت تعريفا عاما أطلق عليه « القاعدة الذهبية » لادب الاطفال(١٣) ، وقد جاءت هذه القاعدة لتمنح القارىء الكبير حق وضع معايير أساسية — طبقا لذوقه الذاتى — يستطيع من خلالها أن

يصدر أحكاما على أدب الاطفال من حيث الجودة أو الضعف ، فاذا ما راق أدب الاطفال الكبار أصبح أدبا جيدا وقويا ، والعكس صحيح اذا لم يعجب الكبار بهذا الادب حين قراءته لأصبح أدبا ضعيفا ، وطبقا لوجهة نظرها فان الكاتب القدير حين يكتب للاطفال يجب ألا يكتب بطريقة مختلفة أو باهتمام أقل لمجرد أنه يكتب للصغار أو لمجرد الاعتقاد أنهم لن يكونوا على ادراك كـامل بالاسلوب أو بأسرار اللغة(١٤) ،ذلك أن «كاتب أدب الاطفال كطبيب الاطفال، وكما أن طبيب الاطفال لابد له من دراسة أصول الطب العام ثم يطبقه بعد ذلك على المرضى من الاطفال ، كذلك الذى يكتب للاطفال لابد له من أن يعرف الاصو العامة للكتابة الادبية ثم يطبق معلوماته على ما كتب للاطفال » (١٥) .

وتضيف ليئه قائلة فى كتابها « القصة والشعر لمرحلة الطفولة الاولى : ان أدب الاطفال الجيد هو ما يشعر الكبار بجودته اذا ما قرأوه(١٦) ، فهى تحدد صراحة أن الكبار « يجب أن يتذوقوا جمال الانتاج الادبى المكتوب للطفل كما لو كان قد كتب من أجلهم واذا لم تتوفر فى الادب هذه الخاصية فهو لا يصلح أدبا للاطفا » ! ! وبهذا وسعت ليئه جولدبرج — فى هذا المقام — من دائرة أدب الاطفال دون تقديم أدنى برهان أو دليل يؤيد قولها ، ومن الغريب انها أفتت بوجوب التمسك الشديد بهذه القاعدة وعدم التخلى عنها « كحقيقة مؤكـدة » (١٧) .

ومن الجدير بنا — قبل أن نناقش أقوال ليئه السابقة — أن نشير الى أن تمسك ليئه بهذا المبدأ عند مناقشتها لنظرية أدب الاطفال أو حتى فى انتاجها الادبى للاطفال كان نابعا من شعور شخصى عميق مرت به أثناء طفولتهـا ، ذلك أن عملية الحديث مع الكبار وتبادل الآراء معهم بشـكل جدى ورزين كانت تسترعى انتباهها بشدة ، بل وتسيطر على وجدانها سيطرة كاملة(١٨) ولهذا طالبت بأن يلتزم الاديب بالجدية المطلقة دونما تخفيف أو مراعاة للسن أو المرحلة ، وهى بهذا تعبر عن رغبـة قطاع معين من الاطفال ، وهـو قطاع يريد مثل هذا النوع من التعامل ونحن لا نعتقد أن هذا القطاع يمثـل الغالبيـة العظمى من الاطفال .

ولا يحول هذا كله دون اختلافنا معها فى الراى ، وتأييدنا للرأى القائل « ليس من الضرورى أن يكون أدب الاطفال الجيد جيدا للكبار أيضا ، بل يجب بحث كل أنتاج لذاته(١٩) فليئه نفسها تعترف أن الثروة اللغوية عند الطفل محدودة ، وأن خبراته وتجاربه ما زالت فى مهدها(٢٠) فان كثيرا من الموضوعات القريبة من الكبار لا يمكن للطفل أن يتفهمها أو يدركها من أساسها مثل موضوعات الجريمة والحرب والجنس بتفصيلاتها المفرطة والتى « يجب أن نتجنبها وقاية لادب الصغار » (٢١) .

واذا كان من المأمول من أدب الاطفال — فى رأينا — أن يكون مناسبا فى المضمون والاسلوب لعقلية الطفل وتجاربه وقدراته ، فان هذا التناسب — فى حد ذاته — يقلل من تذوق الكبير واستمتاعه بهذا النوع من الادب ، وبالاضافة الى ذلك فان قدرة الطفل على الاصغاء والتركيز لمدة طويلة ما زالت محدودة ، وكان لهذا الامر الاثر الكبير فى تحديد طول وحجم معظم ما أنتج من أدب الاطفال(٢٢) ، ذلك أنه اذا لم يدرك الطفل الامل المنشود من هذا الادب فانه سيعاود قراءته مرات ومرات وهى أسس لا يحتاج اليها الكبير ، وربما يفسد هذا الطول متعة القراءة عند الطفل ، فهل يتساوى الصغير مع الكبير فى هذا ؟ ! كما أن قدرة الطفل على استيعاب الكثير من الاسس والمعلومات فى مرحلة زمنية واحدة ما زالت محدودة وفقيرة ناهيك عن أن الرمزيات بعيدة عن نفسه ، بل انه لا يستطيع — فى مرحلته هذه — أن يرقى بفكره الى مستواها التجريدى .. ومن هنا يمكن القول أن هذه « القاعدة الذهبية » لم تعد ذهبية للطفل ذاته لانها اجتازت مرحلة الطفولة بطاقاتها وقدراتها الى ما هو أعلى منها فى التجربة والخبرة والفكر والثقافة والتركيز ، كما أننا اذا وافقنا على صحة هذا القول من الناحية الفنية والبنائية والتكنيكية فاننا نرفضه من ناحية الموضوعات التى يجب تناولها وطرحها على الصغار ، وكذلك من ناحية اللغة المستخدمة حيث يجب تجنب غريب الالفاظ ومجاز الاسلوب وتعقيداته ، بل يجب جعل الجمل قصيرة بحيث تدع الفرصة للقارىء والسامع كى يدرك الاحداث ويتخيلها ، بالاضافة الى اختيار الالفاظ التى تثير المعانى الحسية الملموسة دون مبالغة أو اسراف فى الزركشة والتفصيل(٢٣) .. لقد الغت ليئه جولدبرج حاجز الزمن وحاجز قدرة الطفل

على استيعاب الرمزيات وهو اتجاه يجافى الحقيقة الاساسية التى فطر الله الانسان عليها .

٢ — أن يكون الادب للأدب :

انطلاقا من الوضع الجديد الذى أصبح عليه الطفل الاسرائيلى بعد قيام الدولة عام ١٩٤٨ ، والذى استعرضناه فيما سبق من الحديث ، شب هذا الطفل على وضع اجتماعى وفكرى وعلمى جديد يجعله يرفض التلاعب بعواطفه وقدراته العقلية مثلما تم مع من سبقه من أجيال قبل قيام الدولة ، ومن هذا المنطلق حددت ليئه جولدبرج أغراض أدب الاطفال عندها ، فالغرض الاساسى من الانتاج الادبى — طبقا لرؤيتها الذاتية — هو مجرد الانتاج الادبى والفنى ذاته والاستغراق فيه والتحليق بالنفس البشرية الى عالم «تنسى فيه كل شىء » (٢٤) . وترمى ليئه من وراء ذلك الى تشكيل شخصية الطفل الاسرائيلى تشكيلا انسانيا عاما لا يخضع فيه للتعصب الطائفى الجامد ، وهو ما يفرق بينها وبين بعض الكتاب والادباء الذين يكتبون للاطفال ، والذين سخروا أقلامهم لاكساب الاطفال النظرة اليهودية المنغلقة واشباعهم بما يسمى « بالثقافة اليهودية » ، وكأن الطفل ما زال يعيش فى القرون البالية ، وكأن الظروف الاجتماعية والفكرية والسياسية المحيطة بالطفل لم تتغير ، فالادب — على حد زعم أولئك — ما هو الا وسيلة لتحقيق أهداف قومية واجتماعية عامة ، دون النظر الى الفرد ذاته ، أى اسقاط الفرد فى سبيل المجموع(٢٥) ، وهو ما يطلقون عليه « الهدف الصهيونى القومى » حيث يجرعونه النظرة اليهودية والافكار الصهيونية حتى لا ينسى هويته بين الشعوب فيضل الطريق ويعود الى ما كان عليه أسلافه .

لقد اختارت ليئه جولدبرج كتابين أدبيين للاطفال لتعقد بينهما المقارنة ، كان الاول موجها للاطفال حسب النظرية القديمة ، وكتب الثانى ليكون منزها عن أى غرض أو هوى ، وفى نهاية المقارنة أيدت ليئة الكتاب الثانى حيث أشارت الى أن كاتب هذا النوع من الادب يركز على قضية : ماذا اريد أن أقول بغض النظر عن ماهية القارىء الذى سيقرأ وما اذا كان سيستمتع بالكتاب أم سيرفضه .

ولقد اكدت ليئة أن الخوف من التكيف مع ذوق الطفل والنزول الى مستواه قد ساعد على حسم موقفها وجعلها تؤيد الرأى القائل « الادب لمجد الادب » (٢٦) ونحن نتفق مع ليئه فى أن الكاتب يجب الا يهبط بفكره الى درجة مضحلة ليتمشى مع فكر الطفل ، ولكننا نؤكد على ضرورة أن يأخذ الكاتب فكر الطفل برفق فيرتفع به تدريجيا دون أن يحدث هوة سحيقة بين واقع الطفل وخيال الكاتب ، اذا ما ارتفع الكاتب بفكر الطفل دفعة واحدة ، فينهث الاخير الى أن يضل الطريق .

٣ — توفر الرغبة فى الكتابة :

ترى ليئه ضرورة توفر رغبة اكيدة فى كتابة هذا النوع من الادب ، وعلى الكاتب — حين يكتب — أن يخاطب الطفل بالرزانة والجدية التى يتقبلها الطفل ، محافظا بذلك على كيان الطفل الذاتى مهما بلغ من الصغر ، وهى لا تقصد من وراء ذلك أن نفصل بين مادة أدب الاطفال وبين تلك المادة التى يتشكل منها أدب الكبار ، فهى لا تنفصل عند نشأتها عن التيار الادبى العام بل هى شريحة من شرائح هذا التيار ، بل وتخضع للمعايير النقدية التى يخضع لها أدب الكبار(٢٧) ، ومن ثم فان أدب الاطفال يستحق أن يواجه المستويات النقدية التى يواجهها أدب الكبار دونما تهاون فى وصف الفج منه والتافه بما يستحق من صفات وأن يتخذ منه موقف لا يقل جدية عما يتخذ حيال أدب الكبار ، فاذا ما اختلف أدب الكبار عن أدب الاطفال فى اللغة والخيال والموضوع الا أن النظرية النقدية التى تطبق على كل منهما هى نظرية واحدة ، ومن هنا لم تعد الكتابة للاطفال عملا يخجل منه الكاتب أو يحجم عنه لانه يحط من قدره أو ينتقص منه فيتوارى تحت اسم مستعار اذا كتب للصغار . وتقول ليئه جولدبرج : « يجب على من يكتب للاطفال أن يتأكد من أن انتاجه للاطفال ذو مهمة فنية واضحة المعالم وحقيقية الاركان كما لو كان يكتب للكبار » (٢٨) وفى هذا المقام تشبه ليئه من يكتب للاطفال كمن يكتب للمسرح(٢٩) . ذلك أن كلا منهما يلتقى بجمهور حى ذى استجابة فورية،وهو جمهور له بعض الاحتياجات والمطالب الفردية التى لا يمكن اغفالها، كما أن كلا منهما يتجه الى جمهوره مباشرة ، ولذا فمن الواجب عليهما أن يعطياه

قدرا ملائما من الاهتمام والرعاية بالاضافة إلي جذب انتباهه والتحــليق به فى جو يبعده عما يعتمل فى داخله من مشـــاكل . ومع ذلك كله فليس لكـــاتب المسرحى الحق فى أن يتخلى عن المستوى الفنى لان ذلك شرط أساسى لاى نوع من أنواع الانتاج الادبى ، فكما أن كاتب المسرح مطالب بادخال البسمة الى جمهوره دون التخلى عن المستوى الادبى الذى يحكم كتابته الفنية كذلك أديب الاطفال مطالب بادخال السعادة الى وجدان الطفل والتحليق بـــه فى عالم يفيض حبا وحنانا مع الاخذ فى الاعتبار الا يفقده هذا القواعد الادبيـــة التى يجب توفرها فى كتابتـــه .

٤ ـــ الغوص فى أعماق الطفــولة :

على من يكتب أدبا للاطفال أن يغوص عميقـــا فى ذكريات طفولتـــه ، ذلك أن فهم نفسية الطفل والوقوف على أبعادها المختلفة سوف ينبـــع من قدرة الكاتب على هذا النوع من التذكر(٣٠) ، فالشىء الذى ينفرد به أدب الاطفال هو الجمهور الذى يخاطبه الاديب ، فالاطفال يفكرون ويشـــعرون ويعجبون ويدهشـــون ويتألمون ويحلمون ، وحياتهم مليئة بالحب أو الخوف ، وما أكثر ما يعرفه الاطفال لكن القليل هو مـــا يعبرون عنه ، والطفل تواق الى استكشاف الحيـــاة ومعرفة عالم الكبار ، وهو يعيش تيارات التوتر والتفاؤل والحب والكراهية والحيرة والاستقرار مع الاسرة نفسها ، والكاتب الذى يمكنه أن يشبع هذه التجارب بالخيـــال ويستغرقها بالادراك والبصيرة وينقلها للصغار يكون ما كتبه هو الادب الحقيقى للاطفال(٣١) .

٥ ـــ توفر الاســـاس الروائى :

وهو أساس لا غنى عنه فى أدب الاطفـــال ، وفى هـــذا الاطار أكدت ليئه جولدبرج على ضرورة الاهتمام بالواقعية والعقلانيـــة لتكون أكثر رسوخا من التصوير والعاطفة سواء كان ذلك فى قصص الاطفـــال أو أشـــعارهم .

كما أن عنصر الجذب والتشويق لازم لكل الاعمار سواء كان طفلا صغيرا أو غلاما يافعا ، فهذا الاساس يهم الطفل بل ويجذبه بشدة لاستكمال قراءة العمل الادبى .

٦ — توفر النهاية السعيدة :

وهو أساس ضرورى فى أدب الاطفال حيث يكمن فيه « عقدة التحالف بين الطفل والعالم » ، وقد توصلت ليئه الى هذا الاساس حين غاصت فى نفسية الطفل وتعرفت على ميوله ورغباته ، فهى ترى ضرورة مراعاة روح التفاؤل الفطرى الموجود دائما لدى الاطفال مما يدفعهم الى التطلع لنهاية سعيدة حتى ولو كانت القصة مأساوية ، وقد نظمت فى هذا الاطار قصيدة جاء فيها :

ولكنهم جميعا ، جميعا يحبون

أن النهاية

تأتى دائما مرضية وسعيدة(٣٢) .

٧ — الدعابة :

وهى أساس رئيسى وهام فى أدب الاطفال ، وترى ليئه ضرورة توفر الاحساس بالدعابة والفكاهة عند من يكتب للاطفال ، ذلك أن هذا الاحساس يسيطر بشدة على شخصية الطفل(٣٣) مما يستوجب دفع هذا الاحساس وتقويته من خلال الاصغاء للغة الاطفال والاهتمام بقدراتهم وملكاتهم الخاصة . والدعابة التى تقصدها ليئه جولدبرج هى الدعابة الرزينة الخالية من السخرية والتهكم(٣٤) ولم يكن تأكيد ليئه جولدبرج على ضرورة توفر الدعابة والابتسامة فى أدب الاطفال منطلقا من قضية خلق أو تنشئة الطفل ليكون انسانا ملما بجوانب معينة ، بل لان الطفل — فى رأيها — فى أمس الحاجة الى هذه الدعابة وتلك الابتسامة(٣٥) .

٨ — دعم قدرة الطفل علي التخيـــل :

ذلك ان الخيال ضرورة من ضرورات الابداع ، وهو الخطوة التى تسبق كل بحث علمى أو اجتماعى ، ومن ثم يجب أن ننميه . . بيد أن ليئه جولدبرج جعلت رأيها مطلقا دون تحديد ، فلم تشر مثلا الى الاسلوب الذى يتم بـــه تنمية هذا الخيال ، فهناك من اتخذ عملية تزييف الخيال وتحويله الى الاثارة تجارة جديدة تهدد خيال الطفل ، كما فعل بيلى مارشال حين حاكى«بان فلمنج» مبدع شخصية جيمس بوند(٣٦) وعنصر التخيل متوفر فى القصص الاسطورية والواقعية على حد سواء ، وفيما يتعلق بمكانة الاسطورة وتأثيرها على أدب الاطفال كان لليئه رأى محدد أوجزته فيما يلى :

« يجب الا ينتابنا أى قلق ازاء تأثير الادب الاســـطورى على الاطفال ، فهو يثرى خيال الطفل ونفسيته ولا بأس أن ينخدع الطفـــل فيحس بواقعية الاســــطورة وأسطورية الواقع ، فهو يعلم فى داخله — أن ذلك بعيدا عن الحقيقة وما هو الا كذب » (٣٧) .

فهى ترى انه يجب الا نقلق من الخلط بين عالم الواقع وعالم الخيال فى ذهن الطفل ، فهذا الخلط لن يشوه الواقع فى نظره ، فعلى حـــد قولهـــا « الاطفـــال يستطيعون فى ســـن صــــغيرة أن يميزوا بين عالمى الواقـــع والخيال » (٣٨) . بل انهم يميلون الى عالم الخيال ويقبلون عليه فى حياتهم كما لو كان حلما من أحلامهم ، بيد أن ليئه لم تحدد بالضبط تلك السن الصغيرة التى يستطيع الطفل عندها أن يقوم بهذا التمييز . فمن الخير للاطفال ألا نسرف فنطلعهم على كل ألوان الاساطير منذ الطفولة المبكرة ، والرأى السديد أن نمعن النظر فى نوعية الاسطورة التى تقدم للاطفال ، مع مراعاة ســـن الطفل الذى يقرؤها أو تحكى له ، فالاسطورة التى تفسر الدين أو تمتزج بالفلسفة مثلا ليست مناسبة للاطفال جميعا(٣٩) .

ثانيـــا — المبادىء الســـلبية :

تصدت ليئه جولدبرج بكل حزم للكتابة « الضارة والمفسدة » للاطفال ، سواء من الناحية الفنية أو الشكلية أو الاسلوبية ، وحذرت مما يأتى :—

١ ــ عدم التدنى الى مستوى الطفل العقلى والتكيف مع ذوقه :

ومن الحق أن نقول انها أكدت على ضرورة الكتابة الجيدة بصرف النظر عن ما هية القارىء ، الا أنها ترى أن الرغبة فى التكيف مع ذوق الطفل يؤدى الى خلق انتـــاج أدبى مرفوض وباطل(٤٠) ، فالكاتب يكبح جمـــاح الثروة اللغوية لتصبح مناسبة لقدرات الطفل ، بل ان الكاتب يتقمص شـــخصية انسان لم يبلغ بعد طور النضج فى احتياجاته ورغباته ، ناهيك عن أن هـــذا النوع من الكتاب غير المتخصصين ــ يتبنى آراء متملقــة يصيغها بأســلوب يتسم بالمبالغة والمغالاة ، ورغم هذا التصـــنع فان هذا الكاتب لا يســتطيع أن يخفى حقيقة أنه « كبير » يتحدث الى « صغير » ولهذا فان ليئه ترفض أن يعتنق مبدأ « الصبينية » (٤١) .

٢ ــ البعد عن الكتـــابة العـــاطفية :

وترتبط معارضتها للكتابة العاطفية برفضها المطلق للانسان العاطفى الذى ينأى عن المنطق واستخدام العقل فى الحكم على الامـــور(٤٢) وهى ترى أن من يقرأ الادب العاطفى فى سن صغيرة ســـيتحول الى قارىء عاطفى يقلل من استخدام فكره العقلانى مما يجعل أحكامه غير متزنة(٤٣) .

٣ ــ البعـــد عن الغرض التعليمى :

أشارت ليئة الى ضرورة رفض المغالاة فى التأكيد على الجـــانب التعليمى والثقافى ، سواء كان ذلك عن طريق النصح المباشر أو رســـم صورة مبالغ فيها « للبطل الايجابى » وهو اصطلاح أطلقتـــه على « الطفل المعجـــزة » الذى جعله بعض الكتاب مثلا أعلى يصعب الوصول اليـــه ، ذلك أن هـــذا الاتجاه يؤدى الى اشعال الخصومة والعداء بين الاطفـــال وبين هذا الطفل على وجه الخصوص . أما من حيث اثراء الطفل لغويا فهى ترى أن يكون ذلك عن طريق الاناشيد الشعرية بالذات ، وذلك لسببين : ــ

(أ) أن الطفل يميل الى حفظ النشيد كاملا ، وبالتالى فانه سـوف يحفظ — عن غير قصد — الكلمات الجديدة التى وردت فى هـذا النشيد .

(ب) أن الايقاع الموسيقى الذى يتضمنه الشـعر يسهل عملية القراءة والحفظ وهو أمر لا يتوفر بنفس القدر فى الانواع الادبية الاخرى التى يضطر الطفل فيهـا الى الوقوف على كل كلمة لاسـتيعاب معانيها ، وربما ينساها بعد ذلك ، أما النشـيد الشعرى فانه يحفظه كله ويصبح منحوتا فى الذاكرة .

* * *

الهوامش

(١) ولدت ليئة جولدبرج عام ١٩١١ فى مدينة كوفنو التابعة لمقاطعة ليتوانيا ، وحين بلغت الثامنة من عمرها تعلمت اللغة العبرية لتكون لغتها الثانية بعد الروسية التى تربت فى أحضانها ، وفى عام ١٩١٦ بدأت تخطو أولى خطواتها نحو نظم الشعر باللغة الروسية ، حتى التحقت بالمدرسة الثانوية العبرية فى ليتوانيا عام ١٩١٩ فبدأت تصيغ أدبها باللغة العبرية لتكون بذلك أول من اعتلى من خريجى تلك المدرسة مضمار الادب العبرى ورفع من شأنه ، حيث نشرت باكورة انتاجها الشعرى فى مجلة « هيدليطا » صدى ليتوانيا عام ١٩٢٨ ، وهو العام الذى التحقت فيه بجامعة كوفنو حيث درست فيها اللغات السامية والتاريخ والادب الروسى والفلسفة ، وفى عام ١٩٣٠ انتهت من دراستها فى جامعة كوفنو واستطاعت الحصول على منحة دراسية للسفر الى المانيا حيث التحقت بجامعتى برلين وبون ، وكللت حياتها الدراسية بالحصول على درجة الدكتوراة فى الفلسفة عام ١٩٣٣ فعادت على أثرها الى ليتوانيا لتعمل معلما للادب العبرى فى المدرسة الثانوية العبرية حيث استمرت فى هذا العمل طيلة عامين قررت بعدها الهجرة الى فلسطين حيث عملت محررة فى مجلة « دافار للاطفال » فتوفرت لها بذلك امكانية نشر أشعارها وخواطرها ، وخرج الى النور ديوانها الشعرى الاول « طبعوت عاشان » بصمات دخان ، ثم أعقبته بباكورة انتاجها النثرى المتمثل فى كتاب « مختاقيم منسيعا مدوميه » رسائل من رحلة وهمية ، وفى تلك الفترة نظمت للاطفال العديد من القصائد الشعرية وكتبت لهم الكثير من القصص فانساب انتاجها الادبى كالتيار السيال المنهمر حيث تعاقب صدور دواوينها الشعرية : « شبولت يروقات هاعاين » سنبلة خضراوية العين (١٩٣٩) ، « شير بكفاريم » أشعار فى القرى (١٩٤٢) ، مبيتى هياشان » من بيتى العتيق (١٩٤٤) ، « عل هبريحا » حول الازهار (١٩٤٨) ، « باراق ببوكر » بريق فى الصباح (١٩٥٥) ، « موقدام أو مئوحار» ان آجلا أو عاجلا (١٩٥٩) ، « عم هليلا هازه » مع هذه الليلة (١٩٦٤) . أما انتاجها النثرى للاطفال فيتركز فى مجموعاتها القصصية التى نذكر منها على

سبيل المثال : « يد يداى ميحوف أرنون » أصدقائى من شارع أرنون (١٩٤٣) ، وهو هأور ، وهو النور (١٩٤٦) ، «نيسم ونفلأوت» معجزات وأعاجيب (١٩٥٤) ، « صاراف قاطان » كوخ صغير (١٩٥٩) ، « معسيه بشلوشا أجوزيم » عمل بثلاث جوازات (١٩٦٠) ، « معسية بتصيار » حكاية رسام (١٩٦٥) ، ويضاف الى ذلك رصيد هائل من الكتب النقدية والتثقيفية من بينها « يلقوط شيرت روسيا » ديوان الشعر الروسى بالاشتراك مع ابراهام شلونسكى (١٩٤٢) « بجيشا عم مشورير » لقاء مع شاعر (١٩٥٢) « خمشا براقيم بيسودوت هشيرا » خمسة فصول فى أسس الشعر (١٩٥٧) ، « ايمانوت هسبور» فن القصة (١٩٦٣) ، « هسفروت هاروسيت بمياه هتشع عسرية » الادب الروسى فى القرن التاسع عشر (١٩٦٨) ... ولم تقتصر ليئه جولدبرج على الانتاج الادبى الذاتى فقط ، بل ساهمت بدور كبير فى حركة الترجمة من اللغات الاخرى الى العبرية حيث كانت تلم بست لغات ، فلعبت بذلك دورا كبيرا فى اثراء المكتبة العبرية بخضم هائل من الكتب المترجمة من بينها : « مختاقيم مبيت هكيلى » خطابات من السجن تأليف روزا لوكسمبرج (١٩٤٢) ، « يلادوت » طفولة تأليف جوركى ١٩٤٣ ، نتيف هيسوريم درب الآلام تأليف تولستوى (١٩٤٦) ، « ملحاما فشالوم » الحرب والسلام تولستوى (١٩٥٣) ، « ناسعتى لشفيديا » سافرت الى السويد تأليف أبسن (١٩٥٣) ، « بيت سيفر لنا شيم » مدرسة النساء (١٩٦٦) تأليف موليير ، ناهيك عن العديد من المقالات والمسرحيات والمؤلفات الاخرى .

وقد حصلت ليئه جولدبرج على العديد من الجوائز الادبية من بينها جائزة شلونسكى عام ١٩٥٦ ، وجائزة جامعة نيويورك فى الادب عام ١٩٦٩ وجائزة حولون ١٩٦٠ . وقد تدرجت ليئه فى المناصب العلمية الى أن تبوأت رئاسة قسم الادب المقارن فى جامعة القدس عام ١٩٦٢ ، وفى الخامس عشر من يناير عام ١٩٧٠ توفيت ليئة جولدبرج بعد أن تركت انتاجا أدبيا خصبا ومتنوعا ما يزال يشكل تراثا هائلا وأصيلا فى الادب العبرى .

٢ — على الحديدى دكتور : فى أدب الاطفال . مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة الطبعة الثانية ١٩٧٦ مقدمة الكتاب .

٣ — ليئه حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شل ليئه جولدبرج ، نظرية أدب الاطفال عند ليئة جولدبرج مطبعة دفير ١٩٨٠ . ص ٢٠٠ .

٤ — ليئة جولدبرج : ديون على سفروت هيلاديم ، حوار حول أدب الإطفال مطبعة دفير ١٩٧٠ ص ٤٢ .

٥ — الحسيديه حركة دينيه ذات اتجاهات صوفية نشأت فى القرن الثامن عشر شرق أوربا .

٦ — آحاد هاعام : « كل كتفى » كل كتابات آحاد هاعام .

٧ — ليئه حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شل ليئه جولدبرج ، نظرية أدب الاطفال عند ليئة جولدبرج ص ٢٠١ .

٨ — المرجـــع الســـابق ص ٢٠٩ .

٩ — ليئة جولد برج : « ديون على سفروت هيلاديم » حوار حول أدب الاطفـــال ص ٥٥ .

١٠ — ليئة حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شـــل ليئه جولدبرج نظرية أدب الاطفال عند ليئة جولدبرج ص ٢٠٢ .

١١ — مناحم راجاف : « ليئة جولدبرج كمسبيرت ليلاديم » ليئـــة جولدبرج كروائية للاطفال ص ١٠٧ .

١٢ — يعقوب فخمان : مشوريرت حداشا « شاعرة جديدة » مطبعة عم عوفيد ٣٨ .

١٣ — ليئة حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شل ليئـــة جولدبرج نظرية أدب الاطفال عند ليئة جولدبرج ص ٢٠٠ ..

١٤ — ليئة جولدبرج : عل سفات هيلاديم « حول لغـة الاطفال » مطبعـة عم عوفيـد ١٩٦٣ ص ٧١ .

١٥ — ليئة جولدبرج : « ديون على سفروت هيلاديم » حـوار حول أدب الاطفـال ص ٦٨ .

١٦ — نقلا عن ليئة حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شي ليئـة جولدبرج نظرية ادب الأطفال عند ليئة جولدبرج ص ٢٠١ .

١٧ — ليئة جولد برج : ديون على سفروت هيلاديم ، حوار حـول أدب الاطفـال ص ٦٩ .

١٨ — ليئة جولدبرج : « غل سفات هيلاديم » حول لغة الاطفال ص ٧٦ .

١٩ — مناحم راجاف : ليئة جولد برج كمبـيريت ليلاديم : ليئـة جولد برج كروائية للاطفال ص ٧٢ .

٢٠ — ليئة جولد برج : ديون على سفروت هيلاديم حوار حـول أدب الاطفـال ص ٧٢ .

٢١ — على الحديدى : فى أدب الاطفـال ص ٦٨ .

٢٢ — ليئة حوفيف : تورات سفروت هيلاديم شل ليئة جولدبرج ، نظرية أدب الاطفال عند ليئة جولدبرج ص ٢٠٩ .

٢٣ — على الحديدى : فى أدب الاطفال ص ٦٨ .

٢٤ — ليئة جولدبرج : حوار حول أدب الاطفال ص ٤٩ .

٢٥ — ليئة حوفيف : نظرية أدب الاطفال عند ليئة جولدبرج ص ٢٠٢

٢٦ ــ ليئة جونيف : المرجـــع الســـابق ص ٢٠٨ .

٢٧ ــ ليئة جولدبرج : حوار حول أدب الأطفال ص ٤٤ .

٢٨ ــ المرجـــع الســـابق ص ٤٨ .

٢٩ ــ المرجـــع الســـابق ص ٤٧ .

٣٠ ــ علي الحديدي : في أدب الاطفال ص ٦٨ .

٣١ ــ ليئة جولدبرج : حوار حول ادب الاطفال ص ٤٤ .

٣٢ ــ ليئة جولدبرج : أوروت قطانيم ، أنوار صغيرة ص ١٣

٣٣ ــ ليئة جولدبرج : حوار حول أدب الاطفال ص ٤٦ .

٣٤ ــ المرجع السابق ص ٤٧ .

٣٥ ــ يعقوب فخمان : مشوريرت حداشا ــ شاعرة جديدة ص ١٠٥

٣٦ ــ نقلا عن على الحديدى : في أدب الاطفال ص ١٠٥ .

٣٧ ــ ليئة جولدبرج : حوار حول ادب الاطفال ص ٤٨ .

٣٨ ــ المرجع السابق ص ٤٨ .

٣٩ ــ على الحديدي : في أدب الاطفال ص ١٥١ .

٤٠ ــ ليئة جولدبرج : حوار حول أدب الاطفال ص ٤٧ .

٤١ ــ ليئة جونيف : نظرية أدب الاطفال عند ليئة جولدبرج ص ٢٠٨

٤٢ ــ يعقوب فخمان : شاعرة جديدة ص ٨١ .

٤٣ ــ ليئة جولدبرج : حوار حول أدب الاطفال ص ٥٠ .

البيئة الأندلسية فى شعر
مانويل ماتشادو

د . جمال عبـــد الكريم

قســـم اللغة الاســـبانية وآدابها

كليـــة الآداب

جـــامعة القـــاهرة

البيئة الاندلسية فى شعر مانويل ماتشادو

لا شك أن الادب الاسبانى قد ساهم بقدر كبير فى ظهور وتطور واثراء الحركات أو الاتجاهات الادبية العالمية ، نذكر منها على سبيل المثال الرواية والمسرح والشـــعر .

ففى مجال الرواية ، نجد أن الكاتب الاسبانى الشهير ميجل دى سير فانتيس سافدرا Miguel de Cervantes Saavedra (١٥٤٧ — ١٦١٦) فى القرن السابع عشر استطاع بروايته « دون كيخوت » Don Quijote أن يجعل منها الركيزة الأولى والاساسية التى تعتمد عليها عناصر الرواية وبخاصة فى القرنين الثامن والتاسع عشر حتى يومنا هذا .

وقد بكر المسرح الاسبانى فى الظهور منذ أواخر القرن الخامس عشر بمسرحية « لاثلستينا » La Celestina ثم ظهر خلال القرنين الســـادس والسابع عشر عدد من أعظم رواد المسرح على المستوى العالمى نذكر منهم لوبى دى رويدا (١٥١٠ — ١٥٦٥) وتيرسو دى مولينا (١٥٨٤ — ١٦٤٨) ولوبى دى فيجا (١٥٦٢ — ١٦٣٥) وكالديرون دى لاباركا (١٦٠٠ — ١٦٨١) وهذان الآخران هما اللذان يمثلان العصر الذهبى للمسرح الاسبانى ، فقـــد الف كثيرا من الروايات المسرحية الشهيرة التى تمثل المجتمع الاســـبانى فى وقتهما خير تمثيل وقدم لنا خلاصة للشخصية الاسبانية بكل مقوماتها وعناصرها أعمق التأثر وتأثر بهما المسرح الاوربى ، وفى مجال الشعر ، نجد أن الادب الاسبانى وأدب أمريكا اللاتينية ســـاهم بنصيب كبير فى اثراء الادب العالمى وظهور شخصيات أدبية هامة معاصرة كشخصية روبن داريو Rúben Dario (١٨٦٧ — ١٩١٦) الشاعر والاديب النيكارجوى التى تجرى فى عروقه دماء افريقية هندية ، والذى يعتبر أعظم الشعراء المتحدثين باللغة الاســـبانية ورائد الحركة الادبية المعروفة بالمذهب أو الاتجاه الحديث "Modernismo"

وفى القرن العشرين ظهرت حركات شعرية عظيمة مع مطلع القرن لم تشهد اسبانيا مثيلتها منذ بداية العصر الذهبى :

الاتجاه الادبى الحديث " Modernismo " وجيل ٨٩ Generaciòn 89 ثم « جيل ٢٧ » Generaciòn . وكان خير من يمثل هذا العصر الذهبى والذى بداه أنطونيو ماتشادو (١٨٨١ — ١٩٥٨ A. Machado وخوان رامون خيمينث H Juan Ramòn Jinénez (١٨٨١ — ١٩٥٨) ومانويل ماتشادو Manuel Machado (١٨٧٤ — ١٩٤٧) وخورخى جيين Jorge Guillén (١٨٩٣ بلد الوليد Valladolid) ولويس ثيرنودا Luis Cernuda (١٩٠٢ أشبيلية — ١٩٦٣ — المكسيك) وغيرهم ، وبعدهم جاء كل من رفائيل البرتى Rafael Alberti (١٩٠٢ اشبيلية) وجارثيا لوركا Garcia Lorca (١٨٩٨ — ١٩٣٦) وهما شاعران عظيمان استطاعا أن يصلا الى أعماق الروح القومية للكشف والتعبير عن الذاتية الاسبانية .

مانويل ماتشـــــادو : —

مانويل ماتشادو Manuel Machado (١٨٧٤ — ١٩٤٧) من الشعراء الاسبان الاندلسيين ومؤلفى ونقاد المسرح الدرامى الحديث الذين ينتمون الى الحركة الادبية المعروفة بالـ " Modernismo أى الاتجاه الادبى الحديث . وهذا المذهب الادبى الجديد ابتدعه معلم وشاعر أمريكا اللاتينية النيكارجوى الشهير روبن داريو (١٨٦٧ — ١٩١٦) الذى ظهر فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وتأثر بها شعراء أمريكا اللاتينية والشـــعراء الاســــبان(١) .

---

(١) هذا المذهب الادبى الجديد الحديث هو فى الواقع ثورة وظاهرة أدبية كبرى،ثورة تهدف الى تجديد وتطوير الشعر وقد بدأت — على حد قول الدكتور مكى — سنة ١٨٨٨ وجاءت بعد ما أفلست الرومانسية وعجزت عن تقديم أى
=

وقبل أن نتطرق الى الحديث عن شخصية مانويل ماتشادو وعن حبه وتغنيه بالاندلس وعاداتها وتقاليدها العربية والاسلامية الموروثة والراسخة فى الحياة والبيئة الاسبانية بصفة عامة والاندلسية بصفة خاصة ، يتعين علينا أن نقدم نبذة مختصرة عن حياته وعن بيئته وعن التأثيرات والاتجاهات الادبية والفكرية التى ظهرت بصفته خير معبر عن الروح الاندلسية .

حياتـــه وفكـــره : —

ولد مانويل ماتشادو باشبيلية فى التاسع والعشرين من شهر اغسطس سنة ١٨٧٤ ، ورحل مع عائلته الى مدريد سنة ١٨٨٣ وبصحبه أخيه أنطونيو ماتشـــادو Antonio Machado ١٨٧٥ — ١٩٣٩) الشاعر الغنائى والمسرحى الدرامى المشهور فى الادب الاسبانى والعالمى .

وأيضا مانويل ماتشـــادو شخصية أدبية اندلســـية ومن رواد الادب الاسبانى فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وينتمى الى عائلة أدبية مثقفة ونشأ فى جو فني وبيئة علمية نشيطة ، حيث اكمل كأخيه أنطونيو دراسته الجامعية وتخرج من كلية الفلسفة بجامعـــة اشـــبيلية فى جنوب اسبانيا سنة ١٨٩٦ .

ويحدثنا مانويل ماتشادوا عن طفولته وعن نشأته الادبية وهوايتـــه للشعر منذ الصغر هكـــذا :

جديد ، أى حينما لم يعد لدى شعرائها ما يقدمونه من أجل التطور الشعرى ، وقد اعتبر هذا المذهب الجديد Modernismo رد فعل ضد الرومانســـية والواقعية معا ، أنظر الدكتور مكى : الشعر الاسبانى المعاصر فى أسبانيا وامريكا اللاتينية بمجلة عالم الفكر ص ٤٦٧ . الكويت عام ١٩٧٢ .

« كنت شاعرا وأنا فى الثانية عشرة من عمرى حتى الخامسة عشر »

يا لها من سنوات مضت ! ! ! وان لم أكن شاعرا ، فعلى الاقل كنت أقرض الشعر ، اى انه لم يصعب على أبدا كتابته بقوافيه وأوزانه وايقاعاته .

وأول ما بدأت حياتى الادبية ، كنت أميل الى قراءة الاشعار الرومانسية والمسرح الكلاسيكى ومن هنا جاءت هوايتى وحبى وعشقى للمسرح وكتاباتى للمسرحيات الشعرية ، وهو نشاط لم ينقطع الا بسبب انشغالى واهتماماتى بالشعر الغنائى(٢) .

وفى سنة ١٨٩٩ ينتقل مانويل ماتشادو الى باريس لتكملة دراسته وللاستزادة العلمية على نفقته الخاصة ، بعد موت جده وابيه ، وظل هناك حتى سنة ١٩٠١ .

واشتغل خلال هذه الفترة بأعمال الترجمة فى دار النشر Garnier Fréres رغبة فى الحصول على المال لمساعدة اسرته ، والتقى بأخيه انطونيو وكانا يحضران الندوات الادبية التى تنظم فى منزل الكاتب ادوارد وبينوت Eduardo Benot الذى كان يشغل حينئذ منصب وزير فى الحكومة الجمهورية الاسبانية الاولى .

وقد كان يحضر هذه الجلسات والصالونات الادبية أشخاص متعددون ومتنوعون تعرض وتناقش فيما بينهم مواضيع أدبية وكان بينهم من يقرضون الشعر ، وكان بينوت كاتبا بارعا ودارسا واعيا ، وقد كان انطونيو ومانويل

---

(٢) نشرت هذه الكلمات فى كتاب بعنوان « أشعار ، روح وعصر » بمدريد عام ١٩٤٠ . صفحات ٣٣ — ٣٤ .

ماتشادو من الهواة والتحمسين لمثل هذه الندوات الادبية التى كانت تجمع الشعراء والادباء والكتاب ومؤلفى ونقاد المسرح والفنانين والرسامين المشهورين وأساتذة الجامعة ورجال الفكر والمهندسين والتجار ومصارعى الثيران أيضا .

وكان الاخوان ماتشادو يترددان على مقاهى مدريد الادبية التى كانت ايضا ملتقى الادباء والشعراء والعلماء والاصدقاء وأهم هذه المقاهى الادبية المعروفة هو المقهى الاسبانى Café Espânol ذو الذوق الفنى الشعبى ، حيث كان يعزف على البيانو مدرس موسيقى ضرير وكان هذا المكان زاخرا بالشخصيات والتراث الشعبى ، ولكن بمرور الوقت قل التردد على هذا المقهى واغلقت أبوابه ، ثم انتقل الاخوان ماتشادو الى « المقهى الاوربى » El Café Europeo الموجود بشارع Glorieta de Bilbao وأصبحوا من رواده ، وبعدها ترددوا على مقهى باريلا Café Varela فى شارع برثيادو Calle Preciado الذى تحول بعد ذلك الى كافتيريا عامة فقط .

وفى أثناء وجود الاخوين ماتشادو بمدريد كانوا يجتمعون بالممثل المشهور ريكادو كالبو Ricardo Calvo وريكاردو باروخا Ricardo Baroja الرسام والكاتب والمؤلف وكذلك جارثيا كورتيس Garcia Cortes والياس Elias والدكتور خيمنيث انثيناس Doctor Jimenez Encinas وخوسيه ماتشادو José Machado وممن كان لهم اهتمامات بالحركة الثقافية والفكرية والنقدية

---

(٣) هذه أول الاعمال الادبية التى ألفها وشاركه فى هذا العمل E. Paradas وهى مؤلفة شعرية تظهر فى وضوح حداثة سنة وشبابه فهى متأثرة بأشعار جوستاف اولغو بيكر G. A. Bequer وبخاصة كل من ثريا Zorilla واسبرنثيدا Espronceda وبخاصة المواضيع التى تتعلق بالحب والمواضيع الشعبية كالغناء الاندلسى .

وفى رحلته الثانية الى باريس سنة ١٩٠٢ تعرف على روبن داريــو R. Dario الذى يعد رائد المذهب الادبى الحديث " Modernismo الذى يدعو الى تطوير وتجديد الشعر ، وقد وثق روبن داريو علاقاته وصداقته مع كبار الكتاب الفرنسيين فى نهاية القرن التاسع عشر أمثال موريباس Moreás وتيلهادى Tailhade وكورتلين Courteline وآخرون .

آثر مانويل ماتشادو الكتابة فى المواضيع المستوحاة من البيئة الاندلسية وبخاصة الوطنية والدينية وأول قصائده الشعرية ظهرت فى سنة ١٨٩٤ تحت عنوان « أحزان وأفراح » Tristes y Alegres و « الى آخره » Etcètera بالاشتراك مع صديقه القصصى والشاعر اينركى بارادس Enrique Paradas وفى باريس ســنة ١٩٠٢ انتهى مانويل ماتشـــادو من نظم الاجزاء الاولى من قصائده الشعرية التى أطلق عليها اسم « الروح » Alma " التى كتبها فى باريس ونشرها عند عودته الى أسبانيا بمجلة Electra أما عن الكتاب كله فقد ظهر فى مدريد دون تاريخ .

ومن الملاحظ أنه فى سنة ١٩٠٠ الى سنة ١٩١٠ كان لمانويل ماتشادو نشاط ثقافى وأدبى بارز وكبير وبخاصة بعد نشر بعض أجزاء من قصـــائده الشعرية التى أشرنا اليها ، وكان له أيضا الفضل فى اصدار بعض المجلات مثل « مجلة الشباب » و « مجلع عصر النهضة » و « مجلة العالم الحــر » و « عالم أمريكا اللاتينية » وغيرها .

تزوج مانويل ماتشادو بالسيدة أولاليا كاثيرس Eulalia Cáceres فى ١٥ يونيو سنة ١٩١٠ مودعا بذلك حياته البوهيمية ومغامراته ونزواته الشبابية واشتغل بعدها بالمكتبة العامة الجامعية بمدينة سنتيا جو دى كومبوستيلا . Santiago de Compostela وهى مدينة تقع شمال غرب أسبانيا .

وبالمكتبة العامة بمدرية Biblioteca Nacional ويستقر بعدها فى مدريد مع أسرته ويقوم بنشر بعض المقالات فى الصحف والمجلات الصادرة فى مدريد

حتى ١٩١٥ كناقد مسرحى فى « مجلة الجسر » El Liberal التى كان يشرف عليها جومث كاريو Gomez Carrillo ، وبعدها كتب ١٩١٩ فى « مجلة الحرية » La libertad التى كان هو صاحب الفضل أيضا فى تأسيسها وعمل بها محررا وناقدا مسرحيا أيضا ولكن تفرغه للكتابة الشعرية أثر على نشاطه كصحفى ونـاقد مسرحى وعلى ادارة بعض المجلات والصحف التى كـان يشرف عليهـا .

مكونات شخصية مانويل ماتشادوا : —

كان لبعض الاشخاص المقربين لماتشادو أثر كبير على شخصيته الادبية والفكرية وعلى حياته الاجتماعية واتجاهاته طوال فترة حياته ، حيث لعبت دورا هاما وحيويا فى تكوين شخصيته نخص منهم الذكر :

أولا : — كان لابنة عمه أولاليا Eulalia دور كبير بارز فى حياته منذ الصغر ، فقد أثرت عليه عاطفيا وأرهفت أحاسيسه ومشاعره الوجدانية ، وخاصة بعد زواجها منه ، وكان لها تأثير على نفسيته وتكوين شخصيته لحد كبير ، حيث استطاعت أن تغير مجرى حياته تماما وجعلته — بعد مرور بعض السنين — يعود الى معتقداته التى صبغت أشعاره وقصائده الاخيرة وبالصبغة الدينية والروحية والقومية أيضا ، وكان من مظاهر ذلك نظمه ، قصـيدته المشهورة Ars Moriendi فى سنة ١٩٢١ .

ثانيا : — تلقى مانويل ماتشادو قسطا وافرا من التعليم والثقافة فى طفولته وتربى فى بيئة وجو أدبى وفنى وكان يدين فى ذلك لابيه D. Antonio Machado Alvarez الشاعر والكاتب والمحامى والمعلم الذى ذاع صيته وشهرته خاصة فى الفلكلور الشعبى الاندلسى بصفته أهم التراث القومى للاندلس فبجانب دراسته للقانون وحصوله على الدكتوراة فى الفلسفة والاداب تميز باحساسه بالفن وعشقه للفلكلور وتعمق فى دراسته دراسة عميقة وفى العادات والتقاليد الشعبية الاندلسية كالرقص باختلاف أنواعه وأقـاليمه

وكذلك الاحتفالات والاعياد والمواكب الدينية التى ترجع أصولها التاريخية لفترات زمنية قديمة ، والتى من خلالها استطاع أن يتعرف على الناس ، وقد اهتم اهتماما بالغا بالاغنية الاندلسية التى كانت تمثل جانبا هاما من جوانب الفلكلور الاندلسى والتى تنتمى الى ما يسمى الغناء الاندلسى El Cante hondo أو الاغنية العظيمة El Cante Grande وقد الف والد مانويل ماتشادو كتبا كثيرة منهـا : —

الفلكلور . مكتبة التقاليد الشعبية الاسبانية
El · Folklore, Biblioteca de Las Tradiciones Populares Españolas.
وكذلك الاغانى الفلمنكية Cantes Flamencos ثم الفلكلور الاندلسى
Folklore Andaluz ومجموعة الغاز ونبوءات
Colecciòn de Enigm at y Adivinanzas
والاغانى الاسبانية الشعبية Canciones Populares Espanolas
والتقويم الشعبى الجليقى Calendario Popular gallego

وقد كان أنطونيو ماتشادو البارث هو صاحب الفضل فى انشاء جمعية الدراسات الفلكلورية الاندلسية وعمل سكرتيرا لها . ومن بين المؤلفات التى أشرف اليها من قبل مجموعة الاغانى الفلمنكية Colecciòn Cantes Flamencos التى نشرها سنة ١٨٨١ ، وعن طريقها استطاع مانويل وانطونيو ماتشادو أن يتعرفا على هذا الفن الاندلسى . تأثر مانويل ماتشادو بأبيه وبفنه وقدر له تفهم والتعمق فى الحياة والبيئة الاندلسية وفى هذا الفن واحبه وتأثر بـه ودرسه وأصبح من رواده بل كان محور أشعاره وموضوعاته ومسرحياته تدور عنه وتتعلق به وبخاصة « الغناء الاندلسى » وعمق الاغنية الشعبية الاندلسية المعروفة بالـ Cante hondo التى كانت وما زالت خير معبر لعمق الاحاسيس ومشاعر هذا الشعب .

ثالثا : — ما يدين به كل من مانويل وأنطونيو ماتشادو للمعلم الفاضل والكريم الصديق فرنسيسكو خنير دى لوس ريوس Fco. Giner de los Rios

الذى كان له عظيم الاثر فى اتجاهاتهما وتكوينهما الادبى والفكرى ، فقـد تتلمذ كل منهما عليه فى تعليمهما الثانوى تحت اشرافه .

ويقول ماتشادو فى رثاء معلمه هذه الابيات :

« يرقد هنا القديس فرنسيسكو خنير بين اكليل من الغـار والسعف ، قدم جسده لله ، وروحه لعبـاده » .

رابعا : ــ تأثر مانويل ماتشادو بروبن داريو R. Dario صاحب الاتجاه الادبى الحديث Modernismo الذى أشرنا اليه سابقا وبأعماله الادبية وكذلك بشعراء الرمزية الفرنسية " Simbolismo " أمثال بودلير Baudelaire ورامبو Rimbaud وفيرلين Verlaine وغيرهم كثيرون . وقد كانت تأثيرات فيرلين الادبية فى أشعاره اللاحقة وبسبب ترجمته لكتابه « الحفلات الصاخبة » Fiestas Galantes فى سنة ١٩١٠ (٤) .

خامسا : ــ لقد كانت الصلة الوثيقة بأخيه أنطونيو واشتراكهما فى كثير من الاعمال الادبية وخاصة منها المسرحية عاملا مهما فى نجاحه فى حياته الادبية، فقد استطاعا أن يبلغا درجة عالية من النجاح فى كل الاعمال التى قاما بهـا معـا .

سادسا : ــ كانت هناك أحداث اخرى هامة وخطيرة فى حياة مانويل ماتشادو منها تتفاقم الازمات والصعوبات التى تصاعدت فى نهاية القرن التاسع عشر والتى جاءت نتيجة لفقدان المستعمرات الاسبانية وتدهور المشـاكل السياسية والاجتماعية التى حلت بالبلاد ، بالاضافة الى عدم صلاحية الدستور

---

(٤) أنظر كتاب رفائيل فريرس : فيرلين وشعراء المذهب الحديث الاسبانى
Rafael Ferreras : Verlaine y los Modernistas Españoles, Gredos, Madrid, 1975, PP. 136 - 176 .

واحترام سيادة القانون واندلاع الحروب الاهلية سنة ١٩٣٦ ، لتى كان لها اثر كبير فى أواخر حياة مانويل ماتشادوا وشعره .

عاش الشعب الاسبانى هذه الصورة القاتمة ازاء اندلاع هذه الحروب داخل البلاد بين الشعب نفسه الذى انقسم الى فريقين ، فريق يقابل فريق واخوة من نفس الوطن ومن نفس الدم ومن نفس أبناء الوطن ، اليمينيين منهم ضد اليساريين استمرت هذه الحروب المدمرة من ١٨ يوليو سنة ١٩٣٦ حتى أبريل عام ١٩٣٩ ، قاتل الجنرال فرانكو Franco وجيشه ضد الجمهوريين الاسبان أى ضد الجمهورية الاسبانية الثانية Republicanos La Segunda Repûblica Espànola لاسباب سياسية ، انهزم فيها الجمهور وكان مانويل ماتشـــادو فى هذا الوقت فى المنطقة التى كانت تحت ســيطرة الجمهوريين ، ويبدو أنه كان جمهوريا كأخيه أنطونيو ! ! وكذلك اضطر مانويل ماتشادو ازاء تقدم جيوش الجنرال فرانكو لمنطقة الجمهوريين أن ينتقلوا الى مناطق أكثر أمانا ، مثل بلنسية أو برشلونة .

هذه هى الحرب القاسية الضارية والمؤلمة الفظيعة التى عانى منهـا الشعب الاسبانى والتى شهر فيها الأخ السلاح فى وجه أخيه والاب ضد ابنه والابن ضد أبيه وراحوا ضحايا هذه الحرب الغبية المدمرة وارواح بريئة من أجل مصالح شخصية لا قومية وتركوا وراءهم موتى ومرضى وعجزة ، وفقر وهرب كثير منهم خارج البلاد ، ونفى من نفى كل هذا بسبب أفكار سياســية مختلفة عن غيرها استطاع مانويل ماتشادو فى بعض من قصائده أن يعبر عما خلفتـــه الحروب القاســية .

سابعا : ـــ توبته الصادقة وهدايته الدينية ودخوله المجمع اللغوى الملكى ١٩٣٨ وموت أخيه المفاجىء أنطونيو كل هذه الاحداث الهامة والخطيرة والمؤلمة اثرت فى حياة ونفسية مانويل ماتشادو الشخصية والادبية .

مانويل ماتشادو والمذهب الادبي الحديث :

.. هل ينتمي مانويل ماتشـــادو الى هذه الحركة الادبية او الاتجـــاه الادبي الحديث المعروف بالـ Modernismo أم الى جيل ٩٨ Generación 98 ؟ عنـــد عودة ماتشادو من باريس الى مدريد في نهاية سنة ١٩٠٠ عاصر هذين التيارين الادبيين المتصارعين كما اشار جيرمو دياس بلاخا Gullíermo Diaz Plaja في كتابه(٦) وذكر عددا كبيرا من رجال الادب والفكر المشهورين في هذه الفترة امثال خوان رامون خيمينث J. R. Jimenez بايي انكلان Valle Inclán واونامونو Unamuno واثورين Azorín وباروخا Pío Baroja وغيرهم كثيرون .

ولم تشهد اسبانيا تيارات أدبية هامة مثل الاتجاه الحديث وجيل ٩٨ . وقد تحمس للكتـــابة في هـــذا الموضـــوع في هـــذه الفتـــرة كل من بدرو سـالينـاس Pedro Salinas (٧)وخوان رامون خيمينث J. R. Jimenez (٨) ورفائيل فريراس Rafael Ferreras (٩) وبدرو لائيين انتر الجو Pedro Laín Entralgo (١٠) وآخرين ولكن قبل الحديث عن موقف مانويل ماتشادو من هاتين الحركتين علينا ان نعرف ماذا نعني بهما ومـــا المقصـــود بهمـــا ؟

---

(6) Guillermo Diaz Plaja : Modernismo y Noventa y O cho Modernismo frente a Noventa y O ho,ed. Espasa Calpe, Madrid, 1950

(7) Pedro Salinas : El problema del Modernismo en España o un cenflicto entre dos esprsitus en Lit. Esp. Sèneca Mexico, 1941 .

J. R. Jimenez : El Modernismo. Notas de un curso (1953), Aguiór, Mexico 1962 .

(9) Rafael Ferreas : Los limites de Modernismo y iel 98, Taurus, Madrid, 1964.

(10) Pedro Laìn Entralgo, la Generación del 98, Espsa Calpe, Madrid. 1947.

المذهب الادبى الحديث : Modernismo

يطلق بصفة عامة فى الادب على المذهب أو الاتجاه الحديث للشعوب الناطقة باللغة الاسبانية فى أمريكا اللاتينية وأسبانيا وهى حركة أو ثورة جديدة ظهرت فى أواخر القرن التاسع عشر لها مدلول أدبى اختص بها ابداع وابتكار فنى واتجاه شعرى جديد يدين بعبادة الجمال والحرية بدأت أصوله فى أمريكا اللاتينية على أيدى خوسيه مارتى José Martí ومانويل جوتيرس ناخرا Manuel G. Najera وسلفادور دياس ميرون Salvador Diaz Mirón وخوليان دى كسال Julián de Casal وخوسيه اسونثيون سلفا Jose Asunciòn Silva

استمدت هذه الحركة أفكارها واشتقت عناصرها من الادب الفرنسى والمدارس الادبية التى تعاقبت فى فرنسا منذ الرومانسية حتى أواخر القرن التاسع عشر وكان لها طابع عالمى ، محورها فن التعبير الادبى وهدفهـا الرغبـة الصادقة فى تجديد وتطوير الشعر من ناحية الشكل والصياغة والاسلوب .

ويعتبر روبن داريو R. Darìo رمزا ورائدا لهذه الحركة الادبيـة الجمالية والفكرية الجديدة التى أثرت على الشعر الاسبانى المعاصر وتشير هذه الحركة الى ظهور هذه الشخصية العظيمة لاديب أمريكا اللاتينية ، وشاعر نيكارجوا العظيم(١١) ، والتى من أهم أشعاره النثر الدنيوى

---

(١١) بالنسبة لنقاد وأدباء أمريكا اللاتينية ، تبدأ حركة المذهب الحديث هذه فى أمريكا بعد موت خوان منتالفو سنة ١٨٨٩ Juan Montalvo وفى اسبانيا تبدأ تظهر بوضوح فى أشعار أوسيبيو بلاسكو Eusebio Blasco المعروفة بالخلوات Soledades سنة ١٨٧٨ وفى الالوان Cromos ورسومات Acuarelas لمانويل ريتا Manuel Rita سنة ١٨٧٨ وفى مؤلفة De los quince a los trienta لريكارد و / خيل Ricardo Gil وفى

=

Prosas Profanas عام ١٨٩٦ وأغانى الحياة والامل
Cantos de Vida y Esperanza
سنة ١٩١٥ ومن خلال دراستنا لكثير من أشعاره ، نجد أن كلها موسيقى وايقاع موزون ، وكلماته متجانسة وتعبيراته موافقة ، ولذلك فهو دائما يبحث عن قياسات شعرية جديدة ويجيد ويحسن موسيقاه ولذلك جاءت معبرة عن احاسيسه وعواطفه وتأملاته ، وقد قرأ روبن داريو للكثير من الادباء الاسبان والكلاسيكين والشعراء الرومانتكيين من الاسبان أيضا ومن وكان له تأثير كبير فى الشعراء الاسبان المحدثين .

جيل ٩٨ الاسبانى : Generaciòn 98

أما جيل ٩٨ فهو يشمل فترة زمنية تقدر بحوالى خمس عشرة سنة تقريبا ، وهى حركة ادبية وقومية ووطنية ظهرت فى سنة ١٨٩٨ ، وقد حددت هذه الفترة المنحصرة بين ١٨٧١ و ١٨٩٨ ، وهى لا تقل أهمية ولم تكن اقل من الاتجاه الحديث قوة ولا خصبا ولا اثراء لادب اللغة الاسبانية .ظهر جيل من المفكرين والادباء والشعراء العمالقة الاسبانيين فى هذ الوقت عميق الاحساس بمشكلات وطنهم ، للبحث عن الحقيقة من خلال الروح الاسبانية وللتعبير عن أحاسيسهم وشعورهم بما تقاسيه اسبانيا وشعبها من حزن عميق نتيجةلفقدان آخر مستعمراتها فىكوبا وجزر الفلبين وبورتوريكو ووقوعها تحت سيطرة الولايات المتحدة . وكانت اسبانيا حينذاك تعيش فترة من

=

الحياة القلقة La Vida inquieta لمانويل ريتا M. Rita أيضا سنة ١٨٩٤ .
هذه المؤلفات نجد التأثير الــ Modernismo (الاتجاه الادبى الحديث)
فى هذه الاشعار . ومن المعروف انه عند موت Montalvo كان روبن داريو يبلغ من السن حوالى ٢٢ سنة ، وبعدها بثلاث سنوات أى سنة ١٨٩٢ ، يقوم برحلة لاسبانيا سنة ١٨٨٨٩ ويذهب الى باريس وبدأت دعوته الى هذه الحركة تنتشر فى كل مكان باسبانيا وأمريكا اللاتينية .

الانكماش والاحباط ، يمكن أن يطلق عليها « فترة الانتكاسة » أو «أزمة العصر» وقد هزت هذه الانتكاسة الهائلة ضمائر الكتاب ومثقفى هذا العصر فى اسبانيا وحملتهم على أن يعيدوا النظر الى ماضى بلادهم وحاضرهم ، لذلك فقد كان لزاما على هؤلاء الكتاب والشعراء والادباء وجيل ٩٨ من المفكرين أن يرفعوا من الروح المعنوية لهذا الشعب ولتغنى بأصالته واظهار قيمته وعبقريته وقدارتهالبشرية وابراز شخصيته ومواهبه الفنية والفكرية وعمق روحـــه الانسانية ، ذلك عن طريق نشر كتاباتهم وأشعارهم وأدبهم للحث على تجديد المجتمع الاسبانى وكانت وسيلتهم الى ذلك لا تقتصر على اثارة المشـــاعر الوطنية للشعب فحسب ، بل كانت رغبة شديدة وملحة فى مراجعة كاملـــة للقيم التى كانت مصطلح عليها الاجيال السابقة والكشف عما تبين لهم من عيوبه وسلبياته ونقد كل هذه الجوانب نقدا صارما لا رفق فيه ، والالحاح على ضرورة وجود روح وفكر جـــديد .

ولم يكتفوا فى ذلك باستعراض تاريخ بلادهم القريب من أيامهم ، بل عمدوا الى تأمل تاريخ الشعب الاسبانى منذ أقدم العصور ومتابعة مســـاره ومعرفة أوجه الخلل فى مجتمعهم على مدى التاريخ وتقييم كل ذلك بصورة شاملة واعية وكان من بين رواد هذه الحركة والداعين لها كبار مفكرى هذه الفترة وأدبائها أمثال أونامونو Unamuno وأنخيل جانيفيت Angel Ganivet وبابيى انكـــلان Valle Inclán وباروخا P. Baroja ومانويل ماتشادو .

وان كانت هذه الحركة الادبية المعروفة بالاتجاهالحديث Modernismo هى حركة رائدة لاديب أمريكا اللاتينية فى أسبانيا فان جيل ٩٨ يمتاز بأنه جيل ظاهرة أدبية لها مدلول روحى وتاريخى ينتمى الى بلد وشعب واحد هـــو أسبانيا ، أى انها ظاهرة اجتماعية وأدبية أسبانية صميمة وتقتصر فقط على الشعب الاسبانى وحده ومشكلات بلاده فى اطارها التاريخى والبيئى المحدود ، ولذا فهى حركة قومية ووطنية تختلف فى جوهرها عن المذهب الحديث ، وان كان هدفها واحدا وهو الرغبة الصادقة فى التجديد والثورة على التقليد وتأكيد الذات ، ولكن بطريقتين واسلوبين مختلفين ، ومع هذا فان كثيرا من أدبـــاء

وشعراء هذه الفترة ينتمون الى هاتين الحركتين اللتان شهدتهما اسبانيا في حدود سنة ١٩٠٠ .

وان كنا نعتبر حركة الـ Modernismo عصرا ذهبيا للآداب الاسبانية في القرن العشرين ، فان جيل ٩٨ يعد عصرا ذهبيا ثانيا لها ، ولعلنا لا نبعد عن الصواب اذا اعتبرنا بداية هذا العصر هو نشر أونامونو لاهم أعماله وهى مقالات حول « الاصالة » .

ويعلق الشاعر الاسباني العظيم خوان رامون خيمينث على مفهوم المذهب الادبي الحديث وظهوره بقوله :

« لم يقصد بهذا المذهب حركة او ظاهرة ذات ميول ادبية فقط وانما هو ظاهرة اجتماعية منتشرة ، اجتاحت كل المجتمع الاسباني وشعوب امريكا اللاتينية واثرت في كل ميادين حياتهم فهي ظاهرة فكرية اكثر منها ادبية تدعو الى تغيير المجتمع الاسباني والسير به في طريق التطور » (١٢) .

وهناك من يدرج مانويل ماتشادو ضمن هذه الحركة ، بل يعتبره روبن داريو الآخر (١٣) وبعضهم ينسبه الى جيل ٩٨ . ومهما كان الامر فقد اتضح من دراستنا لاعمال مانويل ماتشادو الادبية ونشاطه الكبير أنه ينتمي فعلا الى كلتا الحركتين معا ويصرح هو بنفسه بذلك(١٤) .

---

(١٢) انظر الجريدة اليومية التى تنشر بمدريد تحت عنوان « الصوت » .

(١٣) Antonio Oliver Belmas : Este Otro R. Darìo, II Barcelona, 1960.

(١٤) Manuel Machado, El 98 y yo (para alusiones), publicado en Arriba, diciembre, de 1945 su Antologia Poètica, Pròlogo, Selección y Notas .

— Margarita Sinerdòn Altolaguirre. Colección Novelas y Cuentos, Madrid, 1977.

« حقيقة اننى انتمى الى جيل ٩٨ عندما كان يدين بعبادة الجمال والشكل، اى من الناحية الفنية والادبية ومن اهم منجزات هذا الجيـل الثورة الادبية التى كان هدفها التخلص من التقليد والبحث عن الصياغة وجمال الموسيقى والايقاع والصياغة الشعرية .... الخ » .

انتــاجه الادبــى

اولا : الشعر

كان نتاجه الادبى من الشعر مجموعة من القصائد الشعرية الهامة التى تبلغ ستة عشر عملا أدبيا من أروع ما كتب .

بدأ ماتشادو كتاباته الشعرية منذ عام ١٨٩٤ حتى عام ١٩٤٧ وكانت أشعاره انعكاسا لحياته وتعبيرا عن مشاعره وأحاسيسه ، فهى مزيج من الآلام والبكاء والمرح والسعادة فى نفس الوقت ، وكلها صفات تميز شعره وهى التى جعلت منه شاعرا ذا صيت عظيم وأديبا انسانيا .

وبالرغم من قلة انتاجه الادبى النسبى ، ولنذكر هنا أن هذا الانتاج لم ينشر بعد كاملا فان دراسة عميقة لما وصل الينا من شعره تدل بوضوح على انه كان واسع الاطلاع فقد كانت أشعاره تتناول موضوعات كثيرة ومتنوعة ، مستوحى معظمها من البيئة الاندلسية كالرقص والاغانى والموسيقى والعادات والتقاليد الاندلسية الراسخة فى أكثر مدنها الجنوبية مما ورثوه عن العرب والمسلمين .

وتغنى أيضا مانويل ماتشادو بطبيعة الاندلس وسحره وجماله وأعياده القومية والمحلية كمصارعة الثيران والكرنفال والاسبوع المقدس وسمات وطبيعة وشخصية الشعب الاسبانى وبخاصة الاندلسى .

وكان بعض أشعاره يدور حول المناظر الطبيعية فى الاندلس وعن ليالى الاندلس القمرية وعن فصول السنة وهناك جانب كبير من أشعاره يتنـاول

المرأة الاندلسية ويتحدث عن الحب وعن الفن وعن الرسم وعشاقه ومواضيع اخرى كثيرة .

اما دواوينه الشعرية الغنائية فهى :

احزان وافراح Tristes y Alegres التى ألفها سنة ١٨٦٤ ومجموعة قصائده المعروفة باسم الروح Alma سنة ١٩٠٢ ، واهواء Caprichos سنة ١٩٠٥ ومصارعة الثيران سنة ١٩٠٦ والقصيدة الرديئة Mal poema سنة ١٩٠٩ وللمجموعة المعروفة باله الشعر Apolo سنة ١٩١١ والغناء العميق Conte hondo سنة ١٩١٢ واغانى واهداءات سنة ١٩١٥ Canciones y Dedicatorias واشبيلية وقصائد أخرى Sevilla y otros poemas سنة ١٩١٩ وفن الموت Ars Moriendi سنة ١٩٢١ ثم أخيرا العنقاء Phoenix سنة ١٩٣٦

دراسات ونماذج من شعره : —

يقال ان أول قصائده الشعرية بغض النظر عن محاولات الصبا السابقة ظهرت فى سنة ١٩٨٤ : سنة ١٩٨٥ وهى مجموعة القصائد المعروفة بأحزان وافراح Tristes y Alegres التى تذكر على سبيل المثال بعض أبياتها والقصيدة تحت عنوان Nada « لا شىء » وتبدأ هكذا :

ليس هناك ما أطمح اليه

لا أقوى على التفكير فى شىء جميل وجديد

عندما اهفو الى الحياة ، افكر فى الموت .....

وعندما ارغب فى الرؤية أغمض عينى .

أو القصيدة التى نظمها تحت عنوان « ليلة حمراء » التى تقول :

أسدلى شعرك الاسود على ظهرك

وفكى ضفائر شعرك ......

ولكن انتظــرى

لا تنزعى الزهور من شعرك

أريد رؤيتها وهى تنساب على ثوبك

دون أن تلمسيها أنت .....

فقط اسـقط حـبى

بهـذه الطريقــة .

ومثل قصيدته بعنوان « نهاية القرن » Fin de Siglo

أتساءل أكثر من ألف مرة

لمـاذا أحبـك

لسـت أدرى .... لا

أنتظر اجـابة

لان روحى تتشـكك

ولو أنى أعرف فى مـاذا

لمـا أحببتـك

لا شك أن القصائد الشعرية التى ألفها مانويل ماتشادو فى باريس تحت عنوان « الروح » Alma تتسم بروح العصر فى هذا الوقت وتسـاير الحركة الادبية الجديدة والمعروفة بالاتجاه أو المذهب الحديث Modernismo وبخاصة القصيدة تحت عنوان زهور الدفلى Adelfas

مثلى مثل الخلق الذين أتوا الى أرضى فأنا

من سلالة عربية ، من جنس كان صديقا قديما للشمس

أنا من أولئك الذين كسبوا كل شىء ، وفقدوا

أيضا كل شىء وروحى هى من روح

النرجس العربى الاسـبانى .
قد ماتت ارادتى فى ليلة قمرية
وكان أجمل ما فيها أننى كففت عن التفكير وعن الحب . .
وكان كل ما أريد فى هذه اللحظة ان استلقي بنفسى
دون آمـــال وأحـــلام
من حين الى حين كنت أرغب فى قبلة واسم امرأة
فى روحى ، اخت الاصيل ، لا توجد حدود
والوردة التى ترمز الى حبى الوحيد
هى زهرة تنبت فى أرض مجهولة
زهرة ليس لها رائحة ولا شكل ولا لون
قبلات ؟ ولكن لا اريد أن اعطيها
والمجد ؟ . . . . ما يدينون به لى
وهو ما يجب أن يأتى الى كأنه شعلة نور
لتقذف بى الامواج ولتحملنى تارة هنا وتارة هناك
ولكن لن يجبرنى احد على أن اسلك الطريق الذى اختاره
الطموحات ! ! ليست لدى . . والحب ؟ لم اشعر به قط
لم احترق ابدا بنيران الايمان ولا العرفان
كانت لى نزعة غامضة الى الفن ، ولكننى الآن فقدتها
فلا الرذائل تغرينى ، ولا الفضائل تشوقنى
لم يتشكك احد لحظة فى انتمائى لاصلى النبيل
فالنبل لا يكتسب ، ولكنه يورث بأناقته وشاراته .
غير أن لقب الاسرة وعنوان الشارة
الذى أنتمى اليه ما هو الا سحابة كذابة وخادعة
ككسـوف الشمـس الزائفـة

ليس لى مطلب عندكم ولا أكن لكم حبا ولا احمل لكم كرها
فافعلوا بى ما أفعله أنا بكم
دعوا الحياة تتكفل بقتلى
ما دمت لا اتجشم مؤونــة الحيـــاة
ماتت ارادتى فى ليلـــة قمريـــة
وكان اجمل ما فيها أننى كففت عن التفكير وعن الحب
ومن حين لآخر ، تهفو شفتاى الى قبلة لم ارغب فيها . . . .
قبلة كريمة لا أرغب فى ردهـــا (١٥) .
(باريس سنة ١٨٩٩)

ومن الملاحظ أن أول جزء من أشعاره وقصائده Alma خال تماما من الفكر الجديد والقواعد والقوالب والاشكال التى يدعو اليه المذهب الحديث والجديد Modernismo ، بل يكاد أسلوبها يكون أقرب الى الاسلوب الحوارى الجدلى بعيدا كل البعد عن الرمزية Simbolismo ومنها تلك القصائد التى نشرها فى مجلة Helios سنة ١٩٠٣ مثل « أهـــواء » " Caprichos " ســـنة ١٩٠٥ وكذلـــك مصـــارعة الثيران Fiesta Nacional . . . . وعن قصائده التى نشرت سنة ١٩٠٧ تحت عنوان « روح ومتحف وأغان » Alma, Museo y Cantares فاننا نجدها تمثل مجموعة من القصائد الاولى لمانويل ماتشـــادو والتى نشرها فى مدريد والتى نذكر منها بعض الابيات وهى قصيدته المشهورة اغانى Cantares والتى مطلعهـــا : —

(١٥) هذه القصيدة ترجمها أيضا الدكتور مكى ضمن دراسة مستفيضـــة عن الشعر الاسبانى المعاصر تحت عنوان : « الشعر الاسبانى فى أسبانيا وأمريكا اللاتينية » . مجلة عالم الفكر الكويت سنة ١٩٧٢ ص ٥٢ والتى ذكر فيها مختارات من الشعر الاسبانى منها هـــذه القصيدة تحت عنـــوان « زهور الدفلى » لمانويل ماتشـادو .

خمر ، وشجن ، وقيثارة وأشعار

هى التى تخلق أغانى وطنى

أغـــانى

تحت الظل الرطب للكروم القديمة

من يقل أغانى وكأنه قال : الاندلس

كان هناك شاب أسمر يعزف على القيثارة

أغـــانى

أغـــانى ....

شيء يلاطف وشيء يمزق

الاوتـــار الدقيقة تشـــدو

والاوتار الغليظة تنـــوح

والزمن الصامت ، يمضى ساعة اثر ساعة

أغـــانى

هى أثر حزين لماضى خلفه اســلافنا العرب

لا تهم الحيـــاة ، فالحيـــاة فـــانية

وبعد كل هذا ، ما الذى تعنية هذه الكلمة : الحيـــاة ؟

أغـــانى

الذى ينعـــى ألمـــه ينســـاه .

الام ، الالم ، الحـــظ ، الالم ، الام .. الموت

العيون السوداء والحظ الاسود

أغـــانى ......

تســـكب فيهـــا روح الـــروح

اغـــانى .. اغـــانى من بلدى وارضى

ليست هناك أغان الا اغانى الاندلس

أغـــان

لم يعد بعد لحن فى قيثارتى (١٦)

والرمزية نجدها واضحة ايضا فى قصيدته التى تحمل عنوان « القصيدة الرديئة » Mal Poema التى كتبها بعد ذهابه الى برشلونة ، حيث قضى هناك أسبوعا حزينا كئيبا ونذكر بعض منها : —

القصـــيدة الرديئــة

صـــــورة

هذا هو وجهى وهذه هى روحى . تطلعوا :
عينان من ضجر وفم من عطش ....
أما الاشياء الاخرى .. فلا شىء .. حياة .. أشياء .. وما هو معروف .
مجون ..... مغامرات غرامية ... شىء لا قيمة له
شىء من الجنون ، وشىء من الشعر ،
قطرة من خمـــر الكآبة ....
رذائل ... ؟ كلها ولا شىء منها ... المقامرة ... لم أكن مقامرا ..
فلست أستمتع بما أكسبه ، ولا أحزن اذا خسرت
وأنا أشرب ، حتى لا أتنكر لبلدى أشبيلية ،
ستة كئوس من النبيذ الابيض
النساء ... لست بـــ « دون جوان » وحاشالى ان اكون
ومع ذلك ، فان هناك امرأة تحبنى .وأخرى أحبها أنا
أتهم نفسى بأننى لا أحب الا على نحو غامض .

---

(١٦) انظر أيضا ترجمة هذه القصيدة للدكتور محمود على مكى الشـــعر الاسبانى فى اسبانيا وأمريكا اللاتينية مجلة عالم الفكر الكويت ، ص١٠٢٥ .

سوى بعض الاشياء التى يسعد بها الناس :
النشاط والحكمة والظرف والبراعة
أكثر مما أحب الارادة ، والقوة ، والعظمة
اناقتى متصنعة متكلفة ، أفضل
على أناقة الاغريق النقية الخالصة
الاناقة الفرنسية وبريق ثياب مصارعى الثيران
أفضل تلألؤ الشمس والضحكة المناسبة
على ضوء القمر الشاحب
يقول عنى العامة انني
نصف غجرى ونصف باريسى
وأن انتمائى الى مونمارتر والى عذراء « مكارينا » (راعية اشبيلية)
وقبل أن أكون شاعرا ، كنت أريد أولا
أن أكون قاذف حراب لاحد مصارعى الثيران
لقد فات الاوان ، وانا أسرع السير فى طريق الحياة وضحكتى
كلها سعادة ومرح ، مع أننى لا أنكر اننى أسرع فى السير ...

أما مجموعة القصائد المسماة (المتحف) Museo فهى تصطبغ بالصبغة التصويرية البيئية والتى نجدها واضحة فى قصائده المعروفع بآله الشعر ابوللو Apolo وبالمسرح التصويرى Teatro pictòrico ثم يفكر مانويل ماتشادو فى حياته بجدية وينتقل من حياته البوهيمية الى حياة الاستقرار وتحمل المسئولية ويتم له الزواج فى ١٥ يونيو سنة ١٩١٠ من أولاليا كثاريس Eulalia Cacases ويكتب الى خوان رامون خيمنيث خطابا بهذه المناسبة يقول فيه : —

تزوجت أخيرا بعد مضى أكثر من سنة فى اشبيلية من ابنة عمتى أولاليا Eulalia وكنت أحبها منذ طفولتى وكان حبى لها هو الاول والوحيد الحقيقى ، أما عن قصص مغامراتى العاطفية الاخرى ، فما هى الا نزوات الطيش والشباب المراهق ، لقد كنت كأى شاب شاعر فى سنى تشتهوينى الحياة ولابد لى أن أمر بهذه التجارب ، فهى طبيعية وهى فى الحقيقة لا تعنى شيئا حقيقيا .

اولاليـــــا

كنت أناديها وأخاطبها من القلب

حتى حينما لم أكن أعرف أسمها . . . .

ولكنى عرفته وأنـــا مـــراهق

وكـــانت هى طفلة . . . . . .

وأعتقد اننا لم نفكر أبدا فى الحب

كنا نحب دون أن نعرف انه الحب ، وليس أكثر من هذا

وحينما كنت أناديها من القلب

كنت أعرف أنها تحبنى من القلب أيضـا

وفى يوم دار بيننا هــذا الحوار :

هـــــل تنـــاديننى ؟

دائمـــا ! ومن القلب . . . .

هل ناديتنى بأســـمى ؟

نعم ، ولكن لا بشفتى . . . .

وعندما جمعنـــا الربـــاط المقدس

كنـــــا نعتقـــد أننـــا

عشـــنا دائمـــا معـــا

اليـــــد فى اليـــــد

وطريق واحد نمضى فيه .

وفى سنة ١٩٢١ نشر مانويل ماتشادو قصائده الشهيرة والمعروفـــة « بفن الموت » Ars Moriendi وهى مجموعة من الاشعار الغنائية التى تكشف عن وجود مشكلة وأزمة يعانى منها المؤلف وهى عدم قدرته على الابداع والتأليف والانتاج الفكرى فى هذه الفترة .

الموت كالزهرة فى الحلم

عندما نستيقظ نجدها قد اختفت من أيدينا ولم

يعد لها رائحة ولا لون

وفى يوم بغير فجر نقطفها

يا له من انسان سعيد الحظ ذلك الذى ينسى

سـبب رحيلـه

ويترك روحه شارة فى النجم ، فى الزهرة ، وفى الترقب

وقد قلت عش

ومعنى ذلك : أحـب وقبـل .

أستمتع وانظـر وأتحسس

أسـكر وأحـلم ......

والآن أتنهـد قـائلا : مت ! !

ومعنى ذلك : أصمت واغمض عينيك

امتنع .... قف ، انس

اسـتسلم ...... وانتظـر

كان كالمياه التى جفـت

والرائحة التى تبخرت

والنـيران التى أخـدت

ولم يبـق الا الجفـاف

والمـرارة

وثمـالة الكـأس

تبدو لنا الحياة كحلم فى طفولتنا ....

وبعدهـــا نفيق لرؤيتهـــا ، ثم نســـير
باحثين فيهـــا عن الســـاحر البهيـــج
الذى حلمنا بـــه أولا
فـــاذا لم نجــــده
واصلنـــا البحث عنـــه
حتى ننـــام الى الابد
وهى تغدو الى دائما ! منذ أن ولدنا
وخطواتها القريبة منى أو البعيدة ، تســـلك
نفس الطريق الذى نســـير فيه حتى نلقاها
نفسى مليئة بالشـــكوك والحقـــائق
التى لم تعد تفيدنى فى الحيـــاة
ولكنها تعد لى العـــدة الطيبة حتى الموت الهنىء
ذكرى ، كالشمس الملتهبة
قـــد أعمت روحى وجففت قلبى
الجســـد شـاب ، ولكن الروح مثلجة (ميتة)
انى ذاهب الى المـــوت ؛
لذلك فانى لا أحب شيئا

ونكتفي بهذا القدر وقبل أن ننهى دراستنا عن هذا الشاعر نقول انه مهما كان الامر فمانويل ماتشادو لايقل أهمية عن أخيه انطونيو الذى كان أكثر شهرة منه،وأن كان أنطونيو ماتشادو قد نجح فى التعبير عن أزمة عصره تعبيرا سما الى درجة أنسانية رفيعة تخطت حدود بلاده وعلى نحو اكثر شمولا وعالمية ، فان مانويل ماتشادو استطاع ايضا أن يكشف لنا عن الذات — الاندلسية وعن عمق أصالتها وعاداتها وتقاليدها الموروثة — والتى ظلت — راسخة حتى عصرنا هذا وأثرت فى كل المجتمع الاسبانى بحيث أنفرد هذا المجتمع وسائر المجتمعات الاوربية . لقد عبر مانويل ماتشادو أصدق تعبير عن المشاعر والقيم الروحية والدينية لشعب أصيل ذى أصول عربية اسلامية عميقة ومتأصلة هو الشعب الاندلسى وعن الحواضر ذات التاريخ العربى العريق كاشبيلية وغرناطة وقرطبة ومالقة وغيرها من مدن الجنوب الشهيرة فى اسبانيا .

وفى يناير سنة ١٩٤٧ فى الساعة الثانية عشرة ، يذهب عنا هذا الشاعر الاندلسى الاصيل مانويل مانشادو الى الابد ويلفظ أنفاسه الاخيرة ، بعد أن ترك لنا تراثا أدبيا رائعا وعظيما ونشهد له نحن ويشهد به معاصروه ومحبوه ومفكرو عصره وغيرهم .

رقم الايداع بدار الكتب

١٩٨٣/٦١٥٣

دار النمر للطباعة

مجلة الدراسات الشرقية

مجلة فكرية نصف سنوية تُعنى بالدراسات الشرقية فى مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة تصدر عن جمعية خريجى أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦ بالشئون الاجتماعية.

المراسلات باسم : د. ذاكية محمد رشدى
قسم اللغات الشرقيه ـ كلية الأداب
جامعة القاهرة
بريد الأورمان ـ جيزة ـ مصر

الاشتراك السنوى : ٣ جنيهات مصرية أو مايعادلها






مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

رئيس التحرير
الأستاذة الدكتورة زاكية محمد رشدي

العدد الأول يونيو ـ ديسمبر ١٩٨٢ م

افتتاحية العدد

يسعدنى أيها القارئ الكريم أن أضع بين يديك العدد الأول من مجلة الدراسات الشرقية التى كانت من الأهداف الأولى التى حرصت جمعية خريجى أقسام اللغات الشرقية على تحقيقها . وقد كانت هذه الجمعية فكرة فى ضمير عدد من خريجى أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية منذ سنوات طويلة . وفى عام ١٩٨١ التقت رغبات الزملاء عند ارادة واحدة هى ضرورة اخراج هذه الجمعية الى النور فى أقرب وقت وقد تحقق الحلم وسجلت الجمعية تحت رقم ٦٤٦ فى شهر أغسطس عام ١٩٨١ .

وان هذا العدد هو النواة لأعداد كثيرة مقبلة سوف تقدم الى القارئ العربى المثقف بحوثا ودراسات فى مختلف المجالات التى تتصل بالدراسات الشرقية مثل الحضارات السامية والاسلامية والتاريخ الاسلامى والأدب الفارسى والأدب العبرى والتركى والأردى والدراسات اللغوية المقارنة والآداب المقارنة ودراسات متخصصة عن تاريخ أقطار المشرق ، ورغم أن هذه الدراسات متخصصة الا أن الزملاء الذين ساهموا بجهدهم فى هذا العدد قد حرصوا على الافادة للقارئ المتخصص والقارئ غير المتخصص .

ولا شك أن هذا العدد يحمل بين طياته العديد من الايجابيات ولكنه فى الوقت نفسه لا يمكن أن يخلو من السلبيات كأى شئ وليد لا يزال يحبو، والأمل كبير فيما يمكن أن تقدمه الينا أيها القارئ الكريم من اقتراحات بناءة تساعد على التخلص مما يكون قد شابه من أخطاء أو ألم به من هنات وتقصير ، فنحن نرحب بأية ملاحظات لأن غايتنا هى أن نقدم لك خير زاد ترضى عنه راجين أن يكون العدد القادم أفضل والى الأمام دائما .

رئيس التحرير

د. زاكية محمد رشدى

فهرســـــت

المسلمون والمعنوى

دكتور السباعى محمد السباعى

ما أشبه الليلة بالبارحة ، هذا مثل ينطبق على العالم الاسلامى ، فى حاضره وماضيه ، الا أن ماضيه ، احقاقا للحق – شاهد فجرا تكرر ، وضوءا تلألأ لفترات قصيرة ومتعاقبة أشبه بومضات برق عبر أربعة عشر قرنا ·

فمنذ مبعث النبى محمد صلى الله عليه وسلم وانتشار الاسلام فى جزء كبير من الجزيرة العربية وانتقاله الى الرفيق الأعلى ، وتولى الخلفاء الراشدين الأمر من بعده ، تتوالى عملية الفتح حتى شملت أجزاء كبيرة من أراضى الدولتين الأعظم آنذاك : وهما الدولة الساسانية فى ايران والدولة البيزنطية أو الامبراطورية الرومانية الشرقية ·

وكانت عملية الفتح تواكب الغزو العسكرى العربى لأملاك تلكما الامبراطوريتين أو الدولتين الأعظم · فكما كان فتح الشام ومصر صاعقا على الامبراطورية الرومانية كانت معارك القادسية ونهاوند قاضيا على الدولة أو الامبراطورية الساسانية كل هذا حدث قبل انقضاء عصر الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه . التى امتدت دولته ودولة الخلفاء الراشدين من بعده حتى عام ٤٠ هـ . تلك الدولة كان مؤسسها محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام وسائسها عمر بن الخطاب ، وعالمها عليا بن أبى طالب رضى الله عنهما ، حتى وصفت بأنها لم تكن دولة من طرز دول الدنيا ، فهى بالأمور النبوية والأحوال الأخروية أشبه · والحق فى هذا أن زيها زى الأنبياء ، وهديها هدى الأولياء وفتوحها فتوح الملوك الكبار · فمحمد هو المؤسس بابلاغه رسالة ربه وبما خلفه من أحاديث وسنة صحيحة شاملة فصلت ما أجمل فى القرآن الكريم ، وشرحت وبينت ما ورد به من أحكام . وعمر هو أول من مصر الأمصار ، وجند الأجناد ودون الدواوين بعد أن واصل عملية الفتوح ، ليواجه ما حدث للدولة من اتساع فى عهده ·

وعلى بن ابى طالب هو القائل : ان من أخوف ما اخاف عليكم خصلتين : اتباع الهوى وطول الأمل · اما طول الأمل فينسى الآخرة ، وأما اتباع الهوى فيصد عن الحق ·

وقال لكميل بن زياد · احفظ عنى ما أقول لك : الناس ثلاثة : عالم ربانى ، ومتعلم على سبيل نجاة ، وهمج رعاع أتباع كل ناعق ، لم يستضيئوا بنور العلم ، ولم يلجأوا الى ركن وثيق يا كميل ، العلم خير من المال ، العلم يحرسك ، وأنت تحرس المال ، والعلم حاكم والمال محكوم عليه ، مات خزان المال وهم أحياء ، والعلماء باقون مابقى الدهر ·

اعيانهم مفقودة وأمثلتهم فى القلوب موجودة ·

وقال لعمر بن الخطاب : ثلاث ان حفظتهن وعملت بهن كفيتك ماسواهن ، وان تركتهن فلا ينفعك شيء سواهن · قال وما هن · فقال : الحدود على القريب والبعيد ، والحكم بكتاب الله فى الرضى والسخط ، والقسم بالعدل بين الأحمر والأسود · فقال له عمر أبلغت وأوجزت ·

وخرج يوما فقال : يا طالب العلم ، ان للعالم ثلاث علامات : العلم بالله ، وبما يحب بالله ، وبما يكره الله · وللعامل ثلاث علامات : الصلاة، والزكاة والورع · وللمتكلف من الرجال ثلاث علامات : ينازع من هو فوقه، ويقول بما لا يعلم ، ويتعاطى مالا ينال . وللظالم ثلاث علامات : يظلم من هو فوقه بالمعصية ، ومن هو دونه بالغلبة . ويظاهر الظلمة والاثم· وللمرائى ثلاث علامات : يكسل اذا كان وحده . وينشط اذا كان من يراه، ويحب أن يحمد فى جميع أموره · وللحاسد ثلاث علامات : يغتاب اذا غاب ، ويتقرب اذا شهد ، ويشمت بالمصيبة · وللمنافق ثلاث علامات : يخالف لسانه قلبه ، وقوله فعله ، وعلانيته سريرته · وللمسرف ثلاث علامات ، يأكل ماليس له ، ويشرب ماليس له ، ويلبس ماليس له · وللكسلان من الرجال ثلاث علامات : يتوانى حتى يفرط . ويفرط حتى يضيع ، ويضيع حتى يأثم · وانما هلك الذين قبلكم بالتكلف . فلا يتكلف رجل منكم أن يتكلم فى دين الله بما لا يعرف . فان الله عز وجل يعذر عن الخطأ ان أجهدك رأيك ·

أن تلك الدولة الأولى التى كان العلم أســاس قيــامها كانت تطبق ما سبق نصــا وروحا فالمساواة بين جميع الأجنــاس قائمة ، والعصبية المقوتة التى شاعت بين عرب الجاهليــة ، قــد تلاشت والتكلف والنفاق كسدت أسواقهما وبارت تجارتهما • والتقوى معيــار المفاضــلة ، والمــال محكوم عليه وليس بحاكم على النــاس • النــاس جميعــا يحكمهم الاســلام ، وينعمون فى ظل مبــادئه بالأمن والأمان • ورغم حدوث بعض الأحداث فى تلك الدولة، الا أن الشعور القوى والايمان التــام بمبادىء الاسلام قد حفظ للمسلمين وحــدتهم •

ثم قامت الدولة الأموية ، بعد أن بويع معــاوية بن ابى سفيان فى الــكوفة فى ذى القعــدة من سنة ٤٠ هـ ورجع الى الشــام سنة ٤١ هـ ليبدأ التــاريخ الفعلى للدولة الأموية ، ويختلف طرز الدولة عمــا سبقتها كليــة واستمرت الفتوحات الاســلامية رغم هــذا التبــدل ، ودخل المسلمون بلاد الهند ودخل محمد بن القاسم بن محمد الثقفى بلاد السند فى عهد الوليد ابن عبد الملك ودخل قتيبــة بن مسلم الباهلى بلاد ماوراء النهر ونشر راية الاســلام فوق ربوعهــا وضــم تلك البــلاد حتى حدود الصــين الى ديار الاســلام ، ثم كان موسى بن نصير الذى فتح بلاد الأندلس وأدخل الاســلام فى قارة أوروبا • وأما مسلمة بن الوليد فقــد ظهرت عزيمته فى حروب الروم التى كان يسير اليهــا فى كل عام فيفتح ما أمامه من الحصــون مثل حصن طوانه وعمورية وهرقلة وطرسوس حتى هاب الروم المسلمين •

ثم هدأت ثورة الفتوحات الاســلامية ، وانحسر مدها . لأسباب متعددة منهــا : أن العربى كان ينظر اليه من قبل المسلمين من غير العرب باعتباره رمزا للدين ، ولــكن هــذا العربى ، سرعان ما عاد الى عصبيته القبليــة المقوته وطبــاعه الجاهلية ، التى أبطلها الاســلام ، ولــا كان الخلفــاء الأمويون بما كانت لديهم من بصيرة نافــذة وحنكة سياسية ، قــد عمدوا الى تعريب المنــاطق الشرقيــة من العــالم الاســلامى بارسال عائلات جنود الغزو الى تلك المنــاطق والاستقرار بها . فان زدتهم الى طبــاعهم الجاهلية كانت ذات تأثير سيىء فى نفوس المسلمين من أهالى تلك البــلاد ، مما هيأ

[illegible] من أبناء هذه الشعوب والاجناس — التى لم يحسن اسلامها ، وان اظهرت الاسلام رغبة فى مغنم مادى أو منصب مهم ، أو اظهارا للتقوى التى عرفوها عن طريق معتقداتهم القديمة — هيأت الظروف لتلك الجماعات لبث سمومها ومبادئها بين المسلمين للنيل من العربى أولا ثم من الاسلام ثانيا فاخذوا يثيرون المتاعب فى تلك الأمصار وشجعهم على التمادى فى تنفيذ ما هدفوا اليه ما انتهجه العرب من التمادى فى خط الردة الذى ساروا عليه . وزاد الطين بلة ظهور ماجبل عليه العربى من حبه لنفسه أولا ، ثم لقبيلته ثانيا ، ثم لبنى قومه ثالثا، فأخذ كل منهم ينعم بالحرية الشخصية لا الحرية الاجتماعية ، رغم ماتحدثه الأولى من فوضى واضطراب ، وأخذ ينظر الى أبناء الشعوب الاخرى من فرس وروم ، رغم ما كان لهم فى ميادين الحضارة من حول وطول ، نظرة السيد الى المسود . فظهر عند أبناء الشعوب الأخرى التى دخلت فى الاسلام، احساس بالخيبة وضرورة مواجهة هذا . فبدأ الشعور بالقوميات يقوى وغذته الجماعات المناوئة للاسلام من أبناء تلك الشعوب . ولم يحاول أى من الخلفاء الأمويين معالجة هذا الوضع المتردى ، عدا عمر بن عبدالعزيز وكانت مدة حكمه قصيرة وعادت الأمور بعده سيرتها الأولى ، فازدادت نار العصبية القبلية تأججا ، فتحكمت فى تصرفاتهم وسلوكهم ، مما ساهم مساهمة كبيرة فى اشعال نار الثورة ضدهم ، والاطاحة بهم فيما بعد ، حين ناصر الفرس دعوة أبى مسلم لبنى العباس ، وانتهت دولة الأمويين بمقتل آخر خلفائهم مروان بن محمد فى ذى الحجة سنة ١٣٢ هـ وبتولى أمر المسلمين السفاح كأول خليفة للعباسيين فى نفس العام .

وقامت الدولة العباسية ، ولكنها لم تستفد من الأخطاء التى وقع فيها الأمويون فلم تحاول اصلاح الأمور وتداركها ، رغم حرص القرآن الكريم فى أكثر من سورة وآية على ذكر الحوادث الماضية وما حدث للأمم الشعوب ، رغبة فى أخذ العظة والاعتبار ، فعمد العباسيون الى قمع خصومهم ، والانتقام ممن ساعدهم ومد يد العون اليهم ، ناسين أن العقائد والأفكار ، لا تحارب بالقهر والجبروت الا بعد استنفاذ كل السبل والوسائل ، وان الوسيلة المثلى لمغالبة العقائد والأفكار المعادية، انما تتم بمقارعة الحجة بالحجة والدليل بالدليل ، وناسين أن القهر يخفى

العلن ، ونسى العباسيون ان التمثيل لا يجوز شرعا لا بالعدو ولا بالصديق لقول النبى عليه الصلاة والسلام اياكم والمثلة ولو بالكلب العقور ٠

عندئذ وفى المراحل الأولى لقيام الدولة العباسية ، حملت الدولة معها ارهاصات ضعفها وتدهورها فبرزت القوميات وظهرت الدويلات الاسلامية فى المشرق ممثلة فى قيام الدولة الطاهرية والصفارية ثم السامانية والغزنوية والسلجوقية أو البويهية والخوارزمية ، واكتفى الخليفة العباسى باللقب الاسمى وتطاولت بعض تلك الدويلات فهاجم حكامها الخليفة وعزلوه وأقاموا آخر مقامه ٠

هذا فى المشرق ، أما فى مغرب العالم الاسلامى ، فقد نجا من عملية التمثيل التى اتبعها السياسيون مع الامويين أمواتا وأحياء أمير من أمراء الأمويين ، هو عبد الرحمن بن معاوية بن هشام ، هاربا حتى دخل بلاد الاندلس سنة ١٣٨ هـ ــ ٧٥٥ م غسمى بالداخل ، لأنه أول من دخلها من آل مروان ٠

نجح بفضل ذكائه ، ومستفيدا مما حدث ، من استمالة القبائل اليمنية والمضرية التى تأججت نار الخلافات بينهم ، نجح فى استمالتهم الى جانبه واستطاع أن يهزم والى الأندلس هناك ــ وهو يوسف بن عبد الرحمن الفهرى ــ فى واقعة المصارة لقرطبة سنة ١٣٨ هـ ويكون فى الأندلس امارة جعل عاصمتها قرطبة ليبقى الأمويون فى الأندلس بعد ذلك لعدة قرون ٠

أما مصر ، شأنها شأن غرب الامبراطورية الاسلامية ، فكانت قد تخلصت من نفوذ الحكومة المركزية فى بغداد لينفرد بحكمها الطولونيون حتى سنة ٩٠٥ م ثم ظهر الاخشيديون الى أن تمكن الفاطميون من دخول مصر ٩٦٩ م وظلوا بها نحوا من مائتين وخمس من السنين الى أن قضى صلاح الدين الأيوبى على الفاطميين فى مصر ، ورأى أن مكانه مهدد فى مصر ما بقيت سوريا منفصلة عن مصر ، وذلك لقرب الدويلات الصليبية

منها بصـورة خاصـة . ولذا بسط نفوذه على سـوريا بعد عـدة معـارك عنيفـة في سـوريا وفى جبهات أخرى وتوالت الحملات الصليبية على العالم الاسـلامى ليخوض صـلاح الدين حروبا متواصلة ضد الصليبيين مما خلد اسمه فى الشرق والغرب على حـد سـواء كل حسب نظرته اليه . وكانت أشهر معـاركه ضـدهم معركة حطين ١١٨٧ م التى انزل فيها صلاح الدين بالجيوش الصليبية هزيمـة قاضـية وأسر ملك القـدس نفسـه ، ومن ثم تساقطت حصـون الصليبيين واحـدة بعـد الأخرى فى أيدى المسلمين حتى اذا كان شهر سبتمبر من سـنة ١١٨٧ م وصل صـلاح الدين وجنوده الى القـدس فاستسلمت لهم المـدينة لتعود الى حكم المسلمين مرة أخرى الا ان سقوط تلك المـدينة أحيت لدى الفرنجـة أو أوروبا فـكرة الحرب الصليبية من جـديد فنشبت الحرب بين المسلمين والفرنجة مرة أخرى فى ١١٩١ م ـ ١١٩٢ م ووقعت مجازر بين الطرفين الى أن تم الصلح فى ١١٩٢ م كان من نتيجة ذلك السماح للنصارى بزيارة القـدس حجاجا عزلا من السلاح ليموت صـلاح الدين بعد هذا مباشرة أى فى عام ١١٩٣ م ، ليخلفه خلفاؤه من بعده ، وظلت ذرية صـلاح الدين قائمـة فى حلب حتى ١٢٦٠ م أى الى الغزو المغولى . وتولى الملك العـادل عرش الامبراطورية الأيوبيـة فعين الـكامل فى مصر ليموت فى ١٢٣٨ ، ويقوم الصراع بين الأيوبيين ويستفيد الفرنجة من ذلك ويهـاجمون مصر بقيـادة لويس التاسع الذى احتل دمياط ثم تمكن المصريون من انزال الهزيمة بجيش الفرنجـة وأسر لويس التاسع نفسه وتتولى شجرة الدر أمر مصر .

فى تلك الأثنـاء كانت حملات المغول تترى على شرق العالم الاسلامى تقتطع أجزاءه واحدا بعد الآخر . وهنـا أقف وقفـة قصـيرة ، بعد هذا الاستعراض الموجز لأحوال العـالم الاسـلامى ، وأقول ان من حسن حظ الاسـلام ، انه لا يؤخذ بما يفعله أبنـاؤه ، ولا يجوز الحكم عليه من خلال أعمـالهم ، بل يؤخذ بعبـادئه التى ابتعـد عنها المسلمون فضعفوا وتفرقوا واذا أردنا أن نصلح أنفسنا كمسلمين ، يجب أن نقف مع أنفسنا وقفـة صـدق . نشخص أمراضنا ونحدد طرق علاجهـا ، وأن ندرك أن الاسلام قول مقرون بالعمل ، وخير دليل على ذلك بالاضـافة الى قيمة العمل التى

قول باللسان ثم يصدقهما المسلم بالعمل فى باقى الأركان وفى اقامة الصلاة ، وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلا ·

فنرى أن أول مأساة نكابدها اننا كمسلمين بعامة ، وكعرب بصفة خاصة نتكلم ونتكلم وأحيانا لا نحسن حتى الكلام · فيجب أن نقضى على هذا الداء الدفين الذى يجرى فينا مجرى الدم من العروق ، وأن ننبذ ما بيننا من خلافات طاحنة بالقضاء على مسبباتها وهى كثيرة ومتعددة ولكن من يمن الطالع ان مايوحد بيننا أكثر مما يفرق ·

نتيجة لتمادى المسلمين فى خلافاتهم . وصراعاتهم وايثار القول على العمل وشدة ضربات المغول المتلاحقة على العالم الاسلامى ، وصفت تلك الحملات ، بأنها واحدة من أكبر الضربات التى تعرض لها العالم الاسلامى ان لم تكن أكبرها فمزقت أوصاله الواهنة ولعبت بمراكز القوى المتناحرة فيه ، حتى قضت عليها واحدا بعد الآخر ، وتركت أرض المسلمين قاعا صفصفا ، بما ارتكبته من تقتيل وتخريب وتدمير شمل كل شيء سوى من يحتاجون اليه ·

دفع هذا الحادث الجلل مؤرخا اسلاميا عاصر تلك الأحداث فى بدايتها وهو ابن الاثير فذكر فى كتابه الكامل : « لقد بقيت سنين عدة معرضا عن ذكر هذه الحادثة ، استعظاما لها ، كارها لذكرها ، فأنا أقدم اليها رجلا ، وأؤخر أخرى ، فمن الذى يسهل عليه نعى الاسلام والمسلمين ، ومن الذى يهون عليه ذكر ذلك ، فياليت أمى لم تلدنى ، وياليتنى مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا ···· ثم يقول وهذا البيان يتضمن ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى التى عفت الأيام والليالى عن مثلها عمت الخلائق وخصت المسلمين · فلو قال قائل ان العالم منذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم الى الآن لم يبلوا بمثلها لكان صادقا فان التاريخ لم يتضمن ما يقاربها أو يدانيها ·

كتب ابن الأثير هذا قبل حدوث النكبة النهائية بثلاثين عاما ، حين سقطت بغداد علي يد المغول بقيادة هولاكو سنة ٦٥٦ ــ ١٢٥٨ م فكانت

[illegible] وتم القضاء على الحضارة الاسلامية التى ازدهرت وتلألأت انوارها قرونا عديدة ساهم فيها العرب والفرس وغيرهم ٠

ووصفها المستشرق الانجليزى ادوارد جرانفيل براون بقوله : ان البشرية لم تصب بأذى ، قدر ما أصابها من حملات المغول ٠

وقد أثارت هذه النكبة اهتمام الباحثين فى الشرق والغرب ، وكان اهتمام الغرب بها أكثر من الشرق ، رغم أن ما أصابهم من ويلاتها كان قليلا ٠ وطرحت أسئلة عديدة أجبت عنها فى بحثى الذى قدمته لجامعة القاهرة للحصول على درجة الدكتوراه منها :

هل المغول قوم لا يغلبون ؟

كيف تكونت دولتهم بعد تفرقهم الى قبائل وعشائر وبطون و فخاذ ؟

هل ما حققوه من انتصارات راجع الى قوتهم الذاتية وحدها أم الى غير ذلك من الأسباب ؟

وبادىء ذى بدء أقول : أن تحقيق الغلبة فى أية معركة يخضع للقوة الخارقة للمنتصر والخور القاتل عند المغلوب ٠ أو لحسن استغلال الطرف المنتصر لنقاط الضعف عند المغلوب ٠ انه غالبا ما تكون عند الطرفين المتنازعين نقاط ضعف وركائز قوة ، فاذا أحسن أى منهما معرفة ذلك وبنى خططه على أساسها حقق الغلبة ٠

على أية حال ، فان آثار هذه النكبة لا تزال واضحة السمات ، بادية القسمات على العالم الاسلامى لم توحده وحدة ، ولم تجمعه قوة ٠

رغم أهمية ذلك ، فان تاريخ المغول ، لم يحظ بالأهمية المطلوبة من قبل علماء العالم الاسلامى المعاصرين ، مكتفين بما سجله عدد من المؤرخين المسلمين الذين عاصروا تلك الأحداث أو شاركوا فيها ، سواء

من الفرس أو العرب ، مثل عطا ملك الجويني صاحب تاريخ جهان كشا أي فاتح العالم الذى كتب باللغة الفارسية ، والذى شغل مناصب عدة من قبل المغول مثل منصب صاحب الديوان وكذلك رشيد الدين وزير غازان خان ومن أتي بعده من الحكام المغول ، فقد كتب كتاب جامع التواريخ بالفارسية ثم كتاب طبقات ناصرى للجوزجاني . وتاريخ وصاف الذى يعتبر ذيلا لكتاب جهان كشا ، وممن كتب بالعربية آنذاك ، النسوى مؤلف كتاب سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي ، وهو من الكتب المهمة لأن النسوى عايش السلطان جلال الدين المنكبرتي آخر حكام الدولة الخوارزمية التى ذاقت ويلات المغول قبل هجومهم على الخلافة العباسية :

فمن البحوث والكتب العربية التى تناولت تلك الحقبة بالدراسة والتحليل ــ وهى قليلة الى حد ما ماكتبه أستاذى الدكتور فؤاد الصياد عن رشيد الدين فضل الله مؤلف جامع التواريخ ، والمغفور له الأستاذ حافظ حمدى فى كتابيه : الدولة الخوارزمية والمغول ، والشرق الاسلامى قبيل الغزو المغولى ، وكاتب هذه السطور فى رسالة عن عطا ملك الجويني وكتابه جهان كشا ، والزميل الدكتور سعد الغامدى فى رسالة عن سقوط بغداد فى أيدى المغول وغير هؤلاء ، الا أنها قليلة بالنسبة لأهمية الحدث ·

أما عند الأوروبيين فقد كان الاهتمام أكبر والدراسات أكثر ، فقد نشرت بحوث كثيرة وترجمت أمهات الكتب التى تحدثت عن المغول الى اللغات الأوروبية . ولم يكتفوا بذلك بل قاموا باجراء اتصالات ومراسلات قام بها الرحالة الأوروبيون فى أوقات واكبت الغزو المغولى ولحقت به مثل رحلات روبرت وكاربينو ·

آمل أن نقف على فحوى تلك المراسلات والزيارات التى قام بها هؤلاء السفراء والرحالة الى بلاط الخان (الحاكم ــ الملك) فى قراقورم عاصمة المغول فى موطنهم الأصلى ·

كما اهتم العلماء الروس والصينيون بالمغول وتاريخهم منذ ظهور هؤلاء الأقوام وقاموا باجراء العديد من الحفريات والدراسات لما انتجته

تلك الحفريات من آثار شملت منطقة واسعة فى آسيا الوسطى وشواطىء نهر الفولجا ، واستطاعوا من خلال تلك الاكتشافات ، الوقوف على معلومات قيمة عن أصل تلك الأقوام ·

وسأحاول فى هذه العجالة القاء الضوء على هؤلاء الأقوام ، ولما كان التعرف على أى قوم ، والوقوف على تاريخه ، يجب أن يبدأ أولا بدراسة ماهية هذا القوم والظروف الطبيعية التى عاش فيها ـ والاطار الاجتماعى الذى عاش من خلاله ، لأن العقلية عند أى انسان انما تخضع لعاملين أساسيين : الأول الظروف الطبيعية ، والثانى النظم الاجتماعية بما فيها من تقاليد وعادات ويكمل ذلك الظروف الخارجية المحيطة به ·

لذا سأبدأ بوصف للموقع الجغرافى الذى عاشت فيه تلك الأقوام ·

أولا ـ الملامح الجغرافية :

تمتد المنطقة المعروفة جغرافيا باسم آسيا الوسطى والشرقية ، من بحر اختك Okhotsk حتى بحر الخزر (قزوين ـ مازندران فالأسماء الثلاثة تطلق على هذا البحر) · وتشتمل على مظاهر جغرافية مختلفة من جبال وهضاب وفياف وأراض خصبة ، الا أن البيئة الصحراوية هى الغالبة ولولا وجود مناطق حضارية فى أطراف تلك المنطقة كالصين شرقا وايران غربا ، لما وجدت حياة بها ·

ويقع القسم الرئيسى من تلك المنطقة على خطوط عرض واحدة ، مع دول وسط أوروبا والبحر المتوسط وتحده شرقا هضبة منشوريا وجبال خينكان الكبرى Khingan وسور الصين العظيم وغربا بحر قزوين · وشمالا سيبيريا المعروفة بشدة برودتها وقلة السكان بها حتى أوائل القرن العشرين حين أنشئت شبكة السكك الحديدية التى شملتها جميعا ، وجنوبا هضبة التبت وجبال الهيمالايا التى تتخللها بعض الممرات الوعرة ذات الرياح الشديدة · فلم يتجاسر كثير من الناس على سلوكها ، الا ان هذا لم يحل دون قيام علاقات بين الصين والهند وغيرها ·

نتيجة لهذا فقد كانت هجرات الأقوام الرحل فى تلك المنطقة . ومنذ الأزمنة القديمة تتجه اما شرقا أو غربا طلبا للملجأ والكلا مما دفع بالصين وايران الى تحسين علاقاتهما بتلك الاقوام بحسن المعاملة حينا ، أو بدفع جزية احيانا أخرى رغبة منهما فى تأمين علاقاتهما التجارية ومصالحهما المشتركة وحفظا لسلامة طريق القوافل بين آسيا الشرقية والغربية ٠

وهى الطريق التى تعبر الممرات الواقعة بين سلاسل الجبال التى تربط بحيرة بايكال بهضبة بامير ٠

ويمكن تقسيم تلك المنطقة من ناحية التضاريس الى قسمين : الاول ويمتد بين سلسلة الجبال وسور الصين وجبل خينكان ، ويشتمل على عدة هضاب وصحار فاصلة ٠

والثانى ويشتمل على الجزء الجنوبى الغربى من سيبيريا وتركستان ، ويمتد بين هضبة ايران وهضبة بامير التى توازيها جنوبا سلسلة من الجبال تنتهى عند بحيرة بايكال ٠

وأهم اجزاء تلك المنطقة ، صحراء المغول التى تقع فى شمالها ، والتى تحدها جبال خينكان وسلسلة جبال يابلنوئى Iablonoi وجبال التائى Altai التى تصل صحراء جوبى Gobi - موطن المغول - بصحراء دزونكارى Dzungari الواقعة بين سلسلتى جبال التائى وتيان شان Thian--Chan كما تربطها بصحراء تركستان الشرقيه وحتى كاشغر كوين لن ٠ Kuenlun .

وكانت الممرات الواقعة بين تلك الجبال المتوازية هى الطريق الوحيدة التى تربط القسم الشرقى بالقسم الغربى من آسيا ، وان كان الممر الممتد بين جبال التاى وجبال تيانشان أكثرها اتساعا ٠

أما الممرات الأخرى المتفرعة من سلسلة جبال تيانشان ، والتى تربط بين هضبة بامير وصحراء تركستان وهضبة ايران فكانت ضيقة يصعب الاستفادة منها ٠

أما هضبة بامير فهى أكثر هضاب آسيا ارتفاعا ووعورة ، ومنها تبدأ عدة جبال فى الارتفاع ، وتتفجر عنها عدة انهار أيضا ، تتجه الى جهات عديدة ·

من بين تلك الجبال ، نجد فى الشمال سلسلة جبال تيانشان التى تمتد من سمرقند الى داخل تركستان الصينية ، وفى الجنوب جبال كونن لن وقراقورم وهيمالايا التى تسير جميعها فى موازات بعضها الآخر من الناحية الشمالية الغربية الى الناحية الجنوبية الشرقية مخترقة هضبة التبت ووديان السند والكنج وتبدأ من الناحية الغربية لتلك الهضبة أى هضبة بامير ، سلسلتان من الجبال ، الأولى جبال الهندوكوه أو الهند وكوش والثانية سلسلة جبال سليمان التى تنتهى عند منطقة بلوجستان وساحل المحيط الهندى وكانت الطرق الرئيسية للممالك أو الدول المحيطة بهضبة بامير مثل تركستان وكاشغر والبنجاب وأفغانستان الحالية وايران ، تسلك المعابر الجبلية للجبال التى سبقت الاشارة اليها ، وكانت تلك الطرق نفسها ، هى المسالك التى عبرتها جيوش الغزو لكلا الجانبين، سواء من قبل أهالى آسيا الوسطى والشرقية لتركستان وأفغانستان الحالية وايران أو هجمات الايرانيين على آسيا الوسطى وكاشغر والهند ·

أفردت الملامح الجغرافية بمزيد من التفصيلات ، لأن ذلك سنحتاج اليه فى مقالاتنا باذن الله ·

المظاهر الطبيعية :

يمكن تقسيم هذا الجزء من آسيا الى أربعة أقسام هى :

١ ـ القسم المحصور بين جبال خينكان ويابلنوئى وآلتاى وجبال سايان أى حوض بحيرة بايقال وأنهار سلنكا Selenga وأرقون Argoun وكرولن Keroulene .

٢ ـ سفوح جبال تيانشان والوديان العليا لنهر جيجون (أمودريا) وسيحون (سيردريا) أى حوض بحيرات بالخاش وقره كول وايسى

كول وكان يطلق على القسم الشمالى الغربى منها قبل العصر المغولى اسم تركستان بينما أطلق على القسم الجنوبى الشرقى اسم فرغانه ٠

٣ ـ المنطقة المحصورة بين جبـال تيانشان وكونن لن وهضـبة بامير أى حوض نهر تاريم وشـعبه مثل بحر ختن ، ويارقند ، وكاشغر وآق سو وتسمى اليوم باسم تركستان الشرقية أو تركستان الصينية، وكانت تعرف قبل استيلاء الصينيين عليها باسم كاشغر وختن ٠

٤ ـ القسم الواقع بين جبـال تيانشان وهضبة بامير وهضبة ايران وبحر الخزر أى حوض بحيرة آرال أو بحيرة خوارزم ، والوديان الوسطى لأنهار سيحون وزرفشـان وجيحون ٠

وقد قسم هـذا الجزء الأخير ابان الغزو المغولى الى ثلاثة مناطق :

(أ) المنطقـة الأولى المجـاورة لهضـبة ايران ، أى وديان أنهـار مرغاب وتجن وأترك وتشمل جزءا منخراسان وتضم من المدن المعروفة كلا من مرو وبلخ وفارياب ومرو الرود ٠

(ب) المنطقـة الممتـدة بين بحيرة خوارزم وبحر الخزر والمنـاطق المجاورة لمصب نهر جيجون ويطلق عليها اسم خوارزم ، والبلاد الرئيسية بها أوركنج (كركانج أو جرجانيه) وهى العاصمة ثم هزار اسب وخيوه (خيوق) ٠

(ج) المنطقـة الممتدة بين نهر جيجون ونهر سيحون والمرتفعـات الغربيـة لهضبة بامير وتعرف باسم ما وراء النهر ، وكان أكثر المناطق عمرانا وخصبا وأشهر مدنه : بخارى ، وسمرقند ، وكش ، وترمذ ، ونخشب (نسف) ، وجاج (الشاش) واترار ، وطراز ، وبناكت ، واسبيجاب ٠

اما القسم الأول من الأقسام الأربعـة المشـار اليهـا ، فـكان المقر الأصلى لمجموعة من الجنس الأصفر الذى عرف فيما بعـد باسـم المغول والتتار أو التتر ٠

أما كاشغر وختن ـ رغم أنها كانت مقرا لجماعة من الآريين ذوى البشرة البيضاء كما أثبتت بعض الحفريات حديثا ـ فانها أصبحت منذ أواسط القرن الثانى الهجرى موطنا لطائفة من الأتراك ومسكنا لهم ، رغم أن موطنهم الأصلى ، كان بالقسم الثانى أى سفوح جبال تيانشان والأجزاء الشمالية لبحيرة خوارزم وبحر الخزر والشاطىء الشرقى لنهر سيحون أى أن هذا القوم كان متصلا بمقر طائفة من المغول من ناحية، ومتصلا بممالك الآريين فيما وراء النهر وايران من ناحية أخرى وعلى هذا فاننا يمكن أن نقول ان موطن المغول والتتار والترك هو المنطقة الممتدة من بحر الخزر غربا حتى بحر أختسك وسور الصين شرقا وكانت تلك المنطقة مهيأة للسكن والاقامة وانشاء المدن كلما اتجهنا جنوبا ، لوجود الواحات الكثيرة المجاورة لمجارى الأنهار وشعب الجبال ، لما تتميز به من الاعتدال فى المناخ والقرب من الممالك المتمدنة ، لذا قامت بعض الممالك من الترك وغيرهم فى تلك الأجزاء ، أما الغالبية العظمى من المغول والتتار والترك فعاشوا عيشة البدو التى تعتمد على التنقل والترحال ٠

طوائف الترك والمغول :

لا شك أن الصين كانت أقوى جيران تلك القبائل المختلفة ، وانها كانت تطلق عليهم منذ زمن سحيق . وبخاصة على القبائل التى تسكن المنطقة الشمالية ، اسم الهون وأن الصينيين قد بنوا سدهم قبل ميلاد المسيح بما يقرب من قرنين ونصف اتقاء لشر الهون هؤلاء ، وأخذوا يناصرون فريقا على آخر تجنبا لشر هجماتهم واغاراتهم كما حدث حين ناصروا الاويغور سنة ٧٤٤ م ضد الأتراك الذين استطاعوا أن يؤسسوا امبراطورية كبيرة ثم ناصروا القيرغيز ضد الاويغور مرة أخرى عام ٨٤٨ م ٠

الا أن الصين نفسها قد تعرضت فى القرن الخامس الهجرى ٠ العاشر الميلادى لهزة عنيفة قسمتها قسمين : حكم كل قسم منهما أسرة من الأسرات . الأولى سلاطين أسرة كين Kin ـ وكانوا رؤساء جماعة

من الجنس الأصفر تعرف بـ منجو ـ وسـيطرت على الخطا اى الصـين الشمالية ٠

وكانوا فى نظر الصينيين الأصليين يعدون من الأجانب ، وذكر بارتولد فى تاريخ الترك فى آسيا الوسطى ، انهم من المغول ، وكانت عاصمتهم أحيانا مدينـة بكينك (بكين) وأحيـانا مدينــة كاي فونك الواقعـة على شاطىء النهر الأصفر (هوانكو) ٠

والأسرة الثانيـة ، سـلاطين أسرة سونك Soung وحكموا القسم الجنوبي من الصين ٠ وكانوا صينيين فى أصلهم ، وكانت عاصمتهم مدينة هانك جنو Hongtchenu الواقعــة على شـاطىء المحيط الهادى جنوب مدينة شنغهاى ٠

وكانت هاتان الأسرتان محاطتين من الشمال والغرب بقبـائل المغول والترك المختلفة ٠

قبـــائل المغول :

كان المغول قبـائل مختلفة ، الفروق بينهم متفاوتة ، ومساكنهم الى حد ما متباعـدة وأهم تلك القبائل أو الطوائف مايلى :

١ ـ قبيلة التتـار والقنقرات ، وكانوا يقطنون المنطقة الممتدة من شـاطىء نهر ارقون ونهر سلنكا ومملـكة القرقيز (الفرغيز) شمالا ، والتبت ومملـكة التنغوت جنوبا ، ومملـكة الخطا (الصين الشمالية) شرقا، ومملـكة الاويغور غربا ٠

وكانت هاتان القبيلتان اكثر قبـائل الجنس الأصـفر توحشـا ، لبـاسهم من جلود الـكلاب والفئران وطعامهم لحوم جميع الحيوانات فرضوا سيطرتهم لفترة طويلة قبل ظهور جنكيزخان على جميع القبائل فى المنطقـة ، وحين اخضعهم جنكيز لحكمه ، أطلق اسم التاتار أو التتر على جميع قبـائل الجنس الأصفر الذين اخضعهم جنكيز بل ان

جيش جنكيز ورفاقه وأتباعه ، اتخذوا لأنفسهم هذا الاسم ، أى التاتار ، علما عليهم ، ولكن هذا كان فى المرحلة الأولى لتأسيس جنكيز لامبراطوريته ، ثم أصبحت كلمة المغول هى السائدة بعد ذلك .

٢ - قبيلة قيات وهى قبيلة صغيرة تعرف بـ بور جقين أى أصحاب العيون الزرقاء ومن تلك القبيلة خرج تيموجين (جينكيزخان فيما بعد) ، وكان مقرهم بين نهر أنان وكارولان (كرولن) وسفوح جبال قراقروم (يابلنوئى) الحالية .

٣ - قبائل أويرات وارلاد وجلاير وكانوا يقيمون أو يتجولون بين نهر انان (انن) وبحيرة بايقال .

٤ - الكرايت وكانوا يقيمون فى الواحات الشرقية الواقعة داخل صحراء جوبى وجنوب بحيرة بايقال حتى سور الصين . وكانوا أقوى القبائل المغولية طوال القرنين الخامس والسادس الهجريين ، وسيطروا على العديد من القبائل المغولية واعتنقوا المسيحية بعد اعتناق ملكهم لها سنة ٣٩٨ هـ وكانوا معروفين فى أوروبا نتيجة لذلك .

٥ - النايمان وهم من الترك يسكنون الحوض الأعلى لنهر ارخون وسفوح جبال آلتاى وكانوا يدينون بالمسيحية أيضا ، ولكنهم كانوا فى حرب مع الكرايت اخوانهم فى العقيدة .

٦ - الاويغور : وكانوا يدينون المانوية (١) . وكانوا أكثر قبائل الترك والمغول تمدنا وكانوا يقيمون فى الشمال الشرقى من تركستان الشرقية الحالية وشمال بحيرة لب نور ونهر تاريم .

---

(١) نسبة الى الداعى لها وهو مانى وقد ظهر فى ايران وادعى أنه خاتم الأنبياء وأنه الفارقليط (المخلص) الذى بشر به عيسى ، وقد أدخل المانويون الذين دخلوا فى الاسلام هذه الفكرة الى الاسلام باسم المهدى المنتظر .

٧ ـ اتراك القـــارلوق وكانت مملـكتهم جنوب مملـكه الاويغور • اى الحوض السفلى لنهر تاريم •

٨ ـ القره ختاى : وكانوا دولة كبيرة أثنـاء ظهور جنكيزخان ، وكانت دولتهم بين الدولة الخوارزمية ومساكن المغول فى الشرق وبسطوا سلطانهم على القارلوق والاويغور • وكان الحـد الفاصل بين دولة القراختاى والدولة الخوارزمية الشاطىء الشرقى لنهر سيحون •

أشرت فيما سبق الى الطوائف أو القبائل الرئيسية للمغول والترك ، اثنـاء ظهور جنكيزخان ، ونلاحظ انهـا جميعـا ، كانت اما خاضعة لأباطرة أسرة كين ، أو تحت سلطان حاكم الـكرايت كما هو الحال فى قبائل المشرق للمنطقـة المغولية ، أو تحت نفوذ كورخان (٢) (حاكم) القراختـاى فى المغرب وتجلت قـدرة يسوكاى بهـادر وابنـه جنكيز فى تخليص تلك القبائل من نير التبعيـة والنفـوذ لمن أشرت اليهم ، وكانت تلك أولى المراحل فى تجميع المغول فى عهد والد جنكيز الذى سمى بأنه مؤسس امبراطورية سكان الخيام ، كما سنعرف فيما بعد •

هذا بالنسبة للعـامل الأول فى تـكوين العقلية المغولية ، وأعنى به الظروف الطبيعية أو البيئة الجغرافية التى عاشوا فيها •

أما العـامل الثـانى فهو النظم الاجتماعية التى عاشوا من خلالها وتحت سيطرتها وأقصـد بالنظم الاجتماعية عند المغول ، الذين كانوا فى غالبيتهم بدوا رحلا ، طلبا للمأوى والـكلأ أقصـد بذلك ، العادات والتقاليد التى كانت سائدة بينهم ، ومتحكمة فى سلوكهم وأعمالهم • بالنسبة للحاكم، فانهم شأن الجمـاعات البـدوية ، لا يتولى الأمر فيهم الا شخص يمتـاز ـ هو أو والده ـ عن أقرانه بالعقل وحسن التـدبير والقوة ، فيخضـع الآخرين لنفوذه بقوة سـلاحه واراقتـه الدماء وتنفيـذ الأحكام اذا تطلب الأمر ذلك ، وبخاصـة اذا كان الخاضعون له لا يستمعون لنصحه ويفهمون

(٢) كورخان هـو لقب حاكم القراختـاى ، وتعنى حاكم الحكام أو ملك الملوك •

مصالحهم • وفى هذه الحالة ، فان الحاكم اذا اعتراه ضعف أو خور، انتهى أمره وتولى الأمر غيره من يتمتع بما كان عليه سلفه من صفات أو ينقض اتحاد القبيلة من أساسه •

وكان جنكيز واحدا من هؤلاء الحكام الذين نشأوا فى قبيلة صغيرة ، تعد من أصغر القبائل المغولية فبسط سلطانه عليها وتعدى ذلك الى سائر القبائل المغولية والتترية والتركية •

حقا ان عادات المغول وتقاليدهم ، قد تغيرت بعد استيلائهم على الممالك المجاورة ذوات الحضارات العريقة مثل الصين وايران ومركز الخلافة العباسية ، رغم أن العادة جرت على احلال نظم الغالبين وتقاليدهم محل نظم المغلوبين وتقاليدهم ، الا أن هذه النظرية لا تصدق الا على أمم فى طور واحد من أطوار الحياة ، أما أن تكون أمة فى طور البداوة وأخرى فى طور الحضارة ، فالأمر جد مختلف • ولذا فاننا نقول ان الانتصارات العسكرية وحدها لا تفرض نظما ولا تصنع حضارة ولا تدل عليها بل غالبا ما تكون الانتصارات العسكرية تغطية لفشل حضارى أو عجز عن تحقيق الحضارة •

وخير مصداق على ذلك أن أحفاد جنكيز قد خضعوا خضوعا تاما وهم فى عنفوانهم العسكرى والسياسى لعادات المغلوبين ونظمهم •

حقا ان عادات المغول قد تغيرت ، الا انهم رغم ذلك ظلوا مراعين لنظمهم وقوانينهم مثل قانون الياصا الذى طبقوه على المغلوبين لفترة طويلة •

أما عهد جنكيزخان ، فقد تميز بالتمسك الشديد بعادات المغول وتقاليدهم ، وكانت وجهة نظر جنكيز أن يظل محافظا على صفاء العنصر المغولى ، حتى يظل هؤلاء البدو غالبين للحضر ، ولذا لم يحفل بأية عادة من عادات الحضر ، ومنع المغول من الاقامة فى المدن ، وطبق ذلك على نفسه بعودته الدائمة والمتكررة الى موطن آبائه وأجداده •

فكانت من عادة المغول كبدو الاقامة فى الخيام ، واتخاذ الصوائف بشواتى التى كانت يسمونها بالمغولية (يورت أواردو) وبنــاء على هذا فانهم حتى بعد استيلائهم على الممالك المتحضرة وحاجتهم الماسة للاقامة فى المــدن ، اتخـذوا لأنفسهم مواضـع يطلقون عليهـا اسم المصـايف والمشاتى ، يذهبون اليهـا فى فصـول الصيف والشتاء ، بخدمهم وخيولهم ومواشيهم ، فـكانوا يرسلون أشخاصا يسمونهم (يورتجى) لاختيـار انسب الأماكن لمقـام الخـان (الحـاكم) وحاشـيته · فـكانوا يقيمون الخيـام من الوبر أو اللبـاد ، ويقيم المرافقون له فى خيـام أو اكواخ مصنوعة من أوراق الأشجار وأغصـانها ، وتقـام حول خيـام الخان ، وبعد انقضاء الفصل يقومون بنقل ما يمكن نقله ويضرمون النار فيما بقى ·

وكانت من عادة المغول أن لا يبـارح الابن الأصغر للخـان الموطن الأصلى لأجداده ولا ينـال حظا من الارث عنـد تقسيم أملاك والده على اخوته ، الا أنه يكون ملـكا لموطن أجداده عند وفاة والده ، فحين توفى جنكيز ، فان المنـاطق المجاورة لأنهـار كارولين وانن قـد آلت لأصغر أبنائه وكان يسمى تولى ــ وهو والد هولاكو · وكان هذا الجزء أصغر الأجزاء التى قسمت بين اخوته الـكبار ، ومن الجائز أنهم كانوا يلاحظون أعمـار الأبناء عند تقسيم التركة ·

أما بالنسبة لعـاداتهم فى الزواج · فكان المغول يتزوجون ما يشاءون من النسـاء دون تحـديد لعـدد معين · وكانت من عادة سلاطين المغول ، اذا أحرزوا انتصـارا على ملك أو أمير أو عقـدوا اتحـادا مع أى من هؤلاء ، أن يتزوجوا ابنتـه أو أخته ، فان كان قـد قتل تزوجوا زوجته ، لذا تذكر كتب التـاريخ أن عـدد زوجات جنكيز وجواريه حين وفاته بلغت خمسمائة امراة ·

واذا مات أحد رؤساء المغول أو أحد أمرائهم ، جرت العـادة ، أن تورث زوجاته وجواريه الى اكبر أبنـائه ، ويستطيع أن يتخذ أية واحـدة منهن زوجـة له عـدا أمه ، فان لم يرغب فى أيهن جاز له أن يزوج أية واحدة منهن لأصدقائه أو أن يطلق سراحهن ·

ونظرا لما سبق من كثرة الزوجات ، كان الوالد يرتب أولاده منازل ومراتب ، ويعطى مكان الصدارة لأولاده من زوجته الفضلى عنده ، لذا رأينا جنكيز يفضل من بين أبنائه التسعة أربعة فقط هم أولاد زوجته المفضلة وهى يسونجين بيلى ، وهؤلاء الأولاد : هم : جوجى – جغتاى – أوكتاى – تولوى .

لم يكن المغول يدينون بدين معين ، فلم يتحمسوا لأى دين ، أثناء بداوتهم ، وكانوا يؤمنون بالخرافات – شأن أهل البادية – ويعتقدون فى السحر والشعوذة وتسخير الجان ويؤمنون أن للجان اليد الطولى فى تسيير حياة الانسان وأعماله .

وكان رجال الدين البوذيون – ويعرفون عند المغول بكلمة بخش وتدين – يقومون بهذه الأعمال . وكان يطلق على المتخصص فى السحر اسم قام ، وأشاع هؤلاء العلماء بين المغول ، كما أشاعوا فى غيرهم من الناس ، أنهم سخروا الشياطين وحدثت بينهم وبين هذه الأرواح نوع من الألفة ، وانهم بواسطتهم يستطيعون الاخبار بما كان أو سيكون ، وبلغ اعتقاد المغول فيهم وفى صدق أقوالهم ، أنهم لم يكونوا يشرعون فى أى عمل الا بعد موافقة هؤلاء المنجمين أو المشعوذين .

وكانت احدى الوسائل التى يلجأ اليها السحرة لحمل المغول على تصديقهم ، أن يجعلوا المغول يمعنون النظر فى عظام كتف الخراف ، ثم يأخذونها ، ويلقونها فى النار حتى تتفحم ، ثم يخرجونها ، وينعم القام أو الخان النظر فيها ، فان خرجت سليمة دون أن تفتت النار من أجزائها ، فان الأمر الذى سيقدم عليه الخان سيمضى وفق رغبته واذا تفتت أو تفتت جزء منها كان الأمر لا يمكن تحقيقه ، وليس من المصلحة الاقدام عليه .

وكان جنكيز خان يعطى هذا الأمر عناية فائقة ، بل وكان غالبا ما يقوم هو به . وكان أمهر القائمين بهذا العمل ويدعى يلوجوت ساى من الملازمين لجنكيز خان . ومن الأمور التى أولاها المغول عناية فائقة ، واعتبروها من لوازم الحياة الضرورية ، الصيد الذى كان عندهم بمثابة الأمر المقدس الذى يجب مزاولته فى أى يوم لا يكونون مشغولين فيه

ونصت الياصا على أهمية هذا الامر ، حتى أن جنكيز خان عين واحدا من أبنائه الكبار للاشراف عليه ، كما شاعت عند المغول رياضات أخرى كالمصارعة والملاكمة ، وكانت متعتهم الكبرى أن يشاهدوا هذا النوع من الرياضة وبخاصة عندما تجرى بين النساء من أهالى المناطق المفتوحة ٠

هذه بعض الخطوط العريضة لبعض عادات المغول وتقاليدهم ، يتضح منها ما كان يعيشه المغول فى تخلف ، الا أن جنكيز محاولة منه لتوحيد هؤلاء قد سن القوانين اللازمة التى تحقق الوحدة والقوة تلك القوانين التى عرفت باسم الياصا ، وقد سبقت الاشارة الى ذلك ، ويحتاج الحديث عنها الى مزيد من التفصيلات لأهميتها ولكن سأكتفى هنا بهذه العجالة ٠

شرع جنكيز فى سن الياصا ، فى بداية سيطرته على المغول ، فنظر فيما كان سائرا بينهم من عادات الغى بعضها وأبقى على بعضها الآخر وأضاف اليها من عنده عدة أحكام ، وأمر بأن يتعلم أطفال المغول الخط الاويغورى ، وأن تكتب تلك الأحكام والقواعد فى صحف وتودع فى خزائن الأمراء وكان يطلق على كل حكم من هذه الأحكام والقواعد باللغة المغولية اسم ياسا أو ياصا أى الحكم أو القاعدة أو القانون ، ومهر جنكيز جميع هذه الأحكام والقواعد حتى أضحت دستورا يرجع اليه فى كل أمر من تعبئة الجيوش التخريب البلاد وأمور الملك وترتيب الشورى ، وشن الهجوم وأنواع العقوبات المختلفة وكيفية تنفيذها وأسلوب الحياة عند المغول سواء فى حركاتهم أو سكناتهم ٠

وأصل كلمة ياسا فى المغولية دزاسك وعرفت فى المصادر العربية والفارسية بأسماء مختلفة مثل ياسا ، يساق ، ياساق ، ويسق ٠

وللحديث عن الياصا بقية لاهميتها فى شرح عادات المغول ونظمهم ، وبيان أساليبهم الحربية وخاصة أن هؤلاء البدو قد تمكنوا بفضل وحدتهم وما الزموا به أنفسهم من قوانين أن يقهروا المسلمين وغيرهم ، الا أن ماحدث للمسلمين منهم كان أكبر من غيرهم وفى هذا يصدق القول بأن الوحدة قوة والتفرق ضعف ٠

منظومه ورقه وگلشاه عيوقى
دراسـة نقـدية تحليليـة مقـارنة

الدكتور محمد السعيد عبد المؤمن

من المتفق عليه بين الدارسين للأدب الفارسى فى عصوره المختلفة ، وعلى اختلاف جنسياتهم واتجاهاتهم ومشاربهم أن هـذا الأدب عنـدما عاد الى الظهور بعد الاسـلام وكتب باللغـة الفارسية الحديثة اعتمد على الأدب العربى اعتمادا كبيرا ، وأخـذ منـه اركانه ومقوماته حتى استطاع أن يقف على قـدميه ، فقـد أقام الفرس شعرهم على نفس الأسس التى يقوم عليها الشعر العربى وكذلك النثر · وان كان بعض المتعصبين من الفرس يحاولون أن ينكروا فضـل الأدب العربى على الأدب الفارسى ، بل ويذهبون الى أبعد من ذلك عنـدما يزعمون أن الفرس قـد وضـعوا قواعـد علميـــة للأدب العربى كمـا فعل الخليل بن احمـد الفراهيـدى فى علم العروض وغيره من علماء الموالى الفرس فى مختلف العلوم والفنون ، فان الدارس للأدب الفارسى لا يسعه الا أن يؤكد ـ بعيـدا عن المهـاترات الشعوبية والتعصب الأعمى ـ أن الموالى من الفرس ان كانوا قـد شـاركوا بفكرهم فى بنـاء الحضـارة الاسـلامية ومنهـا تقنين لغـة هـذه الحضارة وآدابها ـ اى اللغـة العربيـة وآدابهـا ـ فانهم لم يفعلوا ذلك بهدف خدمة العرب وانما فعلوه فى المقـام الأول خـدمة للغتهم وأدبهم ، فانهم ماكانوا يستطيعون احيـاء لغتهم الفارسـية بعد الإسـلام أو أدبهم شـعره ونثره دون أن يحـددوا لذلك الأسس والقواعـد والقوانين ، لذلك فقـد وجـدوا أن من الأسهل لهم فى الوصـول الى هـدفهم هو التعرف على القواعد والأسس التى يقوم عليهـا الأدب العربى واللغـة العربيـة باعتبار أنهما قد وصلا الى مرحلة النضج والاكتمال فاستنبطوا هـذه القواعـد ، ومن ثم أصبح من السهل عليهم تطبيقهـا على لغتهم وأدبهم ، ومما يؤكد هـذا الرأى أن الاستفادة من الأسس العروضـية والمحسنات البـديعية والبلاغية العربيـة لم يكن وحـده مافعله الفرس لأدبهم ، وانما تجـاوزوا هـذه الأسس الى موضـوعات الأدب ذاته ، ومن هـذه الموضـوعات ماهو لصيق بالروح

عربية بل يعد خصيصة من خصائص الفكر العربى والظروف العربية ، ومن امثلة ذلك قصص الحب العذرى التى ظهرت فى الجزيرة العربية فى صدر الاسلام بكل أبعادها وفلسفتها ومنطلقها الفكرى ، وان كان المجال لا يسمح لنا أن نناقش هذه القضية باستفاضة فحسبنا هنا أن نقدم نموذجا من هذه القصص التى ظهرت فى الأدب الفارسى فى أول عصوره الأدبية بعد الاسلام وهو العصر الغزنوى ·

لاشك أن قصة « ورقة وجلشاه » التى اخذ ناظمها الشاعر عيوقى موضوعها من قصة عروة بن حزام وابنة عمه عفراء تعتبر من بواكير القصص العاطفية فى الأدب الفارسى بعد الاسلام . بل لعلها تكون أول قصة عاطفية منظومة وصلت الى أيدينا فى هذا الأدب . حيث يقول عنها ذبيح الله صفا : « هذه المنظومة هى أحد النصوص القيمة القديمة فى اللغة الفارسية ، وتتضمن قصة نظمت عدة مرات بعد ذلك باللغة الفارسية والتركية والكردية ، وكتبت نثرا بالفارسية والتركية أيضا ، وكما نعلم أن هذه المنظومة من أوائل المنظومات القصصية الفارسية التى نظمت فى القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس الهجرى ، وهى النص الوحيد من نصوص هذه الفترة الذى وصلنا سالما من اذى القرون والأعوام » (١) ·

وقد قدم الشاعر عيوقى ناظم هذه القصة منظومته الى السلطان محمود الغزنوى المتوفى سنة ٤٢١ هـ سنة ١٠٣٠ م ومدحه فى هذا التقديم بقوله :

« ابحث فى قلب عطف السلطان الغازى وامدح السلطان محمود بروحك ، هو أبو القاسم ملك الدين والدول امبراطور العالم امير الأمم » (٢)

---

(١) ذبيح الله صفا : مقدمة ورقة وكلشاه عيوقى ص ٣ ·

(٢) بندل مهر سلطان غازى بجوى
بجان مدح سلطان محمود گوى
أبو القاسم آن شاه دين ودول
شهنشاه عالم أمير ملل (المنظومة ص ٣)

ومن ثم فان هذه المنظومة قد نظمت خلال غزوات السلطان محمود الغزنوى للهند حيث استحق فى ذلك الوقت اللقب الذى أنعمت به عليه الجماعير المسلمة والخليفة العباسى القادر بالله وهو الغازى . وهى الفترة التى امتدت أربعة وعشرين عاما (٣٩٢ ـ ٤١٥ هـ = ١٠٠١ ـ ١٠٢٤ م) ومن الطبيعى أن مثل هذه الفترة لابد وأن تلقى ظلالها على المنظومة وتؤثر فيها بشكل مباشر أو غير مباشر يكسبها بعض الخصائص التى تخرجها عن التقليد الكامل للقصة العربية المشهورة التى حاول الشاعر أن يقلدها « قصة عروة وعفراء » حيث صرح الشاعر عيوقى بذلك فى منظومته عندما قال ماترجمته : « اننى أنظم قصة عجيبة من الأخبار العربية وكتب العرب . حيث قرأت هذه القصة الرائعة من الأخبار العربية وكتب جرير » (٣) . كما قال فى نهاية المنظومة ماترجمته : « وهكذا كانت هذه القصة العجيبة من الأخبار العربية وكتب العرب » (٤) .

ولعله يجدر بنا فى هذا المقام أن نشير الى ماكتبه الأصفهانى فى كتابه الأغانى عن أصل القصة العربية التى أصبحت مشهورة فى الكتب ومتداولة بين الناس قبل القرن الرابع الهجرى أى فترة نظمها باللغة الفارسية ، يقول الأصفهانى فى أخبار عروة بن حزام ما ملخصه أن عروة بن حزام العذرى شاعر اسلامى وهب روحه للحب ، وأن كل أشعاره قالها فى شأن عفراء ابنة عمه عقال بن مهاصير ، وخلاصة أمره أن والده توفى وهو ما يزال صغيرا فتربى فى بيت عمه وكانت عفراء فى مثل سنه فأمضى معها فترة الطفولة مما جعل بينهما ألفة . وعندما كبرا تقدم عروة الى عمه لخطبة عفراء فوافق عمه الا أن زوجة عمه طلبت صداقا كبيرا لابنتها فاضطر عروة الى الذهاب لدى ابن عم له يقيم فى الرى وطلب من عمه ألا يزوج عفراء من غيره حتى يعود ، واصطحب عروة

---

(٣) بنظم آورم سركذشتى عجب
زاخبار تازى وكتب عرب
چنين خواندم اين قصه دلپذير
زاخبار تازى وكتب جرير (ص ٥)

(٤) چنين بود اين قصه پرعجب
زاخبار تازى وكتب عرب (ص١٢٢)

ـ ـــبين من بنى هلال بن عامر ، وقد اكرم ابن عمه وفادته ومنحه المال الذى طلب وأجزل له العطاء ، وفى فترة غياب عروة قدم رجل من أهل الشام يتصل بصلة القربى لبنى أمية الى حيث قبيلة بنى ضبة ، وكان ثريا ، وسكن بالقرب من منزل عفراء وعندما رآها أعجبته وطلبها من والدها الذى اعتذر عن القبول بسبب الوعد الذى قطعه لابن عمها ، وأمام الحاح هذا الرجل وضعف عقال أمام اغراءاته من ناحية وضغط زوجته من ناحية أخرى زوجها له فاصطحبها الى الشام ، وقد احتال عقال فى اخفاء خبر زواج عفراء عن عروة بأن حفر لها قبرا ، واخبر عروة لدى عودته بأن عفراء قد ماتت ، فحزن عروة حزنا شديدا ، ولكن احدى فتيات القبيلة أخبرته بحقيقة الأمر . فشد عروة الرحال الى الشام وذهب الى منزل عفراء ونزل فى ضيافة زوجها الذى أراد أن يختبر اخلاص زوجته فكلف خادما بمراقبتهما حتى تبين له طهارتهما وعفتهما فأراد أن يعيش عروة معهما الا أن عروة رفض البقاء وقرر السفر ، وأثناء الطريق كانت تصيبه نوبات من الضعف والاغماء كان يفيق منها كلما ألقى على وجهه منديل عفراء ، وقد طلب عروة من ابن مكحول عراف اليمامة أن يداويه الا أنه فشل فى علاجه ، وتوفى عروة قبل أن يصل مضارب قبيلته بثلاث ليال ، وعندما علمت عفراء بموته بكته بكاء مرا وما لبثت أن لحقته بعد أيام قلائل (٥) ٠

أما القصة الفارسية التى نظمها عيوقى فقد احتفظت بالاطار العام للقصة العربية وان كان الشاعر قد أدخل عليها بعض التعديلات فى الشخصيات والأحداث والنهاية تحت تأثير الظروف الحضارية لبيئة الشاعر والفكر الفارسى الذى يوجه هذا الشاعر ٠

ويستطيع الدارس فى مقارنته بين المنظومة الفارسية والأصل العربى للقصة أن يتبين التغييرات التى أدخلها الشاعر والأسباب أو المؤثرات التى دفعته الى ذلك ، وتنقسم هذه التغييرات الى ثلاثة أقسام هى : ـ

---

(٥) أنظر الأغانى للاصفهانى ج ٢ ص ٣٦٦ ـ ٣٧٩ طبع بيروت ، أعلام الزركلى ج ٥ ص ١٧ ، فوات الوفيات لكتبى طبع مصر ج ٢ ص ٧٠ ـ ٧٤ ، الشعر والشعراء لابن قتيبة طبع ليدن ص ٣٩٤ ٠

(١) التغيير في الأسماء والأماكن : حيث قام الشاعر أولا بتغيير اسم البطل فجعله ورقة بدلا من عروة ، واسم البطلة فجعله جلشاه بدلا من عفراء ، حيث يقول : « كان أحدهما جوهرا له اسم وحياء وكان الآخر خميلة ورد لها رائحة ولون ، سماها أبوها جلشاه بحيث كان لها وجه الشمس وأصل الحور ، ولم يكن مثل جلشاه ومثل ورقة حرارة الشمس ولم يرب مثلهما الفلك الدوار » (٦) .

كذلك فقد قام الشاعر بتغيير اسم الوالدين فجعل اسم والد عروة « همام » بدلا من حزام وجعل اسم والد عفراء « هلال » بدلا من عقال وجعل كليهما قائدين للقبيلة وجيوشها الجرارة ، حيث يقول : « لقد كان اسم هذين القائدين أحدهما هلال والآخر همام ، وكلا القائدين من أصل واحد أخوان من أم واحدة وأب واحد » (٧) .

كما عمد الشاعر الى تغيير اسم القبيلة من بني ضبة الى بني شيبة، حيث يقول : « كان اسم هذا المكان بني شيبة وفيه جيش منظم ومتحمس » (٨) .

وقد شمل التغيير أسماء بعض الشخصيات الثانوية مثل الخال الذي أصبح اسمه الملك المنذر وجعله الشاعر ملك اليمن وهو في الأصل العربي ابن عم ويقيم في الري ، حيث يقول الشاعر : « وكان أمير اليمن اسمه المنذر وطالما يخالط السرور ويسوق النجاح » (٩) وكذلك عراف اليمامة

---

(٦) يكى كوهرى بود پرنام وننگ
يكى گلبنى بود پربوى ورنك
مرورا پدرنام گل شه نهاد
كه خورشيد رخ‌بود وحورانژاد
چوگل شاه وچون ورقه تيزمهر
نبود ونپرورد گردان سپهر (ص ٦)

(٧) هرآن هردو سالاررا بودنام
يكى را هلال ويكى را همام
دوسالار وآن هدو ازيك گهر
برادر زيك مام وزيك پدر (ص ٥)

(٨) بنى شيبه بدنام آن جايگاه
سپاهى دروصف دروكينه خواه (ص ٥)

(٩) أمير يمن بود منذر بنام
همى خورشادوهمى راندكام (ص ٥٤)

الذى كان اسمه فى الأصل العربى ابن مكحول صار اسمه فى المنظومة الفارسية « غراب » . حيث يقول الشاعر : « كان لقبه غراب اليماني وعندما رأى وجه ورقة تعجب » (١٠) .

ويستطيع الدارس أن يدرك هدف الشاعر من تغيير الاسماء والأماكن اذا وضع فى اعتباره الظروف الحضارية التى نظم فيها الشاعر قصته، فتغيير أسماء الأشخاص والأماكن يعنى محاولة الشاعر الاقتراب من القارىء الفارسى وابعاد شبح اللامبالاة عن نفس القارىء وتهيئتها للانفعال بالقصة وأحداثها . ثم ان الشاعر حاول توظيف هذه الأسماء فى خدمة القصة واضفاء شىء من الخيال على الأحداث ، وهى آخر الأمر تمثل محاولة من محاولات الابتكار للشاعر فى القصة التى تحولت من مجرد سيرة ذاتية لشاعر عذرى الى قصة درامية .

(ب) ولم تقف محاولات الأبتكار عند حد تغيير أسماء الأشخاص والأماكن بل تعدتها الى التغيير فى معالم شخصيات القصة وعلى رأس هذه الشخصيات تأتى شخصية البطل ورقة الذى تحول من شخصية سلبية الى شخصية ايجابية تحددت ايجابياتها فى القصة من خلال اعدادها الاعداد اللازم وتصرفاتها الواعية تجاه الأحداث فقد أكد الشاعر أن البطل والبطلة قد تعلما وتثقفا وأتما تعليمهما حيث يقول : « عندما رباهما الزمان عشر سنوات أجلسوهما أمام المعلم ، وأسرع المعلم بتعليمهما حتى صار كلاهما مثقفا . ومع أنهما كانا يحترقان فى العشق فقد تثقفا بلا حد » (١١) .

---

(١٠) غراب اليماني بد اروا لقب
چو رخسارهٔ ورقه ديذاى عجب (ص ١٠٧)

(١١) چوده ساه پرورد شان روزكار
نشا ندند شان پيش آموزگار
معلم بتعليم شد درشتاب
كى تاهردو گشتند فرهنگ ياب
اگر چند درعشق مى سوختند
بى اندازه فرهنگ آموختند (ص ٦)

وبالاضافة الى التعليم والثقافة فقد كانا يتمتعان بالذكاء وحسن التفكير والادراك وهو ما استعداه من أصالتهما فى الشرف ، حيث يقول الشاعر: « عندما صارا جوهرا فى الصدف أصبحا كالشمس فى الشرف، فصارا مدركين للفن والثقافة متحدثين حاضرى الاجابة » (١٢) .

كما جعل الشاعر بطله شجاعا قويا قادرا على خوض المعارك مدربا على القتال يهابه العدو ويخشاه . حيث يقول عنه الشاعر : « فارس شجاع يدمى النمر من صراخه وقت الحرب ، يلوى بقوته راس الفيل ويشق قلب الأسد بسهمه ، وكان قلبه مع كل هذه الهيبة والقوة مولها بحب جلشاه » (١٣) .

وقد ترجم الشاعر هذه الصفات البطولية فى شخصية ورقة الى اعمال بطولية أيضا تمثلت فى انقاذ جلشاه من أسر ابن عدنان لها وكذلك الاشتراك فى الحرب مع اليمن ضد البحرين لانقاذ خاله أولا ثم احراز النصر لصالحه ثانيا وسنعرض لها بتفصيل أكثر عند مناقشة الأحداث. ولا شك أن هذه الترجمة العملية لصفات البطولة عند ورقة تؤكد المعالم الجديدة التى أضفاها الشاعر على شخصية ورقة .

---

(١٢) جوگوهر شدند آن دو اندرصدف
جو خورشيد گشتند اندر شرف
هنر ياب گشتند وفرهنگ ياب
سخن گوى گشتند وحاضر جواب (ص ٧)

(١٣) سوارى شجاع كى بهنگام جنگ
عمى خون گرست ازنهيبش بلنگ
بقوت سرپيل برتافتى
بناوك دل شير بشگافتى
با اين همه هيبت ودستگاه
دلش بود درعشق گل شه تباه (ص ٨)

وقد حاول الشاعر أن يضفى صفات بطولية على شخصية البطلة جلشاه تماثل ما أضفاه على شخصية ورقة حتى يكونا متكافئين فى استحقاق دور البطولة الا أنه عندما أراد أن يترجم هذه الصفات الى أحداث لم يجد فى وقائع القصة العربية مايسعفه فليست عفراء فى الروايات العربية اكثر من شخصية ثانوية أمام البطل الوحيد وهو عروة كما أنه لم يكن لها دور ايجابى فى هذه الروايات ، لذلك اضطر الشاعر الى اختلاق أحداث جديدة فى القصة تسهم فى ابراز ايجابية البطلة مثل مساعدة ورقة فى الخلاص من ابن عدنان ، وكذلك اسراعها فى مقابلة ورقة عندما علمت بقدومه الى الشام وذلك دون استئذان زوجها ، وعلى كل حال فان الشاعر قد بذل جهدا ملحوظا لاخراج جلشاه من السلبية الى الايجابية وقد نجح فى ذلك ٠

وقد تناول التطوير أيضا شخصيات أخرى ثانوية حاول الشاعر ان يرفع من شانها مثل شخصية والد البطل ورقة الذى ورد ذكره فى الروايات العربية على أنه قد توفى وابنه صغير فانتقلت كفالة البطل الى عمه فى حين أن والد البطل ظل على قيد الحياة حتى اغارة ابن عدنان على قبيلته واشتراكه الى جانب ابنه فى المعركة بل واستشهاده دفاعا عن شرف قبيلته ، حيث قال الشاعر عن اشتراكه فى المعركة : « فهجم همام الكهل الخبير عليه بشدة من أثر الحماس » (١٤) ٠ وكذلك وصف مقتله بقوله: « عندما كثر الطعن من هذا لذاك وبالعكس هجم همام الشجاع بحقد ، وضرب حربة فى وسط عدوه فأخطأته ، وعند ذلك ضرب ربيع بن عدنان بسيفه كالأسد الهصور وخط برمحه ، وقال أيها الكهل العريق أهكذا يطعن فرسان العرب بالحراب ، سأعلمك الشجاعة الآن وأخيط عينك بسهم البلاء ، قال هذا وهاجم بحقد القلب ورفع سيفه البتار فى المعركة ، وضرب ضربة عجيبة عظيمة فقطعه نصفين ، وعندما سقط الكهل الخبير

---

(١٤) همام جهان ديده كوژپشت
زحميت يكى حمله بردش درشت (ص ٢٤)

تمرغ فى التراب والدم عن الجراح » (١٥) ٠

وقد راينـا من قبل كيف جعل الشاعر خال البطل ورقة ملـكا على اليمن ليعلى من شأنه ، كذلك جعل من زوج جلشاه ملكا على الشام ينزل الرسول عليه الصلاة والسلام فى ضيافتـه ، وهـذا التسـامى بشخصية منافس ورقة يرفع من قدر جلشاه وأهلهـا وليكون هذا المنافس أيضا كفئـا للبطل ورقـة ٠ وواضح أن مسألة التكافؤ بين الأطراف المشتركة فى الأحداث صـارت قضـية شغلت الشاعر منذ بداية القصـة الى نهـايتها واضطرته الى ادخال عـدد من الأحداث الاضـافية التى لم تكن موجودة فى الأصل العربى ، وسواء قصـد الشاعر أم لم يقصد فقـد ساهم هذا فى دعم المواقف الدرامية بالقصـة كما ساعد على تدعيم الحبكة القصصية ، هذا بالاضافة الى خاصية هامة اكتسبها النص الفارسى وهى اقتراب القصـة من الروح الفارسية وظروف البيئة الفارسية فى زمن نظم القصة ٠

(حـ) أما فيما يتعلق بأحداث القصـة فان المنظومة الفارسية ـ كمـا قلنـا ـ ارتبطت بالاطـار العـام لأحـداث الرواية العربيـة الا أن من

((١٥) جو بسياكشت اين برآن آن برين
عمـــام دل آور درآمـــد بكين
بزد نيــــزه بى بركمـــر گـاه أوى
بـــدان تاكنـــد زو تهى گـاه أوى
ربيــع ابن عــدنان چــو شـيردژم
بزد تيـــغ و آن نيزه كردش قـــلم
بگفـت أى كهــن گشته پير نژند
يـلان عــرب نيزه چو نين زننـد ؟
عم اكنــون شجاعت بيـــاموزمت
بتــير بــلا ديـــده بـــر دوزمت
بگفت اين وازكين دل حمـــله كـــرد
بيـــا ورد شمشـــير تيــز ازنبـــرد
يكى ضربتى زد شـــگفتى عظيم
كــه كردش بيـك ضربت أورادونيم
چو پير جهـــاند يده شـــد سرنگون
عمى گشت ازان زخم درخاك وخون (ص٢٦)

اهم ما يلفت نظر الدارس فى القصة الفارسية هو كثرة المعارك الحربية والمغامرات . أولها تلك الحرب التى دارت بين قبيلة بنى شيبة وقبيلة بنى ضبة بزعامة ربيع بن عدنان ، وقد بدأت هذه الحرب عندما أغارت قبيلة بنى ضبة على قبيلة بنى شيبة واختطفت جلشاه حيث قال الشاعر : « خطفوا جلشاه المكلومه تلك السروه النضرة المحطمة القلب » (١٦) · وقد أعدت بنى شيبة العدة للانتقام واستعادة جلشاه المخطوفة ودارت المعارك والمبارزات التى قتل فيها والد ورقة والتى انتهت بتمكن ورقة من تخليص جلشاه وانقاذ نفسه من الأسر وقتل زعيم بنى ضبة وحصول بنى شيبة على الكثير من الغنائم والمكاسب ·

ومن المعارك الهامة أيضا فى القصة الفارسية تلك المعارك التى دارت بين ملك اليمن وبين ملك البحرين وملك عدن وكان النصر حليف ملك البحرين وملك عدن فى الجولة الأولى فتمكنا من أسر ملك اليمن ومحاصرة وزيره داخل المدينة ، حيث يقول الشاعر : « وحملوا قواد اليمن أسرى مع المنذر ذلك الملك الهصور ، ولم يبق أحد من أبطال تلك المدينة سوى وزير أمير اليمن فقط ، فحاصروا مدينة اليمن ولم يكن سوى الأمر العصيب لهم ليل نهار » (١٧) · وازاء هذا الموقف العصيب لم يجد ورقة بدا من الاتصال بالوزير ودراسة الموقف واتخاذ التدابير اللازمة من أجل تحرير البلاد وانقاذ الملك ، وقد تمكن ورقة من اختراق الحصار والوصول الى الوزير ، وتمكن بمساعدته الى احداث خسائر جسيمة فى العدو الذى رأى أن يشنق خاله ، ولكن ورقة تمكن بمساعدة الوزير وجيشه من اطلاق سراحه ، ثم دارت الحرب بين الطرفين تمكن خلالها ورقة من

---

(١٦) ربودند گلشام دل خسته را
سرآن دل كسل سرونورسته را (ص ١١)

(١٧) سران يمن را ببردنداسير
بامنذر آن خسرو شيركير
نمانداز دليران در آن شهركس
وزير أمير يمن ماندوبس
گرفتند شهر يمن را حصار
شب وروز شان نيست جزكارزار (ص ٥٧)

الوصـــول الى خيمة أمير البحرين وملك عـــدن وقتلهما وخلص ملك اليمن من الأسر واحـــدث الفوضى في جيش الأعـــداء فانهزموا ، يقول الشـــاعر عيوقى : « عندما انهزم الجيش الجرار تعقبـــه جيش اليمن ، وأعملوا السلب بمعسكر الأعـــداء الحـــاقدين . ودخلوا مظفرين مدينة اليمن وصاروا سعداء بالمـــال والسرور » (١٨) . ثم تأتى تلك الموقعة الأخيرة فى القصة والتى حدثت بين ورقـــة وقطـــاع الطريق ، حيث أن ورقة عندما كان فى طريقـــه الى الشام لرؤية محبوبتـــه جلشاه هاجمـــه أربعون لصـــا من قطاع الطريق وبعـــد معركة بينـــه وبينهم تمكنوا منه وأصـــابوه بجرح بعـــد أن قتل منهم عـــددا كبيرا حيث يقول الشاعر : « لقـــد قتل ثلاثين من الأربعين صعلوكا فـــكادوا ينهزمون ، وعندما استمر فى صراعه مع العـــدو كان جسده قـــد تعب ولم يعـــد له طاقـــة أمام العشرة ، وقطر دمه على الأرض وامتلأ لبـــاد سرجه بالدم » (١٩) .

ومن الأحداث الأخرى التى أضـــافها الشاعر عيوقى الى أصل الرواية العربيـــة مسألة علم الرسول صلى الله عليه وسلم بقصـــة ورقة وجلشاه وعزمه السفر الى بلاد الشـــام للوقوف على حقيقـــة الأمر ، حيث يقول الشاعر : « عنـــدما سمع الرسول فخر البشر وزينتهم خبر هـــذين العاشقين العجيب ، نظر المصطفى الى رفاقه وقال : ألم ير أحد أعجب من هذا ! »

---

(١٨) چو شـــد منهـــزم بى كرانه سـپاه
سـپاه يمنشـــان گرفتنـــدراه
بتـــاراج دادنـــد عمواره روى
بلشـــكركه دشـــمنان كينـــه جـوى
مظفـــر بشـــهر يمـــن در شـــدند
زمال وزشادى توانـــكر شـــدند (ص ٦٦)

(١٩) زچل مـــرد صـــعلوك سى رابكشـــت
دگـــر در عـــزيمت نمودنـــد پشـــت
جو باد شمنش جنـــك پيوسته شـــد
بده جاى اغزون تنش خسته شـــد
عمى رفت ازو خـــون چـــكان برزمين
شـــده پرزخونش نمـــد زين وزين (ص ٨٩)

فياجمع السادات والأهل الكرام سوف أذهب من هنا الى الشام » (٢٠)٠

وعندما وصل الرسول عليه السلام الى الشام استقبله ملك الشام وقص عليه قصة العاشقين كاملة ، ثم قام بزيارة قبرهما وابتهل الى الله عز وجل أن يهبهما الحياة ، وحقق الله سبحانه وتعالى دعاء رسوله الكريم ، حيث يقول الشاعر : « فدعا محمد عليه السلام دعوة تامة الى الله ، أن يحيى هذين الجسدين تحت التراب فنهضت هاتان الياقوتتان من الأرض ، فسجد الناس كلهم على الأرض لله » (٢١) ٠

والحق ان هذه التعديلات التى أدخلها الشاعر على القصة تمثل اجتهادا لا بأس به فى هذه الفترة المبكرة حيث ساهمت فى اضفاء بعض الخيال الضرورى على القصة وبينت الى أى مدى يقع هذا الشاعر تحت تأثير ظروف عصره وبيئته ، وكيف حاول ارضاء ذوق الناس فى هذه الفترة ، ولعله أراد بالتغيير الأخير فى نهاية القصة أن يذكر الناس بمعجزات النبوة ، والواقع أن الشاعر حاول أن يتخذ من هذه القصة وسيلة لتحذير الناس فى عصره من غدر الزمان وتذكيرهم بأن الدنيا لاتفى لأحد طوال عمره ، وعلى الانسان ألا يعتمد على صفائها وألا يخدعه الأمل فى التمسك بها ، حيث يقول الشاعر : « وا أسفاه أن الدنيا الدوارة

---

(٢٠) چو پيغامبر آن فخر وزين بشر
شنيد اى عجب ازدو عاشق خبر
بياران خود مصطفى بنگريد
نگفتاكسى زين عجب ترنديد
يا جمع سادات وأهل كرام
ازاينجا همى رفت خواهم بشام (ص ١١٩)

(٢١) بپيش ملك أو زدعوت تمام
بكردش محمد عليه السلام
كه بد هردوتن زنده در زير خاك
بر آمد زخاك آن دوياقوت پاك
همه خلق پيش جهان آخرين
بسجده نهادند سر برزمين (ص ١٢١)

كانت رحيمة ولكن لاتفى لأحد دوما . فلا ينبغى تعلق القلب بها فما أكثر اعمالها السيئة ووجوهها القبيحة » (٢٢) ٠

وربما قصد الشاعر أيضا من وراء هذا تقديم النصيحة غير المباشرة للسلطان محمود الذى كان يعود مظفرا عقب كل غزوة من غزواته الى بلاد الهند والذى لم يكن يدانيه أحد من قادة العالم الاسلامى شهرة ولا الخليفة العباسى ذاته ٠ الا أن الشاعر تجاوز حدود المعقولية عندما خلط بين الأزمنة ونسب الى الرسول الكريم قيامه باحياء هذين العاشقين، فقد أكد الشاعر أن هذه القصة بدأت عندما هاجر الرسول عليه السلام من مكة الى يثرب ونشر الدين الاسلامى فى ربوع الجزيرة العربية حيث قال : « عندما هاجر النبى الأبطحى من مكة الى يثرب وقوى شأن الدين ، ونشر الدين الطاهر بين العرب ومرغ رؤوس المتمردين فى التراب » (٢٣) ٠ ولكن الروايات العربية تشير الى حدوث هذه القصة بعد عهد الرسول عليه السلام بعدد من السنين فى عهد عثمان بن عفان٠ ويستطيع الدارس أن يدرك أثر الفترة التى نظمت فيها هذه القصة على الأسلوب ـ كما كان على الأحداث ـ حيث يبدو أسلوب هذه المنظومة التى صيغت فى بحر المتقارب سهلا بسيطا يكاد يخلو من الصناعات اللفظية والبلاغية ، ويستخدم الشاعر فيه المفردات والتركيبات القديمة، والمنظومة بشكل عام متوسطة المستوى الفنى وربما تكون ضعيفة فى بعض المواضع ، أما من ناحية الفن القصصى فان الدارس لا يستطيع أن ينقد المنظومة وفق الأصول الفنية للقصة لأن هذا يحمل ظلما كبيرا للمؤلف وحسبه أن قصته من أوائل القصص الفنى فى الأدب الفارسى بعد الاسلام ٠

---

(٢٢) دريغاكه بدمهر گردان جهان
تدارد وغاباكسى جاودان ٠
نباند همى بست دل را دروى
كه بس نابكارست وبس زشت روى (ص١١٦)

(٢٣) چو ازمكه پيغمبر أبطحى
بيثرب شد وكاردين شد قوى
بگسترد او در عرب دين پاك
سرسر كشان اندر آمد بخاك (ص ٥)

… ـارس يستطيع ان يجد صورا ومواقف مشرقه فى هذه المنظومة من الناحية الفنية تذكرنا ببراعة الشعر العربى لبطل القصة الحقيقى الشاعر عروة بن حزام الضبى . ويمكن هنا أن نعرض بعض هذه الصور والمواقف ، ولعل من بين تلك الأشعار ما قاله ورقه فى هجر جلشاه، ومنه قوله : « اين ذهبت يا حبيبتى القاسية ربما شبعت من رؤيتى ، اننى لم أسع أبدا فى ايذائك فلماذا تسعين فى ايذائى ، كيف يكون أمرك بدونى أيتها الحبيبة وقد ضاقت روحى عناء بدونك ، فان تسمعى نواحى الملتاع فى الفراق لتألمت أكثر منى » (٢٤) .

وهذه الأبيات تذكرنا بأبيات عروة التى يقول فيها :

تحملت من عفراء ما ليس لى به
ولا للجبال الراسيات يدان
كأن قطاة علقت بجناحها
على كبدى من شدة الخفقان
تحملت زفرات الضحى فأطقتها
ومالى بزفرات العشى يدان

وللشاعر عيوقى فى منظومته ورقة وگلشاه موقف رائع لورقة يلزم فيه عمه على تفريطه فى العهد وبيعه ابنته لمن يدفع أكثر حيث يقول :

« فجاء ذلك المكلوم ورقة الى عمه وقال له يا عمى اللئيم ، لقد أعطيت حبيبتى الى زوج وملأت الدنيا بالحديث عنك ، ألا تخجل من هذا

---

(٢٤) كجا رفتى اى دل گسل بارمن
مگر سير گشتى زديدار من
نجستم بتا هرگز آزارتو
چزاستى اى درست آزار من
برج چگونست بى من بتاكارتو
كه باجان رسيد أزعنا كارمن
زمن زارتر كردى اندر فراق
اگربشنوى ناله زار من (ص ١٫٥)

العمل ؟ أليس لأحد عندك كرامة ؟ . بحيث بعت ابنتك وضحيت بسمعتك، ماذا تقول أمام ربك وقد حطمت عهدك وميثاقك ، (٢٥) ٠

وهذا الموقف يذكرنا بموقف عروة من عمه عندما قال في شأنه :

فيـا عم ياذا الهم لا زلت مبتلى
حليفا لهم لازم وهوان
غدرت وكان الغدر منك سجية
فألزمت قلبى دائم الخفقان
وأورثتنى غما وكربا وحسرة
وأورثت عينى دائم الهملان
فلا زلت ذا شوق الى من هويته
وقلبك مقسوم بكل مكان

وهناك موقف آخر لا يقل روعه بين ورقة وغراب العراف يصوره الشاعر على هذا النحو : « ألا يا أيها العراف والطبيب العليم ضع لى حلا لفراق الحبيب ، فقد ذبت من هجر تلك الجميلة الرشيقة مثل قضيب ذهبى ، نصيب حبيبتى الحسن والخفة فلم صار نصيبى المحنة ؟ ، اننى مقيد بالعشق فارحم هذا المتعب المسكين الغريب ، وهكذا أجابه العراف أن يا من سلب العشق من وجهك اللون والبريق ، اذا كنت تريد

---

(٢٥) بنزديك عم آمد آن دلفگار
بدو گفت أى عم ناپاك دار
بدادى فگارمرا توبشوى
بكردى جهانى براز گفت وگوى
ازين كردة خود تراشرم نيست ؟
كس رابنزد تو آزروم نيست
كى ذرزند خود راتو بفروختى
بننگ اندرون دوده انـدوختى
چه گويى توپيش خداوند خويش
كه بشكستى اين عهد وپيوندخويش(ص٨٦)

التخلص من هذا الألم فاقترب منه لأنه ربطك به » (٢٦) ·

وهذا الموقف يذكرنا بأشعار عروة فى هذه المناسبة ومنها قوله :

جعلت لعــراف اليمــامة حكمــه
وعــراف نجــد ان هـمــا شفيانى

فقــالا نعم نشـفى من الداء كلــه
وقاما مع العــواد يبتــدرانى

فمــا تركا من رقيــة يعلمانهـــا
ولا ســلوة الا وقــد ســقيانى

وما شـفيا الـداء الذى بى كلـــه
ولا ذخــرا نصــــحا ولا ألوانى

فقالا شـفاك الله والله مالنـــــا
بمــا حملت منــك الضـلوع يدان

ولا شك أن ما ورد من أشعار على لسان جلشاه فى منظومة عيـوقى ومنه قولهـا : « لا تغتر يا قلبى بالدنيـا منذ الآن فعزها عذاب ودلالهـا احتيـاج ، ويا ورقة لقـد صـار عمرى الطويل قصيرا من بعـــادك عن

---

(٢٦) ايــا پرعنــر راد ودانــا طبيب
يكى چـاره كن برغـــراق حبيب
كـه ازعجـران سرو سـيمين صـنم
كـدا زنـده ام هم چو زرين قضـيب
نصـيب بتم خـوبى چـابكيسـت
چـرامر مـــرا محنت آمـد نصـيب
منم بسـتة عشـق رحمت كنيـد
برين خســتة مسمنـــد عـــريب
چنـين داد داننـــده وى راجـــواب
كه اى برده عشق ازرخت رنگ وآب
كراز درد خواهى روان زسـته كـرد .
بنزديك آن شوكت أوبستة كرد (ص ١٠٨)

حبيبك . ...
لسوف آتى اليك فافسح لى مكانا الى جوارك » (٢٧)

يماثل الى حد كبير تلك الأبيات التى قالتها عفراء عندما علمت بموت عروة ومنها :

ألا ايها الركب المحبون ويحكم
بحق نعيتم عروة بن حزام
فلا تهنىء الفتيان بعدك لذة
ولا رجعوا من غيبة بسلام
وقل للحبالى لا ترجين غائبا
ولا فرحات بعده بغلام

ولعل من النقاط التى ينبغى أن يشير اليها الدارس هى موقف الشاعر الفارسى عيوقى من الحب العذرى الذى تعتبر الروايات العربية هذه القصة نموذجا له ، بل يذهب الدكتور عبد القادر القط الى حد اعتبار هذه القصة من مؤكدات ملامح الاتجاه العذرى ويضيف بأن قصة عروة وشعره يتميزان بكل السمات الاجتماعية والنفسية والخلقية والفنية التى نجدها بعد ذلك فى شعر سائر العذريين (٢٨) ٠

ولقد كانت قصص الحب العذرى ـ كما يؤكد الدارسون ـ نمطا مألوفا فى حياة المحبين العذريين باستثناء اختلافات فى التفصيلات والبداية

---

(٢٧) كزين پس ايا دل بدنيا مناز
كه عزش عذابست ونازش نياز
ايا ورقه دورى توازيار خويش
شدم بى تو كوتاه عمرى دراز
قضاتا در مرگ تو بازكرد
بخود بردر غم نكردم فراز
بنزد تو خواهم همى آمدن
مراهم برجاى خود جاى ساز (ص١١٢)

(٢٨) عبد القادر القط : فى الشعر الاسلامى والأموى ص ٧٣ ٠

[illegible] يعبر عن حب ينشأ منذ الصغر ثم تحول التقاليد أو الفقر من تحقق زواج المحبين فيتحول الحب الى شــعر يعبر عن الحرمان واللوعة والأسى ويزداد لدى الشاعر عندما يعلم بزواج محبوبته من غيره ويصبح الحب عنــده مجرد شعور مطلق وذكرى مجردة يترجمهــا الى صور فنيــة ونفسية ، ثم يصيب الشاعر الهزال والضعف ويسوء حاله حتى يموت وربما تحزن عليه محبوبتــه فتموت فى اثره • فاذا اعتبرنا قصــة عــروة كمــا صــاغتها الروايات العربيــة من قبيل قصص الحب العــذرى فاننا لانستطيع أن نعتبر قصــة ورقة وجلشاه لعيوقى من هــذا النوع لأن التغييرات التى أحدثهــا عيوقى فى هــذه القصــة خرجت بهــا من هــذا الاطار لأن التغيير لم يشمل الأحــداث فحسب بل شمل معــالم شخصيات القصة وهى الفيصل فى هذا المجال لأن البطل العــذرى له شخصية محددة المعــالم ، والحب العــذرى نمط محدد من السلوك بين المحبين ، وهو ما افتقــدته القصــة الفارسية •

الألفاظ العربية فى [illegible]

الدكتور احمد فؤاد متولى

علاقة العرب بالترك :

حرى بنا فى هذا المقام أن نوضح العلاقات التى قامت بين العرب والترك والصلات التى نشأت بينهما منذ البداية ، كى نرجع الى نشأة التأثير والتأثر بين اللغتين ومراحل التطور التى مرت بها · والعلاقات المتعددة الجوانب بين الشعوب تترك أثرها حتما على اللغة · واذا طال أمد هذه العلاقات وامتدت تلك الصلات ، ترك ذلك اثرا متعدد الجوانب على اللغة ، بحسب قوة اللغة المؤثرة ومدى تقدمها وتقدم شعبها وقوته وتحضره · وكثيرا ماغزت أمم شعوبا أخرى بالسيف · ولكن تلك الشعوب المغزوة غزتها بالقلم · فالترك فتحوا بلاد فارس ودخلوها عدة مرات ، ولكن الفارسية المتأثرة بالعربية سيطرت على التركية ، وأثرت فيها تأثيرا قويا متعدد الجوانب لمدة طويلة تزيد على خمسة قرون ونصف القرن من الزمان · وقد انتقلت ألفاظ عربية كثيرة الى التركية عن طريق الفارسية ، أو مباشرة دون واسطة أحيانا ·

بدأت العلاقات بين العرب والترك قبل ظهور الأسلام بقليل · بدأت بين الطرفين بطريقة غير مباشرة لبعد المسافة بين الشعبين · ولعبت فيها الامبراطورية الساسانية فى بلاد فارس دور الوسيط (١) ·

وفى عهد عمر رضى الله عنه بدأت الجيوش الاسلامية الزحف على ايران · وقد استنجد يزدجرد بخاقان الترك فيما وراء النهر بعد أن هزم أمام العرب فى نهاوند سنة ٢١ هـ (٦٤١ م) ، ولم يتمكن من ايقاف تدفقهم على بلاد فارس بقيادة الأحنف بن قيس · تحرك خاقان الترك على رأس جنود له من فرغانة والصغد ومر ببلخ لنجدة يزدجرد · ولما لم

---

1) Dr. Hakki Dursun Yildiz : Islamiyet ve Türkler, s. 3 Istanbul 1980.

ـــــ ، وخشى من مواجهه هذه الحشود الطائلة ، قرر التراجع عن بعض المناطق التى كان قد فتحها فى بلاد فارس • وعاود العرب الكرة مرة أخرى فى عهد عمر حتى دخلوا مناطق ما وراء النهر •

وفى زمن عثمان رضى الله عنـه فتح الأحنف بن قيس بلخ وخوارزم فيما وراء النهر •

وفى فترة حــــكم معاوية فتح العرب خراسان . وتولى حكمهـــا عبيد الله بن زياد سنة ٥٤هـ • وقد تمكن الأخير من فتح بخارى ورامدين وبيكند فيما بعد • ثم تولى حكمهـــا سعد بن عثمان بن عفان سنة ٥٥هـ ، ففتح سمرقند •

ورغم الجهد المـكثف الذى بذله الخلفاء الراشدون ، فيما وراء النهر، الا ان فتوحاتهم كانت تواجه بعنـاد الترك الشديد ومقاومتهم لهم ، ممـا جعل الفتوحات فى أيامهم تسير سيرا بطيئا فى هذه المناطق •

وفى عهد بنى أمية تولى الحجاج بن يوسف حكم العراق (٨٦ ــ ٩٥هـ = ٧٠٥ ــ ٧١٣ م) من قبل الوليد بن عبد الملك ، وضمت اليه الولايات الشرقيـة • فعهد الى قتيبـة بن مسلم الباهلى حكم بلاد خراسان • وأمره بتوطيد الحكم فيما وراء النهر • فأعاد فتح بيكند وبخارى ثم سمرقند ثم فتح فرغانة والشاش (طشقند) وكاشغر حتى صار على حدود الصين •

وتوطدت أقـدام العرب فيما وراء النهر أكثر بعد موت قتيبة ••

وبإنتهـاء الدولة الأموية . وقيـام الدولة العباسية توقفت الفتوحات الاسلامية التى وصلت فى عهد بنى أميـة الى حـدود الصـين شرقا والى

---

2) Ziya Kazici ve Dr. Mehmet Seker : Islam — Türk Medeniyeti Turihi, s. 33 Istanbul 1981. .

الأندلس غربا (٣) ٠

من هذا نرى أن العرب اتصلوا بالترك أيام الفتوحات الاسلامية فيما وراء النهر التى أدت الى دخول الترك فى دين الله ٠ وقد قام العرب بجهد كبير فى الدعوة الاسلامية فى هذه المناطق بعد فتحها ، وألفوا قلوب الترك ، وعاشوا معهم فى أخوة اسلامية ووئام ٠

ومن كتاب الترك المحدثين من يذهب الى أن العلاقة بين الترك والعرب نشأت منذ فجر التاريخ ، حيث كانت اقوام العرب تعيش مع أقوام الترك فى أواسط آسيا على حد قوله ٠٠ ولكن هذا الكلام يحتاج الى دليل (٤) ٠

الاقتراض :

قد يلجأ المتكلم الى أسهل الطرق وأقربها منالا حين يواجه بالنقص أو القصور فى الثروة اللفظية ، أى أنه ربما يعمد الى اقتراض الكلمات التي يحتاجها من لغات أخرى بدلا من أن يبذل أى مجهود ابداعى فى الحصول على مايريده ٠

وكما ظهر فى انساب الناس متعصبون للجنس النقى والدم الذكى والأرومة القحة المؤثلة ، فكذلك ظهر فى اللغة ــ فى كل لغة ــ متعصبون لنقائها ، يقفون موقف القلق أمام مايتسرب اليها من جاراتها القريبات أو البعيدات من رشح ، وما يصيبها من شظايا وشذرات ، فيحاولون أن يطردوا من ذلك مالا حاجة لبقائه ، وما تمنع النعرات القديمة من استضافته ، وما لم يحسن التخفى والتستر ، وبقى بملامحه الغريبة شاهدا

---

(٣) أنظر : زكريا كتابجى : الترك فى مؤلفات الجاحظ ، ومكانتهم فى التاريخ الاسلامى حتى أواسط القرن الثالث الهجرى ، ص ٥٤ ــ ٧٤ ــ بيروت ١٩٧٢ ٠

4) Naim Hazim Onat : Arapçanin Türk Diliyle Kurulusu, s. 4 Ankara 1935

على أن أسلاف هذه اللغة قد تركوها مقيدة تستجدى القريب والبعيد ٠٠ هذه هى مشكلة الدخيل (٥) ٠

، وهناك ثلاثة مصادر رئيسية يستطيع المتكلم أن يستمد منها حاجته ، وهذه المصادر هى : اللغات الأجنبية ، واللهجات المحلية ، والاصطلاحات الفنية أو المهنية الخاصة ٠ وفى استطاعته فوق ذلك أن يسلك أحد طريقين: فهو اما أن ينقل الكلمات بصورها كما هى من استعمال خاص الى آخر، واما أن يترجمها الى لغته القومية ، وتسمى الطريقة الأولى (اقتراض الكلمات) ، والثانية (الاقتراض بطريق الترجمة) ٠

(١) الاقتراض الأجنبى : عندما تنتقل الأفكار أو النظم أو الأشياء من بلد أجنبى الى آخر ، فلا أقل من أن يوجد فى البلد الآخر م ل شديد الى اقتراض الوسائل التعبيرية التى تدل عليها كذلك ٠

(٢) الاقتراض بطريق الترجمة : وهناك طريقة أخرى أصعب منالا من سابقتها فى استعمال العناصر الأجنبية ، تلك هى الاقتراض بطريق الترجمة ٠ قد لا تنتقل الكلمات الأجنبية بصيغها ولكن تترجم الى مادة قومية ، يراعى فى صياغتها أن تكون على خط النموذج الأجنبى ٠

وهناك طريقة أخرى من طرق الاقتراض التى تؤثر فى معانى الكلمات ، فقد يحتفظ بهذه الكلمات فى لغتها القومية ، ولكن مع استعمالها فى معان منقولة من كلمات اجنبية ٠

(٣) الاقتراض من اللهجات : قد تقترض اللغة النموذجية أو المشتركة أحيانا بعض الكلمات من اللهجات المحلية ٠

(٤) الاقتراض الاجتماعى : كل مجموعة انسانية مهما صغرت لها لغتها الخاصة بها ٠ فهناك فى دائرة الأسرة والمكتب والمصنع ومطاعم

---

(٥) د٠ حسن ظاظا : كلام العرب ، ص ٥٩ ـ بيروت ١٩٧٦ ٠

الجنود ، تتولد الكلمات والعبارات والمعانى الهامشية والالغاز وطرق التعبير الأخرى التى تختص بهذه البيئات والتى يصعب ادراكها على من لا ينتمى اليها • وهذا هو الشان أيضا فى المجموعات الأكبر والأوسع من تلك البيئات التى يربطها رباط المصالح المشتركة كالمهنة والحرفة والتجارة والانتماء الى مختلف فروع العلم والفن والصحافة والقوات المسلحة والهيئات الأكاديمية والرياضية •• الخ • فلكل من هذه المجموعات ثروتها اللفظية الخاصة بها ، وهى ثروة تعكس خصائصها الموضوعات والمناقشات التى يتناولها الأعضاء فيما بينهم • وتسهل اتصالهم بعضهم ببعض ولكنها فى الوقت نفسه تزيد الهوة التى تفصلهم عن غيرهم ممن لاينتمون اليهم (٦) •

الصراع اللغوى :

ربطت العلاقات والاتصالات المختلفة بين الأمم والشعوب على مر العصور منذ فجر التاريخ • ولم تقتصر العلاقات على الجوار فحسب • بل تخطتها الى أبعد من ذلك • فقد ربط البر بين الشعوب كما ربط البحر بينها أيضا • ولا زالت الاتصالات مستمرة والعلاقات قائمة تتمثل فى جوانب مختلفة منها التجارة ومنها الثقافة ومنها الحروب • وقد ترتب على هذه العلاقات بكل أنواعها ، ان انتقلت بعض التأثيرات فى مجالات الحياة المختلفة من شعب الى آخر على مر العصور وكر الدهور •

وقد مثلت اللغة احدى مجالات التأثير والتأثر بين الشعوب بعضها وبعض ••

« ولا يمكن لأى لغة من اللغات أن تبقى فى معزل عن أى تأثير خارجى مهما كانت محافظة ، فاحتكاك اللغات بعضها ببعض ضرورة

---

(٦) ستيفن أولمان : دور الكلمة فى اللغة ، ترجمة الدكتور كمال بشر، ص ١٤٣ ، ١٤٨ ـ القاهرة ١٩٧٥ •

يحتمها التاريخ · وكثيرا ما يؤدى هذا الاحتكاك دورا هاما فى عملية التطور اللغوى » (٧) ·

« واللغات جميعا تستورد الدخيل بحسب حاجتها ، ويتسرب اليهـا أيضا رغم أنفها اذ لا يكاد يعقل أن تتم عملية تبـادل حضارى غير مشفوعة بتبادل لغوى فى الوقت ذاته » (٨) ·

لا تدوم العلاقة بين المجتمعات المختلفة على حال واحـدة ، انما هى تتقلب بين الود والصـدام . والحرب والسلام ولـكل معركة ظروف ونتائج، أبسطها النتـائج العسكرية وأهمها وأخطرها النتـائج الاجتماعيـة التى تشمل التأثير فى اللغة ، ذلك الـكائن الاجتماعى ·

ومعنى ذلك أن الاحتكاك بين المجتمعات قـدر من الاقدار الحضارية التى تؤثر فى حياة اللغـة بالسلب أو بالاعطاء وبالتقوية أو بالاغنـاء · وللصراع اللغوى صورتان :

(أ) حالة الغزو المسلح : قـد يحدث على اثر انتصار مجتمع على مجتمع آخر بالسلاح ، أن تهاجر مجموعات من الشعب الغازى الى الأرض الجديدة المقهورة ، وهى تنطق بلغـة غير لغـة أصحاب البـلاد · وهنـا يبـدأ ــ مع مرور الوقت ــ صراع بين اللغتين ، الغازية والمغزوة · وليس من الضرورى أن ينتهى هـذا الصراع بنفس نتيجـة المعركة الحربية ، لان للصراع اللغوى ظروفه الخاصـة به . والتى تختلف اختلافا كبيرا عن طبيعة المعـارك الحربيـة · والشعب المقهور قـد يكون أصلب عودا فى تمسكه بلغتـه منـه فى تمسكه بسلاحه ، وقد يكون مستسلما على طول الخط (٩)·

---

(٧) أنظر : فندريس : اللغـة ، ترجمة الدكتور عبد الحميد الدواخلى والدكتور محمد القصاص ، ص ٢٤٨ ــ القاهرة ١٩٥٠ ·

(٨) د· حسن ظاظا : كلام العرب ، ص ٦٣ ــ بيروت ١٩٧٦ ·

(٩) د· عبد الصبور شاهين : فى علم اللغة العام ، ط ٣ ، ص ١٩٤ ــ ١٩٥ ــ بيروت ١٩٨٠ ·

والنهاية أحد احتمالين : فاما أن تنتصر احدى اللغتين على الأخرى ، فتصبح لغة مشتركة بين جميع السكان ، غازيهم ومغزوهم ، واما ان تضعف كل منهما عن هزيمة الأخرى فتتعايش اللغتان على صعيد واحد ·

ويتحكم فى هذه النتيجة أحد عاملين أو هما معا :

(١) درجة الحضارة ، وهو الكيف ، ويعتبر العامل الجوهرى فى هذه المسألة ·

(٢) عدد الغزاة وهو الكم ·

فاذا تساوى الشعبان فى قدم الحضارة ، بأن كانا متخلفين بدائيين ، فان نتيجة الصراع تتوقف حينئذ على كثرة العدد وقلته ، فالنصر يكون للأكثر عددا · ويزيد من سرعة الانتصار أن تكون اللغتان المتصارعتان من فصيلة واحدة ، أو من فصيلتين متقاربتين ، وقد حدث ذلك حينما نزح الانجليز السكسونيون من أواسط أوربا الى انجلترا ، فتغلبت لغتهم على اللغة السلتية التى كان يتكلمها السكان الأصليون ، وذلك لأن عدد السلتيين بهذا الاقليم كان قليلا بالقياس الى عدد المغيرين ، وكلا الشعبين كا[ن] همجيا بدائيا ·· وهذا مثال على انتصار لغة الشعب الغازى · و[لـ]ما غزا النورمنديون انجلترا ، كانوا قلة بالقياس الى عدد الشعب ا[لمقه]ور ، ولذلك لم تلبث لغة النورمانديين أن تلاشت أمام اللغة الانجليز[ية] · ويلاحظ فى الحالتين أن اللغتين من فصيلة واحدة وهى الهندأوربية

فاذا اختلفت اللغتان من حيث أصلهما كان من الصعب تغلب احداهما على الأخرى ، حتى مع توفر العدد فى أحد الجانبين ·

واذا كان أحد الشعبين متفوقا فى درجة الحضارة عن الشعب الآخر ، فان التفوق الكيفى يكتسح أمامه أى تفوق كمى · فاذا كانت الحضارة

---

(١٠) د· عبد الصبور شاهين : المرجع السابق ، ص ١٩٥

للشعب الغازى اكتسحت لغتــه لغة الشعب المقهور ، مهما يكن عدد النازحين منه الى الأرض الجديدة قليلا · ولــكن يشترط فى هــذه الحالة أن يطول زمن سيطرته على هــذه الأرض ، حتى يمكن تحقيق نتيجة حاسمة للصراع اللغوى ، كما أنه لابد من استمرار اقامة مجموعة كبيرة من أبنـــائه بين مجموعات الشعب المغزو ، وتحاول هذه المجموعة الاختلاط بأفراد الشعب اجتماعيا وثقافيا · وأمامنا فى هذا مثـال واضح يتمثل فى فتوحات العرب فى صدر الاسلام للشام والعراق ومصر والشمال الأفريقى ·

فاذا حدث العكس ، وهو أن يكون الشعب المغزو أرقى حضـارة من الشعب الغازى ، فان النتيجــة حينئذ بديهيــة وهى ، اســتحالة انتصــار الهمجية ولو غلبت على المدنية ولو قهرت ·

واذا كان الشعبان ذوى حضـارة عريقــة ، فلغـــة كل منهما قوية راقيــة · وحينئذ لا يمكن أن تجد لهــذا الصراع أى أثر لغوى ، وانما يكاد ينحصر أثره فى الميـدان الاقتصـادى أو السياسى · ومن الأمثلة على ذلك صراع الألمانيــة والفرنسية داخل سويسرا · ولقــد يكون للعامل السياسى أثر كبــير فى حســم نتيجـــة الصراع اللغـــوى ، حتى بين اللغتين غــير المتكافئتين · وقد برز هــذا العــامل فى العصر الحديث حين وجــدنا كثيرا من الشعوب المقهورة المستعمرة والمتخلفة تعمد الى احياء لغتها ، كوسيلة الى شخصيتها ، وقصــدا الى اذكاء روح الـكفاح فى الأفراد من أبنـــائها ، فى مواجهة لغــة المستعمرين المتحضرين · وقــد قفز الوعى بأهمية اللغــة فى الصراع من أجل الحرية قفزة عظيمة فى السنوات الأخيرة ، وخرجت الى الوجود لغــات افريقية وأسيوية ماكان لها أن تنبعث ، لولا الشــعور بالحاجــة الى درع لغوى يتحصــن به الـكفاح السياسى والجــزائر أقوى مثــال على ذلك ·

(ب) حالة الجوار بين اللغــات : ويتحكم فى هذه الحــالة بالدرجة الأولى مسألة تفوق احدى اللغتين حضاريا عن الأخرى ، كما قد يؤثر فيه التفوق العــددى ·

فمن حالات هذا الصراع أن ينمو أحد الشعبين نموا كبيرا ، حتى تضيق به المساحة التى يشغلها فتفيض منه موجات هجرة الى الأراضى المجاورة . التى يشغلها شعب آخر ذو لغة مخالفة ٠ وهنا يحدث احتكاك وصراع لغوى تكون الكلمة الفاصلة فيه لأكثر الشعبين عددا ، أو لأوفرهما قسطا من الحضارة ٠

وعامل الحضارة فى هذه الحالة عامل مهم وذو تأثير خطير ، يفوق تأثير العدد الكبير ، ذلك لأن الحضارة قادرة على امتصاص التأثيرات المخالفة لمجالها وتمثلها ٠

ومن حالات هذا الصراع أيضا أن يؤثر شعب على شعب مجاور له بنفوذه السياسى ، فتتغلب لغة الشعب ذى النفوذ الأقوى ٠ ومن أمثلة ذلك مايحدث الآن فى الاتحاد السوفيتى الذى يمارس نفوذه السياسى على الولايات الاسلامية الخاضعة له فى التركستان وأوزبكستان وطاجكستان وغيرها (١١) ٠

ويحدد الدكتور على عبد الواحد وافى عوامل الصراع اللغوى وآثاره (١٢) فى المراحل التالية :

(١) تقذف فيها اللغة الغالبة اللغة المغلوبة بطائفة كبيرة من مفرداتها وهى الكلمات التى تمثل بالأخص الجانب الحضارى ٠ وبذلك يضعف المتن الأصلى للغة المغلوبة ويتجرد من كثير من مقوماته على قدر كمية الكلمات المستعارة ٠ ولكن اللغة المغلوبة تظل طوال هذه المرحلة محتفظة بقواعد ومخارج حروفها وأساليبها فى نطق الكلمات ٠

(٢) تتسرب الى اللغة المغلوبة أصوات اللغة الغالبة ومخارج حروفها وأساليبها فى نطق الكلمات ٠ فينطق أهل اللغة المغلوبة بألفاظهم الأصيلة

---

(١١) د٠ عبد الصبور شاهين : المرجع السابق ، ص ١٩٩ ـ ٢٠٣ ٠

(١٢) د٠ على عبد الواحد وافى : علم اللغة ، ط ٧ ، ص ٢٢٩ ـ ٢٤٧ ـ القاهرة ١٩٥٧ ٠

وما تنتقل اليهم من ألفاظ دخيلة من المخارج نفسها وبالطريقة نفسها التى يسير عليها النطق فى اللغة الغالبة . ولا تأتى هذه المرحلة الا بعد الألف الطويل والمخالطة الدائمة بين المتكلمين باللغتين . غير أن اللغة المغلوبة فى هذه المرحلة تحاول المقاومة فيتشبث أهلها بقواعد تصريفهم للكلمات وقواعد تركيبهم للجمل .

(٢) ثم تنهار مقاومة اللغة انهيارا تاما فتستسلم للصراع وتسقط معاقلها المتبقية معقلا فى اثر معقل الى أن يسقط معقل القواعد النحوية . وبهذا يسدل الستار على لغة ماتت وانقرضت .

تأثير العربية فى اللغة التركية :

التقى العرب قبل الاسلام بشعوب قريبة منهم كالشعوب السامية أو بعيدة كالفرس والروم . ولكن التقاءهم هذا كان محدودا ضعيفا ضيق الأفق ، فكانوا يعيشون فى جزيرتهم بعيدين عن تأثير الأمم الأخرى وكذلك لغتهم ، الا ماكان من بعض المبادلات التجارية عن طريق القوافل العربية نفسها (١٣) .

كان للمجتمع المكى رحلة الشتاء والصيف الى اليمن والشام ، وكانت القبائل الشرقية على صلة بالعراق وفارس . وكان اقليم ميسان مكان البصرة الحالية ملتقى السفن التواجر الآتية الى الخليج العربى ، يأتيه الهنود والفرس والزط والسبابجة (١٤) .

أضف الى ذلك اعتزاز العرب بأنفسهم وبلغتهم ، واعتقادهم الشرف فى أنفسهم والخسة فى غيرهم وهو عامل نفسى كبير الأثر فى مثل هذا الموضوع .

---

(١٣). محمد المبارك : فقه اللغة وخصائص العربية ، ط ٧ ، ص ٢٩٢ - بيروت ١٩٨١ .

(١٤) د. عبد الحميد الشلقانى : مصادر اللغة ، ص ٢٢٩ - الرياض ١٤٠٠ هـ (١٩٨٠ م) .

ولهذا كانت الألفاظ الدخيلة المعربة فى العصر الجاهلى قليلة محدودة تتصل ببعض ما كانوا يستجلبونه من الأشياء التى لم تكن عندهم وما كانوا يشاهدونه فى بلاد غيرهم مما لا عهد لهم به أو ماهو من هذا القبيل ، وكل ذلك محصور فى الفاظ تدل على أشياء مادية لا على أمور معنوية ، وذلك مثل : كوب ومسك ومرجان ودرهم ودينار وفردوس واقليد وصراط وقنطار وقسطاس وصنم وسروال وخندق وقرطاس واستبرق (١٥) ٠

وفى اطار الحضارة العربيـــة الاســلامية كان كثير من النحـــويين واللغويين يؤلفون بالعربيـة ويعرفون الفارسية والتركية ٠ فسيبويه صاحب أقـدم كتاب وصلنا عن النحو العربى كان يعرف الفـارسية ٠ والسيرافى مؤلف أقـدم شرح وصل الينـا على كتاب سيبويه نشأ أيضا فى بيئة لغوية فارسية ٠ وكان النحوى العربى اثير الدين بن حيان رائد التأليف فى النحو التركى (١٦) ٠

وأما بعد الاسلام فقـد التقت العربيـــة بغيرها التقـــاء أطول أمدا وأوسع أفقا وأكثر تداخلا ٠ التقت بالفارسية والسريانية واليونانية والقبطية والبربرية ، ولــكن جميع أسباب القوة والغلبـة كانت الى جانبها ٠ فقـد أضيف الى ما كانت عليه العربيـــة فى ذاتهـا من بنـاء قوى محكم ومادة غزيرة ولا سيما فى المعنويات وسنن مطردة ، أنهـا أصبحت لغة الـكتاب المنزل والرسالة المنتشرة فى أطراف الأرض والأمة الحاكمة ٠ فكانت النتيجة انقراض بعض اللغات وحلول العربيـة محلهـا فى البلاد التى تم استعرابها وكمل بعـد الاسـلام ، كالعراق والشام ومصر ، وانزواء لغـــات أخرى كالبربرية فى شمال أفريقيا وانحسار الفارسية الى حدود بعيدة (١٧) ٠

وتغلبت العربية على الآرامية فى العراق والشام ، وعلى القبطية فى مصر ، والبربرية فى بلاد المغرب ، والفارسية فى بعض بقاع مملـكة فارس

---

(١٥) محمد المبارك : المرجع السابق ، ص ٢٩٣ :

(١٦) د٠ محمود حجازى : علم اللغة العربية ، مدخل تاريخى مقارن فى ضوء التراث واللغات السامية ، ص ١٢٢ ، ١٢٣ ـ الـكويت ١٩٧٣ ٠

(١٧) محمد المبـارك : نفس المرجع ، ص ٢٩٤ ٠

القديمة ، وقد تركت بعض اللغات قبل زوالها آثارا فى العربية · فتركت القبطية آثارا فى العربية بمصر · كما تركت الآراعية آثارا متباينة فى العربية ببلاد الشام ، وكما تركت البوبرية آثارا أخرى فى العربية ببلاد المغرب (١٨) ·

ان اللغة العربية هى التى حملت رسالة الاسلام فغنيت بألفاظ كثيرة جديدة للتعبير عن المفاهيم والأفكار والنظم وقواعد السلوك التى جاء بها الاسلام · وغدت لغة الدين والثقافة والحضارة والحكم فى آن واحد · واستطاعت بما وهبها الله من خصائص وما تهيأ لها فى تاريخ طويل سبق الاسلام أن تفى بهذه الحاجات الجديدة وأن تنهض بالعبء العظيم فتكون لغة الدولة الجديدة والحضارة الجديدة · حتى أن العربية غزت اللغات الأخرى خلال العصور التى تلت الاسلام ابتداء عن الفارسية التى دخلها عدد كبير جدا من الألفاظ العربية الي غات الشعوب التى اتصلت بالعرب ودانت للاسلام كالتركية (١٩) ·

وقد يسر تأثر التركية بالعربية اتخاذ اللغة التركية الحروف العربية فى كتابتها عندما بدأ دخول الترك فى الاسلام ، وهم فيما وراء النهر وفى أواسط آسيا · وليس من المعروف تاريخ كتابة اللغة التركية بالحروف العربية بالتحديد ، الا أن ذلك قد حدث بعد دخولهم فى الاسلام مباشرة ·

وساهم الدين الاسلامى مساهمة فعالة فى انتقال ألفاظ كثيرة من العربية الى لغات الشعوب الاسلامية ، « ومن مظاهر تقديس الكلام الدينى ، أن الشعوب الاسلامية التى لا تتكلم العربية كالأتراك والايرانيين والهنود والأندونيسيين والباكستانيين والأفغان والأكراد ، تردد بعض

---

(١٨) د· ابراهيم أنيس : فى اللهجات العربية ، ط ٥ ، ص ٢٢ ، ٢٥ ـ القاهرة ١٩٧٣ ·

(١٩) محمد المبارك : المرجع السابق ، ص ٢٩٥ ·

العبارات الدينية باللغـــة العربية فى لغـاتها (٢٠) • وهذا ماجعل ألفـاظ كثيرة وتعبيرات عـديدة تنتقل من العربيـــة الى لغـــات هـذه الشـعوب بسهولة •

للعربية منزلة خاصـة بين شعوب الأمم الاسلامية ، فهى لغة القرآن الـكريم ، وهى المعين الـذى لا ينضـب للغـات الشـعوب الاسلامية نظرا لثرائها بالألفـاظ والتعبيرات والمصطلحات وموقعها الحضارى • وقد تأثرت بهـا كافـة لغـات الشعوب الاسـلامية ، واخص منها بالذكر اللغة التركية. وكان تأثيرها على هـذه اللغـات قويا رغم التفـاوت فى درجات التأثر والتبـاين فى الأسر اللغوية التى انحدرت منها هـذه اللغات • فهى جميعـا لا تنتمى لنفس الأسرة التى جاءت منها اللغـة العربية ، ومع ذلك كان تأثرها بالغـا بلغـة الدين الحنيف ، فالعربيـة من اللغـات السامية ، والتركية والأندونيسية من اللغـات الأورال ـ التانية (الطورانيـة) ، والفارسـية والأفغانية والأوردية والـكردية من اللغات الهند ـ أوربية •

عندما دخل الاسلام ايران اعتبر الفرس اللغة العربية مقدسـة لأنهـا لغة القرآن • وحينما دخل الاسـلام بلاد الترك والهند اعتبروا اللغتين معا مقدستين ، لأن غالبيـة الفقهـاء ومبشرى الدين كانوا فرسا (٢١) •

واذا وجدنا أن الفارسية تأثرت بالعربيـة فى القرن الأول ، فتحولت الأبجـدية الفـارسية البهلوية الى أبجدية عربيـة فيما بعد • فان اللغـة التركية اتخـذت الأبجدية العربيـة أداة التعبير والـكتابة بعد عدة قرون ، وذلك عن طريق الفارسية • واذا استطاعت اللغة الفارسية أن تتسرب الى أقاصى الشرق والشمال الشرقى باسم الدين ، فان العربيـة لم تتوقف فى انتشـارها لأننـا نجـد أدباء ومؤرخين مسلمين فى أقاصى البلاد يجيدون العربيـة وينظمون بهـا • وما هـذه الـكتب التى ألفت وضـمت تراجم لأعلام عاشوا فى أقصى الشرق الا برهان أكيد على انتشار العربية انتشارا

---

(٢٠) د• محمود السعران : اللغـة والمجتمع ، رأى ومنهج ، ط٢ ، ص ١٢٣ ـ القاهرة ١٩٦٣ •

(٢١) د• محمد التونجى : حول الأدب فى العصر السلجوقى ، ص ١١٤ ـ بنغازى ١٩٧٤ •

واسعا فى بخارا وبلاد ما وراء النهر وغيرها من الأصقاع التركية البعيدة. واذا حاول الفرس فى تلك البلاد أن يدرسوا بعض العلوم بلغتهم فان القدسية الدينية اضطرت العلماء الفرس أنفسهم الى تدريس علوم أخرى بالعربية . فقام بحاثون يجيدون العربية بتدريس علوم القرآن والحديث والفقه والشرع والقضاء باللغة العربية . ويؤلفون بها . كما أن اللغة الفارسية نفسها ، والتى كان لها الحظ الأوفر فى الانتشار ، كانت تتسرب الى الشعوب التركية حاملة معها مئات من الألفاظ العربية التى طعمت تطعيما فارسيا . وأخذت مكانها فى معاجمها وقواعدها (٢٢) .

اهتم الترك بتعلم اللغة العربية بعد أن دخلوا فى الدين الاسلامى أيام أن كانوا فى أواسط آسيا ، وازداد حدبهم عليها وشغفهم بها . « وكان الاسلام خاتم الديانات التى وفدت عليهم فى آسيا الوسطى . وقد وقعت أهم الانتصارات التى أحرزها الاسلام والعرب فى مواطن الترك بين سنتى ٧٠٥ ـ ٧١٠ م ، وهى الفترة التى حكم فيها قتيبة بن مسلم الباهلى بلاد خراسان ، وظل الأتراك يدخلون فى الاسلام الى منتصف القرن العاشر الميلادى (٢٣) .

تقدم الترك فى تعلم العربية ، وألفوا فيها كتابا لتعليم ابنائهم وتثقيفهم الثقافة الاسلامية ، وكان جل اهتمامهم ينصب على تأليف الكتب الدينية لتنشئة أبنائهم على أصول الدين الاسلامى . وقد اعتاد الشعراء الأتراك منذ نشأة أدبهم وحتى مطلع القرن العشرين على أن ينظموا الدواوين أو يقرضوا بعض القصائد بالعربية ، افتخارا بتبحرهم فى لغة القرآن واظهارا لثقافتهم الاسلامية واطلاعهم على علوم الدين . وكانت المنافسة على أشدها بين هؤلاء الشعراء . كل يريد أن يثبت تفوقه فى العربية والفارسية .

---

(٢٢) د. محمد التونجى : المجموعة الفارسية ، ص ١١٤ ، ١١٥ ـ بنغازى ١٩٧٠ .

(٢٣) د. احمد السعيد سليمان : التيارات القومية والدينية فى تركيا المعاصرة ، ص ١٣ ، ١٤ ـ القاهرة ١٩٦١ .

وهكذا انتشرت العربيـة بين الترك . فـكان منهم من يحسن بها وبـس منهم من يباهى بقدرته فيها وتبحره فى علومها ٠

كان اثر ذلك كله كبيرا فى انتقـال كثير من الألفـاظ والمصطلحـات العربيـة الى التركية ٠ وقـد غمرت هـذه الألفـاظ تلك اللغـة فى بعض الفترات لدرجة أنهـا زادت عليها ٠ وكان التأمل فى اللغـــة التركية فى فترات ضعف الأدب التركى وانحطاطه . يخال أنهـا عربيـــة لولا بعض الحروف والأفعـال والأدوات ٠ ولم يقتصر تأثير التركية على الألفاظ ، بل انها استـعارت مصطلحات النحو والصرف وقواعـد العروض وقوالبـــه وأوزانه ٠ وانكب الترك على الترجمـة عن العربية خاصة فى مجالات العلوم الدينيـة والتاريخ والعلوم ٠

ومما يسر هــذا الاندماج أن اللغـة التركية ترجع فى كثير من متونها وقواعدها ، الى أصـول فارسية أو عربيـة ٠ ذلك لأن قبـائل الترك كانت فى حيـاتها الأولى فيما وراء النهر ، شديدة البداوة ، فلمـا نزحت الى مهرها فى آسيا الصغرى ، وتهيأت لتقبل أساليب الحضارة ، والتمستها فى مظانها الفارسية والعربية ، نتيجة اختلاطها بهما بعد اعتناقها الاسلام ٠ فتأثرت اللغـة العربيـة تأثرا شديدا ٠ وكانت من قبل ، فى تجاورها مع الفرس قبل هجرتها ، قد اقتبست من اللغة الفارسية الـكثير ٠

ومن الجدير بالذكر أن اللغات الشرقيـة الثـلاث العربيـة والفارسية والتركية ، قـد مزج بينهـا فى كثير من خواصـها تجـاور شـعوبها ثم اختـلاطها التـاريخى عن طريق التجـارة والفتوح الحربية ٠ وخضـوع الفرس ثم الأتراك للحكم العربى امدا طويلا ٠ ومما كان لانتشـار الاسلام بينهم من أثر روحى وثقـافى ، اضطرهم الى ترسم الأفـكار العربية والثقافة الاسـلامية ٠ ثم ما نشأ عن ذلك من تزاوج ثقافاتهـا وتواصل حضـاراتها طوال أعصر مديدة ٠ ذلك رغم تبـاين فصـائل هذه اللغات ، اذ انها تنتمى الى السامية والهنـــدية الأوربيـة والأورال التائيـة على التوالى ، وهى فصـائل متباينـة الأروقة تماما ٠ ولا جرم أن اشـتراك هاتيك اللغات الثلاث

مى سابه حروفهم بخط واحد · هو الخط العربى بشتى صوره ، كان له فضل تيسير السبيل الى تزاوجها وتفاعلها (٢٤) ·

ولقد كان أثر اللغة الفارسية فى النطاق الرسمى أقوى وأمعن ، اذ انها أغزر فى المادة وأدق فى العبارة الديوانية ، لأنها لسان دولة أعرق فى الحضارة ، وأسبق فى التنظيم الادارى والسياسى ، ولذلك كانت معينا مستفيضا لكلتى اللغتين العربية والتركية ، فيما يتصل بشئون الحكم والسياسة · بينما كانت اللغة التركية أضعف أثرا وأضيق افقا ، لأنها أفقر في المادة ، وأحدث عهدا بالمدنية ومراسم الحكم ولذلك ، عولت كثيرا فى استكمال ماأعوزها على الفارسية والعربية كلتيهما · ومن أجل هذا كان معظم مفرداتها فارسيا أو عربيا · ولم يحافظ على أصله اللغوى الا قواعد اللغة فحسب (٢٥) ·

ولا يفوتنا هنا أن ننوه بالاثر الكبير الذى تركته العربية فى اللغة التركية بقبرص ، ففضلا عن الكم الهائل من الألفاظ والتعبيرات ومصطلحات النحو والصرف والعروض · فقد غيرت العربية من تركيب الجملة فى التركية التى يتحدث بها الناس في قبرص . فاصبحت تشبه تركيب الجملة العربية تماما (٢٦) ·

من هذا كله نرى أن العربية كانت ذات منزلة كبيرة ــ ولا زالت ــ لدى الترك · وقد بلغت القومية الاسلامية مداها عند السلطان سليم الأول · حتى لقد حاول أن يجعل اللغة الاسلامية الأولى وهى اللغة العربية لغة قومية للترك ، ولم يمنعه من تحقيق هذا المشروع الا المفتى (٢٧) ·

---

(٢٤) عبد السميع سالم الحصراوى : لغة الادارة العامة فى مصر ، فى القرن التاسع عشر ، ص ١٨١ ــ القاهرة ١٩٦٣ ·

(٢٥) عبد السميع سالم الحصراوى : المرجع السابق ، ص ١٩٢ ·

(٢٦) وهذه بعض الأمثلة :

كيتدى احمد أوقوله : ذهب احمد الى المدرسة

گوردم محمدى : رأيت محمدا

گتدم محمد ايله استانبوله : ذهب مع محمد الى استانبول

(٢٧) د· احمد السعيد سليمان : المرجع السابق ، ص ١٧ ·

من القرن التاسع عشر تقريبا ، كلما ضاق بها الحال وهى تسعى الى الاصلاح ، تلجأ الى العربية فتأخذ عنها المصطلحات التى تعجز عن الاتيان بمقابل لها وتستعملها كمرادف للمصطلحات الغربية الحديثة • وقد رسخت هذه الألفاظ والتعبيرات الوافدة على التركية ، وأصبحت تشكل جزءا هاما وخطيرا فى كيان التركية ، لا يستقيم حالها بدونها • لأنها أصبحت جزء لا يتجزأ من مفرداتها ، واكتسبت بمرور الزمن رسوخا فى الأذهان ووضوحا فى العقول ، واهتماما لدى الكتاب والناس أجمعين • والأمثلة على ذلك كثيرة ، رغم ارتفاع بعض أصوات الترك فى تلك الفترة، منادية بتنقية اللغة التركية من الألفاظ الدخيلة الفارسية والعربية •

وقد ظهرت بعض الأصوات التركية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، تنادى بتنقية اللغة التركية من الألفاظ الفارسية والعربية، ولكنها لم تجد صدى قويا بين كثير من الأدباء واللغويين أو بين عامة الناس • وبعد ذلك توالت الأصوات المنادية بالتخلص من الألفاظ الدخيلة على التركية من فارسية وعربية ، وأخذت تنشط ، الا أنه مهما بلغت قوتها فلن تستطيع تخليص التركية من الألفاظ الفارسية والعربية تماما • لعدم وجود مقابل لهذه الألفاظ فى التركية غالبا • ومع أن بعض المشتغلين باللغة التركية من الترك يبحثون عن مقابل لهذه الألفاظ الفارسية والعربية بين اللهجات التركية القديمة لاحيائه ، الا أنهم لم يوفقوا كثيرا لأنهم يفشلون فى الحصول على مقابل لهذا الكم الهائل من الألفاظ الدخيلة هذه • على أنهم عندما يفشلون يتجهون نحو اللغات الأوربية يفتشون فيها ويقتبسون منها البديل • الا أن السواد الأعظم من الشعب التركى ، لا يستسيغ هذه الألفاظ الغريبة المنحوتة من الأصول القديمة للغة التركية أو المولدة أو المستعارة من اللغات الأوربية •

ومهما طال المدى على الترك فى محاولاتهم المستميتة لتنقية لغتهم من الدخيل من اللغتين الفارسية والعربية ، فان هذه المحاولات ستبوء أبدا بالفشل والخذلان رغم تعصبها ، فلا يمكن للغة اسلامية كالتركية مثلا أو

غيرها ان تنفصل عن الثقافة الاسلامية والحضارة الاسلامية التى نمت وترعرت فى كنفها ، والمحاولات الآن كثيرة بين أبناء الترك لاخراج مثل هذه الالفاظ من لغتهم على الرغم من رسوخها فيها منذ أن دخل الترك فى الاسلام ·

وكثيرا ماتطالعنا الصحف التركية اليومية والمجلات بكلمات جديدة من هذا النوع ، الا أن هذه الكلمات لا يكتب لها الدوام والانتشار · كما أن معاجم اللغة التركية كلما أعيد طبعها تنبذ الآلاف من هذا النوع من الألفاظ ، لأنها لم ترج بين المثقفين أو بين أفراد الشعب ، لصعوبتها وغرابتها ، وتستحدث عوضا عنها كلمات جديدة ·· وهكذا دواليك ··

تاثير العربية فى اللغات الأخرى :

لم يقتصر تاثير العربية على لغات الشعوب الاسلامية ، فقد كانت العربية منذ زمن مضى أكثر اللغات حضارة وتقدما ، وكان لها ابتداء من القرن الرابع الهجرى والعاشر الميلادى ، تاثير كبير فى اللغات الأوربية ، استمر طيلة وجودها فى الطرف الجنوبى من أوربا ، فى الأندلس وصقلية وما حولهما من الجزر حتى آخر القرن الخامس عشر · واذا كان وجود العربية قد تقلص من تلك البلاد ، فانه قد ترك بصماته على ألسنة أهلها المتكلمين بالأسبانية أو البرتغالية أو غيرهما من اللغات المحلية حتى الآن · بل لقد تركت العربية تذكارا فى تلك المنطقة لن يمحى على مر الزمان ، هو ملك اللغة المالطية التى هى فى الحق لغة عربية النظام والمعجم (٢٨) ·

ولقد يظن البعض أن اللغة الانجليزية كانت بعيدة عن تاثير العربية فيها لأن الجزر البريطانية كانت بمنأى عن موجة الفتح العربى لجنوب أوربا ، وحوض البحر الأبيض المتوسط ، ولكن الغزو العلمى العربى لم يترك مكانا فى أوربا دون أن يبلغه · وهكذا وجدنا فى الانجليزية قدرا كبيرا

---

(٢٨) د· عبد الصبور شاهين : دراسات لغوية ، ص ٢٧٩ ـ القاهرة ١٩٧٦ ·

من الكلمات ذات الأصول العربية ، يصـل بها بعض الباحثين الى بضع مئات · دخلت الانجليزية مباشرة أو بالواسـطة · ولكن صلة العربيـة بالانجليزية بدأت متأخرة فى منتصف القرن الحادى عشر الميـلادى ، ولمدة خمسة قـرون على الأقل بعد ذلك · وكان اغلب ما تسرب الى الأنجليزية عن طريق اللغتين الأسبانية والبرتغالية اللتين تحتويان عددا يربى على ١٥٠٠ كلمة ذات أصول عربية على ما قرره العلامة دورى (٢٩) ·

لم يقتصر تأثير العربية على اللغات الأوربية ، بل تعداه الى لغـات البلقان المختلفة · فقبل فتح الأتراك لهذه المناطق ، تمت اتصالات عديدة بين العرب والبلقانيين تعود الى عهد الخلفاء الراشدين ، ومما لا شك فيه أن هذه الاتصالات والعلاقات قد تركت آثارها على لغات هذه المناطق · فقد جرت حروب كثيرة بين العرب والبيزنطيين وحدث احتكاك هائل بين العـرب وبين شـعوب البلقـان انعكست آثاره على لغاتهم · ثم بعد كل هذا أتى الأتراك الى الأراضى البلقانيـة ، وجلبوا معهم كذلك عنـاصر الحضـارة والثقافة العربيـة والاسـلامية · ولقـد كانت الامبراطورية العثمانية بحق تقوم بدور الوسيط والنـاشر لعنـاصر الثقافة العربيـة فى منطقـة البلقان كلها (٣٠) وقد قام بنقل هـذه العنـاصر كل شـخص تقريبـا ابتـداء من الجندى والتاجر ، وعن طريق رجل الدين والحجاج، وكذلك عن طريق الولاة والحكام ورجال القلم بوجه عام ·

وخلال حكم العثمانيين لهذه البلاد ظهر العديد من الأفكار والتصورات والمؤسسات والمصالح ، فدخلت بأسمائها دون تغيير فى لغـات البلقان · ويمكننا الآن أننؤكد بما لايدع مجالا للشك أن الأتراك ثبتوا عناصر الحضارة والثقافة العربيـة والاسـلامية التى كانت موجودة قبل فتحهم لهذه الأراضى وأضافوا اليها الـكثير (٣١) ·

---

(٢٩) د· عبد الصبور شاهين : المرجع السابق ، ص ٢٨١ ، ٢٨٢ ·

(٣٠) ينسحب كلام الدكتور جمـال الدين سـيد محمد ، فى مقـاله « الـكلمات العربيـة فى اللغـة الصربوكرواتية » بمجلة الفيصل (العدد ٦٠ من السنة الخامسة . بتـاريخ جمادى الثانية ١٤٠٢ هـ ، أبريل١٩٨٢) على جميع اللغات البلقانية أيضا ·

(٣١) د· جمال الدين سيد محمد : نفس المرجع ، ص ٦٣ ، ٦٤

ولا يفوتنا هنا أن ننوه بالدور الكبير الذى لعبته التركية فى نشر الألفاظ العربية فى ربوع البلقان بعد أن فتحها العثمانيون ، واستمروا فى حكمها زهاء خمسة قرون · فاللغة التركية مليئة بالألفاظ والتعبيرات التى أخذتها عن العربية وحورت فى بعضها وصبغته بالصبغة التركية أو تركته على حاله أو أجرت بعض التغيير على مدلولاته · ومن المعروف أن اللغة التركية ظلت تفتح أبوابها على مصراعيها لكل التأثيرات فى الامبراطورية العثمانية الفسيحة ، الا أنها فى مقابل ذلك تركت آثارا عميقة فى اللغات البلقانية : الصربية والبلغارية واليونانية وما اليها (٣٢) ·

وهكذا انتقلت عن طريق التركية الفاظ عربية كثيرة الى هذه اللغات، وكان السبيل الأول هم أهل تلك البلاد من المسلمين الذين تعلموا فى القسطنطينية ، وبعد عودتهم الى بلادهم لم يكن بامكانهم التخلص من تأثير اللغتين العربية والتركية عليهم · ولا ينبغى أن ننسى أن اللغة العربية هى لغة الاسلام ، وهى بالتالى لغة كل من اعتنق الاسلام ، وبذلك أصبحت اللغة العربية الى حد ما فى متناول جميع المسلمين بغض النظر عن قوميـاتهم وعن ثقافاتهم (٣٣) · وقد أدت نظم الحكم والادارة العثمانية دورها أيضا فى نقل الألفاظ العربية الى لغات البلقان المختلفة ، نظرا لوجود بعض مصطلحات الحكم والادارة العثمانية من أصول عربية · وهذا هو العامل الثانى ، أما السبيل الثالث فيدور حول مساهمة المستوطنين الترك فى هذه البقاع فى نقل الألفاظ العربية عن طريق تأثير لغتهم التركية فى لغات هذه المناطق المفتوحة ·

ومما لا ريب فيه أن بعض اللغات الأوربية ـ كالانجليزية والفرنسية والألمانية والايطالية والأسبانية ـ دخلت عن طريقها بعض الكلمات

---

32) Dr. Ahmet Ates : Arapça Yazi Dilinde Türkçe Kelimeler Uzerine bir Deneme (XI. Yüzyildan bugune Kadar).. Türk Kulturu arastirmali Ayribas imlarindan, yel II sayl 1 — 2 5.6 Ankara 1965.

(٣٣) د· جمال الدين سيد محمد : المرجع السابق ، ص ٦٤ ·

العربيـة الى لغـات البلقـان المختلفـة ، اذ من المعروف أن هذه اللغـات الأوربيـة تقبلت خلال القرون الوسطى عـددا من الـكلمات العربيـة التى تم نقلها عن طريق مختلف العلوم ، مثل علوم الفلك والرياضة والـكيمياء والطب وغيرها ٠ والـكلمات التى وردت عن طريق هذه اللغـات قليـلة ومحدودة الاستخدام ولها مميزات خاصة (٢٤) ٠

اعادة الاقتراض :

هجرت الفاظ أصيلة فى اللغـة التركية فى وقت من الأوقات وحلت محلها كلمات عربيـة ، كما أن بعض الـكلمات العربية دخلت التركية للتعبير عن مفهوم معين لا يوجد له مثيل بين الألفاظ التركية ٠ وهذه الـكلمات العربيـة اكتسبت مفاهيم جـديدة فى التركية لم تـكن موجودة من قبل فى العربيـة ، ولـكنها متصلة بمعنـاها الأصلى من قريب أو من بعيد ٠ ثم عادت هـذه الألفـاظ بمفاهيمها الجديدة التى اكتسبتها الى العربيـة مرة أخـرى ٠ وهـذا ما يسميه علمـاء اللغـة « اعادة الاقتراض » ، ومن أمثلة ذلك :

لواء : اسم مذكر عربى الأصل جمعه ألوية ، يستعمل فى العربيـة بمعنى : علم ٠ راية ٠ وقـد حلت هـذه الـكلمة بعد أن انتقلت الى التركية مكان كلمة سنجق ، فأصبحت تحمل فى التركية معناها ، وهو المنطقة الادارية التى يطلق عليها السنجق ٠

ولتوضيح ذلك نذكر أن الدولة العثمانية كانت تنقسم من الناحيـة الادارية الى ولايات ، والولايات الى ألوية (سـناجق) ٠ والألوية الى أقضـية ، والأقضـية الى نواح ٠ وكان على رأس الادارة فى كل لواء « متصرف » وفى كل قضـاء « قائممقـام » ، وفى كل ناحيـة « مدير

---

(٢٤) د٠ جمال الدين سيد محمد : نفس المرجع ، ص ٦٤ ٠

ناحيـــة » (٣٥) ٠ ٠

وقـد عادت كلمة « لواء » الى العربيـة من جـديد لـكى تعبر عن « ولاية » أو « ايالة » فنقول مثلا : تنقسم دولة العراق الـحالية الى أربعة عشر لواء « ولاية ، ايالة » ٠ ولا تعبر كلمة « لواء » عن مفهوم هذا المعنى فى المعاجم العربية القديمة بما فيها القاموسى » (٣٦) ٠

ايالة : كلمة عربيـة جمعها ايالات ، وهى منبثقة من الفعل العربى آل يؤول أى ساس يسوس (٣٧) ٠

ومن الجدير بالذكر أن الترك عندما استعملوا كلمة « ولايت » ، تركوا كلمة « ايالت » التى تدل على نفس المعنى (٣٨) ٠ وقـد عادت هذه الـكلمة الى العربية فيما بعد بمفهومها الجديد الذى اكتسبته فى التركية ٠

رديف : صـفة مشبهة عربيـة من الأصل ردف بمعنى : أعقب ، تبع ٠ لـكنها استعملت فى التركية فى أوائل القرن العشرين بمعنى « جنود الاحتيـاط » ٠ وقـد عادت هذه الـكلمة الى العربية فيما بعد بهذا المفهوم الجـديد (٣٩) ٠

---

(٣٥) ساطع الحصرى : البلاد العربيـة والدولة العثمانية ، ط ٢ ، ص ٢٤٠ ــ بيروت ١٩٦٠ ٠
وانظـر :
Mehmet Zeki Pakalin : Osmanle Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlügu, cilt, 2.s.367 Istanbul 1971.
ومن الجدير بالذكر أن كلمة لواء تطلق فى التركية أيضـا على : الراية والعلم ٠ كما تطلق كذلك على الفرقة العسكرية التى تتكون من ألايين ٠ وأمير اللواء « ميرلوا » آمر هذه الفرقة وأصغر الرتب العسكرية التى يلقب صاحبها بلقب باشا ٠

(36) Dr. Ahmet Ates : Geçen Eser, 5.6.

(٣٧) عبد السميع الغمراوى : المرجع السابق : ص ١٨٧ ٠
(٣٨) أنظر : شمس الدين سامى : قاموس تركى ، م ١ ، ص ٢٢٣ ٠
(39) Dr. Ahmet Ates : Geçen Eser, 5.6

المعيــة : مشتقة من حــرف الجر « مع » الذى يعنى المصــاحبة ٠ والمقصــود بــ « معيت » فى اللغــة التركية : حاشية السلطان أو الحــاكم وما تضم من رجال البــلاط (٤٠) ويقــال فى التركية « معيت سنيه » أى المعيــة السنية ٠ وقــد عادت هــذه الــكلمة بهذا المفهوم الجــديد الذى اكتسبته فى التركية ٠

العلوفة : مشتقة من كلمة « علف » ، وهو طعام الحيوان ٠

استعملت هذه الــكلمة لأول مرة فى التركية لــكى تعنى النقود التى تعطى لعساكر السباهيــة (الخيــــالة) لشراء علف لخيولهم ، ثم تطور معناها [illegible] تدل على رواتب الجند (٤١) ٠

و[illegible] العلوفة تحسب على أساس الأجر اليومى ، وتعطى للانكشارية مرة كل ثلاثة أشهر هجرية ، وهى نظير المواجب (٤٢) ٠

ومن أمثــلة اعادة الاقتراض ، الألفـــاظ العربيــة التى انتقلت الى التركية بنفس بنيتها (شكلها) ، ثم اكتسبت مدلولات جديدة عادت بهــا الى العربية مرة أخرى :

محكمة : مع أن هذه الــكلمة موجودة فى اللغة العربيــة بهذا الشكل، الا أنهــا تطلق فى التركية على اسم مكان ٠ وقد استحدث لها هذا المدلول فى اســتانبول فى القرن التــاسع عشر الميلادى ، ثم انتشرت فى العـــالم الاســلامى (٤٣) ٠

ومما تجدر الاشارة اليه أن التركية أضافت لــكلمة محكمة ، تعبيرات عربيــة أخرى ، لــكى تدل على أنواع من المحاكم لم تــكن معروفة عنــد العرب ثم انتشرت لديهم من بعد ، مثل :

---

(٤٠) شمس الدين سامى : نفس المرجع ، ص ٩٤٨ ٠

Mehmet Zeki Pakalen : Geçen Eser, cilt 3, s. 544.

(٤٢) د٠ احمد السعيد سليمان : تأصيل ماورد فى تاريخ الجبرتى من الدخيل ، ص ١٥٢ ــ القاهرة ١٩٧٩ ٠

43) Dr. Ahmet Ates : Geçen Eser, s. 7

محكمة أوقاف ومحكمة تفتيش أوقاف : وقد استحدثتا ١٨٢٦ م (١٢٧٣هـ) ثم أطلق عليهما هذا الاسم فى أعقاب ١٩٠٨ م ، وألغى العمل بهما فى عهد الجمهورية التركية ·

محكمة مالية أو (مالية محكمة سى) ويرأسها (مير كاتبى) أى كاتب الميرى ·

محكمة شرعية : أى المحكمة الشرعية ·

استئناف محكمة سى : أى محكمة الاستئناف ·

تمييز محكمة سى : أى محكمة التمييز (٤٤) ·

ملازم أول ، ملازم ثان : من رتب الضباط العسكريين فى الجيش ، وهى من لازم يلازم ·

الباب العالى : هو رئاسة الوزراء فى الدولة العثمانية ·

القائمقام : أو القائم مقام وهو نائب الوالى أو وكيله عادة ، ثم استعملت لتدل على رتبة البكباشى العسكرية ·

القانون الأساسى : وتعنى الدستور · وقد ظهر هذا التعبير فى الدولة العثمانية لأول مرة فى عهد التنظيمات العثمانية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ·

قائمة ببعض الألفاظ العربية المستعملة فى اللغة التركية :

ابتهال ـ ابتهاج ـ ابتلاء ـ ابرام ـ أبطال ـ اتحاف ـ اتساع ـ اتصال ـ اتفاق ـ أتقيا ـ اتفاقا ـ ائتلاف ـ اثبات ـ اتمام ـ اثر ـ اثم ـ أجابت (٤٥) ـ عجله ـ عجزه ـ عجول ـ عاجل ـ عدالت ـ عدد ـ

---

44) Pakalin : Geçen Eser, cilt 2,383.

(٤٥) يميل الترك أحيانا الى جعل التاء المربوطة فى نهاية الكلمات تاء مفتوحة ·

أدب ـ عفيف ـ عافيت ـ آخر ـ اخلاق ـ [illegible] ـ [illegible] ـ عائد ـ عائلة ـ أحوال ـ عاقل ـ أقسام ـ أقوام ـ عكسى ـ عكس العمل ـ علاقه ـ علنى ـ عالم ـ عالى جناب ـ عالم الله ـ علاقه ـ أقل ـ عمود فترى ـ عنعنه ـ عناصر ـ عار ـ أراضى ـ عروض ـ عسس ـ آثار عتيقة ـ عودت ـ بحث ـ بداهت ـ بشر ـ بدايت ـ بخار ـ جائزه ـ حالب ـ جاهل ـ جامع ـ جلادت ـ جماعت ـ جهالت ـ جهنم ـ جلى ـ عهت ـ جهاز ـ جدال ـ جدار ـ دعوت دائما ـ دليل ـ دولت ـ دين ـ أفراد ـ اديب ـ أدبيات ـ اهرام ـ أهميت ـ فاتح ـ فضيلت ـ فكر ـ فن ـ فوق العاده ـ فسبحان الله ـ غالب ـ غيرت ـ غريب ـ خلق ـ حالت ـ حل ـ خاطره ـ اهتزاز ـ أقامت ـ احتشام ـ امكان ـ قبيله ـ قابليت ـ كافر ـ كافى ـ كفالت ـ لقب ـ لياقت ـ مهارت ـ مقبول ـ مملكت ـ نفس ـ نفر ـ نديم ـ نجابت ـ تفانيت ـ نفيسى ـ لذيذ ـ نشريات ـ نادر ـ نكاح ـ رقيب ـ رقاص ـ رقم ـ رغما ـ راحت ـ رقابت ـ رعايا ـ ساعت ـ نابت ـ سابق ـ سليم ـ صادق ـ تعمدا ـ تعمد ـ تعصب ـ طبابت ـ طبق ـ طبيعى ـ تهديدات ـ تحكيم ـ تحرير ـ تغلب ـ تقديم ـ تحويل ـ تخصيص ـ وزير ـ وزنه ـ والحاصل ـ ولى نعمت ـ ولايت ـ وجدان ـ يقينا ـ يعنى ـ ظريف ـ ظفر ـ ضايع ـ ذكى ـ زلزلة ـ مدهوش ـ مرطوب ـ وكالت ـ نظارت ـ مكتب ٠

أمثلة على نوادر الأبنية (الأوزان) العربية المستعملة فى اللغة التركية ودراستها :

الكلمة أو وزنها عنصر من العناصر الأساسية التى تحدد صيغة معناها ، ولولا ذلك لالتبست معانى الألفاظ المشتقة من مادة واحدة ٠ فالصيغة هى التى تقيم الفروق وهى التى تخصص المعنى وتحدده ، وللابنية أو الصيغ فى العربية دلالات وللاوزان معانى ٠ وقد حاول فقهاء اللغة استخراج المعانى واستنباطها عن طريق التحرى والاستقصاء ، فوفقوا فى كثير منها ٠

والأبنية التى أحصاها السيوطى تنقسم الى ثلاثة أقسام : الأول ، الأبنية الكثيرة ٠ والثانى ، الأبنية القليلة الاستعمال ٠ والثالث ،

الأبنية نادرة الاستعمال ، كالصيغ التى جاء وزنهـا كلمة أو بضع كلمات وهو ما أفرد له ابن قتيبة فى أدب الكاتب السيوطى فى المزهر فصولا خاصة .

ويرى الأستاذ محمد المبارك ، أن الأبنية النادرة تعد البقية الباقية لصيغ كانت حية ، ولكنها ماتت من عهد بعيد . وقد ترجع الى العهد الذى كانت فيه اللغات السامية لغة واحدة أو لهجات متقاربة . أو أن بعض هذه الألفاظ غريب الأصل دخل العربية من عهد بعيد واحتفظ بصيغته الأجنبية . أو أن بعض الكلمات دخل عليها تغيير فى لفظها وتبديل فى بعض حروفها أو حركاتها ، أو بعد العهد بأصلها حتى نسى وجهل .

وبالجملة فان الأبنية التى من هذا النوع يمكن أن نسميها أبنية ميتة وأن نعتبر الألفاظ الباقية على وزنها من رواسب الماضى البعيد (٤٦)

يميل الترك الى استعمال بعض الألفاظ العربية نادرة الأبنية ، والتى يقول عنها ابن خالويه « ليس من كلام العرب » (٤٧) . كما يجرون على بعضها الآخر تعديلات تتمشى مع لسانهم التركى ، وهى :

استفعال : مثل : (استبراء ــ استكراه ــ استثقال ــ استتمام ــ استرحام ــ استسغاء ــ استشفاء ــ استشمام ــ استظلال) .

مستفعل : مثل : (مستحقر ــ مستخبر ــ مستحصل ــ مستحجر ــ مستكره) .

مفتعال : مثل : (مستدام) .

---

(٤٦) محمد المبارك : المرجع السابق ، ص ١١٥ ، ١١٦ ، ١٣٢ ، ١٣٣
(٤٧) انظر : ابن خالويه (الحسين بن احمد) : ليس فى كلام العرب ، تحقيق احمد عبد الغفور عطار ــ مكة ١٣٩٩ هـ (١٩٧٩م) .

منفعل : مثل : (منبط ـ منهضم ـ منشعب ـ منصرح ـ منكسف) •

مفعل : مثل : (مؤسف) •

مفعليت : مثل : (موفقيت) •

مفعوليت : مثل : (موثوقيت) •

مفعلات : مثل : (مجردات ـ مجريات) •

مفتعلات : مثل : (محتملات) •

مفعوليت : مثل : (متبوعيت ـ مبذوليت ـ محبوسيت ـ مخنونيت ـ مجهوليت ـ محتاجيت ـ محزونيت ـ محروميت ـ مخصوصيت ـ مربوطيت ـ مسروريت ـ مسعوديت) •

مفعليت : مثل : (مرخصيت) •

متفعل : مثل : (متعوج ـ متعظم ـ متفكر ـ متموج ـ متفحص ـ متفخر ـ متورع ـ متهزز ـ متذبذب ـ مترشح ـ متخضع ـ متخشع ـ متحلق ـ متحشد ـ متحسس ـ مبتسم ـ متجعد ـ متلهب) •

مفاعله : مثل : (مساهله) •

فعلان : مثل : (طريان ، بمعنى طارىء في العربية) •

فعول : مثل : (داؤل ، طاؤل) وهو الطبل •

تفعلل : مثل : (تهزز ـ تنبت ـ تمدح ـ تمنا) •

تفعيل : مثل : (توحيش ـ تهزيز ـ تعزيز) •

فعله : مثل : (تخمه) •

تفاعل : مثل : (تدارك) •

تفعلان : مثل : (ترجمان) •

أصول الاغتراب في الأدب العبرى القديم

دكتور محمد خليفة حسن احمد

أستاذ مساعد الدراسات العبرية بجامعة القاهرة

الاغتراب (١) ظاهرة يهودية عرفها التاريخ اليهودى فى كل عصوره، وانعكست آثارها على الحياة اليهودية فى كل أشكالها · وبنيت الديانة اليهودية ذاتها وفى كثير من مظاهرها على أساس قوى من عزلة الانسان اليهودى وغربته عن بقية البشر · فقد ساعدت بعض المفاهيم الدينية اليهودية على تقوية هذا الشعور بالاغتراب والعزلة لدى الانسان اليهودى · ونخص بالذكر مفهوم الاختيار الالهى لبنى اسرائيل ، والذى كان له أكبر الأثر فى احساس اليهودى بأفضليته على بقية البشر من غير اليهود ، فبدأ فى وضع القوانين التى تحكم علاقاته بالآخرين على هذا الأساس · ومع مرور الزمن تسببت هذه القوانين فى بناء حاجز قوى وسور منيع بين اليهودى وغير اليهودى الى أن أصبح غير اليهودى يمثل « الأجنبى » أو « الغريب » فى التراث الدينى عند اليهود · وتكون لدى اليهود مفهوم « الأمم الأجنبية » الذى تعبر عنه اللغة العبرية بكلمة الجوييم أى « الأغراب » أو « الأجانب » وأصبحت هذه الكلمة مصطلحا يعبر عن انفصال اليهودى عن غيره من الأمم ، وبالتالى غربة اليهودى عن الشعوب التى تجاوره أو التى يعيش بينها ، رغم احتكاكه بها على مدى التاريخ ·

---

(١) أنظر فى موضوع الاغتراب « اصطلاحا ومفهوما » العدد الأول من المجلد العاشر من مجلة عالم الفكر يونيو ١٩٧٩ ·

ولا يخفى على الباحث في التاريخ اليهودى أن هناك الفاظا أساسية فى هذا التاريخ تعبر عن علاقة اليهود بغير اليهود · ويكاد يكون التاريخ اليهودى هو التاريخ الوحيد الذى يحمل لنا الألفاظ التى انتقلت بدورها الى الديانة اليهودية ، فأصبحت هذه الألفاظ ذات دلالات تاريخية دينية لا يمكن اغفالها عند محاولة فهم هذا التاريخ ، وتحليل أحداثه ، وكذلك عند محاولة فهم الديانة اليهودية ومعرفة أحكام شريعتها ·ونذكر بين هذه الألفاظ على سبيل المثال لا الحصر الفاظا مثل « غربة » و « يتغرب » و « غرباء » الواردة فى أكثر من مكان فى العهد القديم (٢) وكذلك لفظة « التيه » التى أصبحت تحمل معانى تاريخية ودينية فى نفس الوقت فهى تعبر عن فترة من فترات التاريخ اليهودى القديم ، وهى فترة التيه فى صحراء سيناء بعد الخروج من مصر · كما أنها أصبحت تحمل معنى دينيا نظرا لأن التيه كان عقابا الهيا لبنى اسرائيل · ومن الألفاظ الأخرى الدالة على الاغتراب لفظة « الشتات » ولفظة « السبى » ، وهما لفظان يعبران عن فترات تاريخية معينة وبالذات كلمة « السبى » التى تشير الى أحداث نتج عنها سبى أعداد كبيرة من اليهود وأشهرها بطبيعة الحال السبى البابلى (٥٨٦ ـ ٥٣٨ ق·م) والسبى الرومانى (٧٠م)· أما لفظة « الشتات » فهى تستخدم للتعبير عن الحياة اليهودية خارج فلسطين كنتيجة من نتائج السبى أو تستخدم بشكل عام للدلالة على غربة اليهود فى كل العصور بما فيها الشتات اليهودى فى أوربا وأمريكا ·

وهكذا يتضح أن الألفاظ الدالة على الاغتراب فى التاريخ اليهودى وفى الديانة اليهودية انما تعبر عن فكرة أصيلة وسمة أساسية من سمات التراث اليهودى ، وعليها بنيت نظرة اليهودى الى العالم الذى يعيش فيه ، وعليها كذلك أقيمت ونظمت علاقات الانسان اليهودى بغير اليهود · بل والأكثر من ذلك أن هذه الفكرة القائمة على أسس تاريخية ودينية لونت الحياة اليهودية عبر العصور بلون خاص · وكانت السبب فى عزل المجتمع اليهودى عن المجتمعات التى عاش فيها اليهود ، كما أنها أدت

---

(٢) سفر التكوين ١٢:١٠ ، ٢٠:١ ، ٣٧:١ ، اللاويون ٢٢:١٧ ·

الى ظهور الحى اليهودى أو « الجيتو » فى المجتمعات الأوربيــة · وفى هذه الأحيـــاء اليهودية المنعزلة اسـتطاع اليهودى أن يطبـق أفـكاره النظرية الخاصــة بنظرته الى العالم أحسن تطبيق · وكان العالم خارج حدود الجيتو هو عالم الأمم الأجنبية ، عالم الأغراب الدنس ·

ووجود مثل هذه الألفــاظ القوية فى معانيها ، وتحولها الى مفــاهيم ثابتــة فى ذهن اليهودى وعقليتــه له دلالتــه القوية على أن فـكرة الاغتراب ليست فـكرة طارئة فى تاريخ الأدب العبرى ، كما هى فى كثير من الآداب القديمة · فهى فـكرة ، كما قلنـا مبنيـة على أسس تاريخية ودينيـــة عميقة جعلت منها اطارا أساسيا للابداع الأدبى لدى اليهود عبر العصور · فألفاظ « الغربة » ، و « التيـه » و « السبى » و « الشتات » و « الجوييم » وغيرها ، أصبحت أساسية فى البنـاء التـاريخى والدينى لليهود · وهى الفــاظ امتزج فيهـا المعنى التـاريخى بالمضمون الدينى حتى أصـبح من الصعب الفصـل بين التـاريخ والدين فيهـا · وهى فى هـذا لم تخرج على السمة الغالبـة على الفكر اليهودى ، وهى سمة اختلاط التاريخ بالدين نتيجة للتفسيرات الدينية المستمرة لأحداث التاريخ اليهودى ·

أصول الاغتراب ومصادره فى الأدب العبرى :

وبعد هذه المقدمة عن الألفاظ المعبرة عن الاغتراب فى اللغة العبرية ، ننتقل الى مناقشة الموضـوع الأساسى لهـذا البحث ألا وهو أصول الاغتراب ومصـادره فى الأدب العبرى · وبادىء ذى بدء ، يجب أن نقرر أن للاغتراب أصـولا ومصـادر متعددة من الصعب أن نتـاقشها جميعـا فى هـذا البحث القصـير · ولهـذا سنكتفى بعرض هـذه الأصول والمصـادر جملة ، ثم نأخذ منهـا الأصل الأقـدم ، والمصـدر الأساسى الأول الذى على أساسـه تطورت فـكرة الاغتراب فيما بعـد حتى اخـذت الشكل الذى هى عليه الآن فى الأدب العبرى الحديث ، آملين باذن الله وعونه أن نتبع هـذا البحث ببحوث أخرى تالية فى موضوع الاغتراب ·

أما عن أصـول الاغتراب ومصـادره فى الأدب العـبرى فمن الممكن تلخيصها فى التالى مرتبـة ترتيبا تاريخيا حسب ظهورها :

١ ـ المصدر الأول : هو العهد القديم والذى يعطينا الأصول الدينية لفكرة الاغتراب الى جانب اعطاء نماذج أدبية معبرة عن الاغتراب فى الأدب العبرى القديم ممثلا فى العهد القديم كما ذكرنا وكما سنوضح فى هذا البحث ٠

٢ ـ المصدر الثانى : هو التاريخ اليهودى الذى يعتبر من أغنى مصادر الاغتراب فهو تاريخ تميزه ظاهرة لم تتكرر فى غيره من تواريخ الشعوب وهى ظاهرة « الشتات » سواء فى التاريخ اليهودى القديم، أو الوسيط ، أو التاريخ الحديث ٠ والشتات نتيجة لعوامل تاريخية وظروف مر بها اليهود ، وأدت فى النهاية الى تشتت الجماعات اليهودية فى بلدان العالم واغترابها اما عن طريق « السبى فى التاريخ القديم ، أو الاضطهاد والتشتيت فى التاريخ الوسيط والحديث ٠

٣ ـ المصدر الثالث : وهو الأدب الغربى الحديث ، حيث تأثر بعض كتاب العبرية وأدباؤها بالاتجاه الاغترابى فى الأدب العالمى الحديث فى الغرب خاصة ، وحاولوا التعبير باللغة العبرية عن هذه النزعة التى أصبحت قضية أساسية فى الأدب الحديث ، والتى كانت وليدة التقدم التكنولوجى والصناعى الذى يمر به الانسان المعاصر فى الغرب ، بما فى ذلك الانسان اليهودى ٠

٤ ـ المصدر الرابع : وهو متصل بالمصدر الثالث وهو يختص بتأثير الكتاب والأدباء اليهود غير الكاتبين بالعبرية والذين وصلوا الى مستوى لا بأس به من التعبير عن قضايا الانسان المعاصر وعن قضية الاغتراب بالذات ٠ ومن الطبيعى أن يكون تأثير هؤلاء على الأدب العبرى الحديث تأثيرا مباشرا بحكم الاشتراك فى العقيدة ٠ ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال فرانز كافكا الذى كتب بالألمانية ، وايلى ويزل بالفرنسية ٠

الاغتراب في العهد القـــديم :

وبعد هذا العرض السريع لمصادر الاغتراب فى الأدب العبرى نتنـاول بالبحث المصـدر الأول ، وهو الاغتراب فى العهـد القـديم ، الـذى يمدنا بالأصـول الدينيـة لفكرة الاغتراب ، كما أنه فى معالجتـه للتاريخ اليهودى القـديم يعطينـا بعض النماذج التاريخيـة لظاهرة الشـتات ابتـداءا من غربة ابراهيم ويعقوب الى احداث فترة التيـه فى سيناء ، ومن بعدها أحداث السبى البـابلى ، وغيرها من العوامل التـاريخية التى أدت الى تبلور فكرة الاغتراب تاريخيـا بعـد أن أن أعطـاها العهد القـديم أصولها الدينيـة ٠ ونـاقش فى هـذا الجزء من البحث الأصـول الدينيـة لفكرة الاغتراب ، ثم نعطى مثـالين ، أو نموذجين للاغتراب فى العهد القـديم ، أحدهمـا الاغتراب على المستوى الدينى كما يعرضـه سفر أيوب ، والثـانى الاغتراب على المستوى الفلسفى كما يعرضـه لنـا سفر الجامعـة ٠ ونرجىء الحديث عن التاريخ اليهودى كمصدر من مصادر الاغتراب الى بحث آخر باذن الله٠

الأصول الدينية للاغتراب فى العهد القديم :

لعل من المظـاهر أو العـلامات الواضـحة فى الديانة اليهودية أنهـا ديانة خاصـة وفى حالة انغـلاق على نفسها على الرغم من احتوائها على كثير من المفـاهيم ذات الاتجـاه العـالمى ٠ وقـد انغلقت اليهودية على نفسها بفعل عوامل وظروف تاريخيـة وأزمات مر بهـا التـاريخ اليهودى ، وأدت فى النهـاية الى عزلة اليهودية ، وعزلة الجمـاعات التى تدين بها ٠ وبمرور الوقت وتكرار الأزمات التـاريخية تبلورت العزلة وأصبحت تقترب من أن تـكون محورا لـكل المفـاهيم الدينيـة التى تتكون منها اليهودية ٠ وهـذا يوضح التأثير الفعـال للتـاريخ فى تغيير وتطوير مفاهيم اليهودية من مفـاهيم عالميـة الى خصوصـية مطلقـة ، وبدلا من الاتجـاه لهـذه المفـاهيم الى العـالم ، بدأت بالتـدريج عملية الاستئثار بالرسالة ، وربطها بالجمـاعة اليهودية ٠ ثم عزل هـذه الجمـاعة عن البشرية عزلا سبب غربة

اليهودى فى العالم ، وغربة العالم عن الانسان اليهودى (٢) ٠

واذا أردنا أن نؤصل الاغتراب فى الديانة اليهودية ، فلابد لنا من العودة الى العهد القديم الذى يحمل بين طياته نماذج عديدة من الاغتراب لكى نبحث عن أصول الفكرة ، وكيف وجدت طريقها الى العهد القديم ؟ وكيف فسرت فيما بعد ؟ وما هى التطورات التى مرت بها الى أن أخذت شكلها الحالى ؟٠

الأصل الأول : الاختيار :

الاختيار الالهى لاسرائيل هو أول مصادر الاغتراب فى العهد القديم ٠ وقد يبدو هذا غريبا لأول وهلة ، اذ كيف يكون الاختيار مصدرا للاغتراب ، وهو كما نعلم مفهوم دينى أساسى فى الديانة اليهودية ٠ والحقيقة أن الفهم الأولى للاختيار لا يوحد أبدا بامكانية أن يكون مصدرا لقيمة سلبية ، هى الاغتراب ، فالمعنى الأصلى للاختيار لا يتضمن عناصر سلبية ، ولا يؤدى الا الى نتيجة ايجابية ٠ ومضمون هذا المعنى الأصلى هو أن الله اختار بنى اسرائيل لتبليغ رسالته الى البشرية ، وهى رسالة التوحيد الأخلاقى فى عالم الوثنية وتعدد الآلهة ، وهذا الاله الواحد يتحلى بالعديد من الصفات الأخلاقية ، ويطلب من عباده ضرورة التحلى بهذه الصفات ، واعتبارها أساسا فى علاقتهم به وبأنفسهم وبالناس ٠ واختيار كهذا لا يمكن أن يكون الا ايجابيا ، ثم يبدأ التغيير فى المعنى الأصلى بفعل ظروف حياة الجماعة اليهودية ٠ وانتهت عملية تطوير

---

(٢) من أهم الكتاب الذين عبروا عن هذا الاحساس الكاتب اليهودى الفرنسى المعاصر البرت ممى حيث يقول فى كتابه تحرير اليهودى : لقد صادفت فى كل مكان سلبية ثقيلة فى حياة معظم اليهود ، ففى كل مكان وبدرجات مختلفة الانسان اليهودى وغى موضوعية تامة منفصل عن غيره ٠٠٠ والنتيجة أنه مهدد داخليا وقلق ومنفصل عن ذاته ويحيا حياة ثقافية واجتماعية مجردة وهذا الاضطهاد المضاعف الداخلى والداخلى نقطة الانطلاق عندنا ٠ أنظر :

Albert Memmi, The Liberation of the Jew, N.Y., 1969 p. 14.

مفهوم الاختيار الى نتيجة غير طبيعية وهي ان الاختيار ليس من أجل تبليغ رسالة الهية الى البشرية · ولكن اختيار للدخول فى علاقة خاصة مع الاله ، يصبح فيها الاله رب الشعب الاسرائيلى ، ويصبح الشعب « الاسرائيلى » عبدا لله « الحرفيى » · ولم ينته الأمر عند الاستئثار بالاله وبالرسالة ، ولكنه تعدى ذلك الى فكرة الاختيار للافضلية ، والتى كانت منطلقا لاغتراب الاسرائيلى فى العالم القديم والوسيط ، ولا نزال نجد لهما مبررات وتفسيرات فى عالمنا الحديث والمعاصر ·

هكذا اعتقد الاسرائيلى القديم انه نخبة خلق الله ، وانه مختار من الرب · وكان هذا دليله الى العزلة عن بقية البشر من غير الاسرائيليين ، مما نمى فيه الشعور الذاتى بالغربة ، والاحساس بضرورة الانفصال عن الآخرين ، واعتبار هؤلاء الآخرين « غرباء » و « اجانب » ، حتى وان كان يعيش بينهم · وقد وطدت الطقوس والشعائر هذا الاحساس بما طور من عقائد وأفكار تمنع الاحتكاك بالغريب ، والاختلاط بالأمم الأجنبية، وتجعل هذا فى كثير من الأحيان شرطا لتمام الطقس أو الشعيرة الدينية· والعهد القديم مملوء بالعبارات الدالة على هذا الفهم للاختيار ·

الأصل الثاني : تخصيص التوحيد :

انتهجت اليهودية سياسة عدم التبشير بالتوحيد ، واعتباره شأنا دينيا يهوديا لا يخص بقية البشرية · وهكذا فقد منع التراث الاسرائيلى الاسرائيليين من عبادة الآلهة الأخرى ، بينما سمح لغير الاسرائيليين الاستمرار فى وثنيتهم واعتقادهم فى تعدد الآلهة · واطلق العهد القديم عبارات متعددة تشير الى ديانة غير الاسرائيليين مثل « الآلهة الأخرى » ، « آلهة الأمم الأجنبية » ، وكذلك « آلهة الوثنية » ، وهى عبارات تطلق على آلهة شعوب الشرق الأدنى القديم للتمييز بينها وبين اله الاسرائيليين · ولم تبذل أية محاولات لتحويل هذه الشعوب الى عبادة الاله الواحد اله الاسرائيليين لأنه ، كما قلنا ، « اله خاص » ·

هـذا التخصيص للتوحيـد أدى الى مايمكن تسميته بالغربة الدينية. فللاسرائيليين الههم ، وللشعوب الأخرى آلهتها . وأصبحت الرابطة بين الاله والشعب رابطة عصبية دموية لا تسمح لغير الاسرائيلى باتخاذ الاله الاسرائيلى الها له . ووضعت شروط عنصرية عرقيـة للتحول الى اليهودية. وقـد وقفت هـذه الشروط لصعوبتهـا حائلا دون أن يتحول الاله الاسرائيلى الى اله لـكل البشرية على الرغم من أن اليهودية تؤمن بعالمية الهها ، ولـكن على المستوى العقائدى النظرى فقط . كما حال هـذا ، أيضا دون اندماج غير اليهود فى اليهود أو العكس . وقـد طورت الطقوس والشـعائر فى الاتجـاه الذى يمنع هـذا الاندماج . وهكذا تطور شعور بالاغتراب الدينى لدى الانـ[illegible] ـد بعـدم وجود علاقات دينيـة من أى نوع تربطه مع [illegible] ات الأخـرى ، حتى مع الديانات التى تؤمن بفكرة [illegible] والاسلام .

الأصل الثالث : خصوصية الخـلاص :

وكنتيجة لهـذه العـلاقة الخاصة بين الاله والشعب أصبحت وظيفـة الاله فيما يختص بالخـلاص مرتبطة بشعبه ، ولا تمتـد الى غيره . فالاله مسئول عن خلاص شعبه ، وتحقيق هلاك أعداء شعبه . وهكذا فالاغتراب ليس مجرد اعلان العزلة عن الآخرين ، وعدم التعـامل معهم ، ولـكنه يتطور ليعبر عن رغبة فى هلاك الآخرين ، ودمارهم على يد الاله المخلص لشعبه .

وقـد أدت هـذه الأصـول الثـلاثة : الاختيـار والتوحيـد الخاص والخلاص الخاص الى تطور ما أصبح معروفا باسم « العنصرية اليهودية » التى تعنى فى المقـام الأول وضع سـياج حول الشخصية اليهودية يمنعها من الاختـلاط والاندماج فى غيرها ، وتحـاول تحقيق هـذا من خلال مفاهيم دينيـة أعيد تفسيرها لـكى تعطى هـذا المعنى . وقـد أدت هـذه الأصول بمعـانيها الجـديدة الى تحقيق عزلة الانسان اليهودى وغربتـه فى العالم الى درجـة أصبح من الصعب على اليهودى معهـا أن يعود الى الحيـاة مع العـالم . وقـد ظهـرت آثار هـذه الغـربة اليهودية فى مطلع العصر الحـديث ، ومع حصـول اليهودى على الحريات التى منحتهـا له الثورة

الفرنسية ٠ فقد ثار جدل كبير بين الجماعات اليهودية حول شكل الحياة اليهودية فى ظل التحرر الى الحد الذى رفضت فيه بعض الجماعات اليهودية الخروج من عالمها الخاص . وتقبل الحياة فى ظل مجتمع أكبر يجبرها على التعامل معه ، ويفرض عليها التنازل عن تلك المعتقدات الدينية التى سببت اغترابه ٠

الاغتراب على المستوى الدينى :

يشتمل العهد القديم على عدد من الأسفار التى تثير تساؤلات عديدة حول المصـ [illegible] عن الاهتمامات التشريعية ، والأحكام الدينية، والموضوعات التاريخية التى تميز التوراة والكتابات التاريخية من العهد القديم ٠ [illegible] الأسفار سفرى أيوب والجامعة اللذين يثيران بعض القضايا المصيرية للانسان والتى لانجد لها صدى فى التوراة وما حاولت أن تثبته من عقائد فى عقل الانسان اليهودى وقلبه ٠ ومن أهم هذه القضايا قضية الوجود الانسانى ، وقيمة الحياة الانسانية ، ومعنى العدالة الإلهية الى غير ذلك من المشاكل التى تبعث نوعا جديدا من التفكير مغاير تماما لما عهدناه من موضوعات التوراة وقضاياها ٠ ولعل أخطر مافى هذه القضايا المثارة أنها قد تبعث أحيانا على الشك فى المصير الانسانى ، وفى العدالة الالهية ، وتؤدى الى الاعتقاد فى نوع من العبث الكامن فى الحياة الانسانية التى لا تتبع منطلقا معينا ، ولا تخضع لأحكام أو مقاييس عقلية ثابتة ٠

ونظرا لخطورة هذه القضايا ، فقد يتساءل البعض كيف وجدت مثل هذه الأعمال طريقها الى العهد القديم وكيف ضمت اليه ، وما هو تأثيرها على بناء العقلية اليهودية ؟٠ والحقيقة أن هذه الأعمال كان لها تأثيرها المباشر على تطور النقد الدينى والفلسفى للعهد القديم وانعكست أفكارها على العقائد الدينية الثابتة التى وطدتها التوراة وبقية كتب العهد القديم فى عقل ووجدان العالم الغربى حيث كان العهد القديم ولا يزال جزءا أساسيا من التراث الغربى ٠ فبالاضافة الى أن العهد القديم كتاب اليهود المقدس ، فقد أصبح يكون جزءا أساسيا من

الكتاب المقدس عند المسيحيين . واصبح التراث الدينى الغربى يدين للعهد القديم بما ضمه من أفكار ومفاهيم ومقولات · وهو بلا شك من اكبر الأعمال المكونة للعقلية الغربية والمشكلة للفكر الغربى على مر العصور · والقضايا التى ذكرناها تعتبر الأصول الأولى أو البدايات الأولى للتفكير الدينى والفلسفى الغربى بنظرياته المختلفة · ومن النادر ان نجد فيلسوفا أو ناقدا دينيا معاصرا لم يكن لسفرى أيوب والجامعة تأثيرا مباشرا على فكره وفلسفته الدينية ·

ويعتبر سفر أيوب من أكثر أسفار العهد القديم تأثيرا على الأدب العالمى فهو من ناحية الشكل الفنى يعتبر أحد النماذج القديمة لفن القصة الطويلة ذات الحبكة الفنية الجيدة ، والمعتمدة على الحوار بين الشخصيات كعنصر أساسى · ومن هنا فتأثير قصة أيوب فى العهد القديم على تطور فن القصة تأثير كبير ، وان كانت الدراسات الأدبية المقارنة قد أغفلت هذا الجانب الى حد كبير ·

ومن ناحية المضمون ، كان تأثير سفر أيوب أكثر اتضاحا ، فقد ساهمت القصة فى تطوير فكرة البطولة فى الأدب الشعبى · وأعطتنا مفهوما جديدا للبطولة فى اطار الدين ، وبعيدا عن مفاهيم البطولة التى سادت فى الآداب القديمة · فقد ألغت قصة أيوب فكرة البطولة القائمة على عنصر التحدى الانسانى للالوهية لأن هذا لا يتناسب مع فكرة التوحيد الخالص الذى حدد مكان الانسان من الالوهية على أساس العبودية المبنية على الطاعة التى هى جوهر الدين · واتخذت البطولة فى ظل التوحيد معنى جديدا يدور حول مدى قدرة الارادة الانسانية على تحقيق مبدأ الطاعة للاله على الرغم مما قد يصادفه الانسان من صعاب ومعاناة وشقاء · البطولة اذن هى فى المحافظة على الطاعة . والبلاء فى سبيلها ، ومقاومة العصيان والخطيئة · البطولة اذن هى تحقيق أقصى درجات الطاعة الممكنة (٤) ·

---

(٤) أنظر للباحث : مفهوم البطولة فى قصة أيوب ، الموسوعة الاسلامية ، بيروت ، ١٩٨٣ ·

واذا كان عنصر التحدى للأرادة الألهية قد أنتهى ، الا أنه ظل عنصرا اساسيا محركا للبطولة فى المحافظة على الطاعة ، كما ظل حيويا فى دفع الانسان الى ذلك · ولكن التحدى هنا تحول من تحدى الارادة الألهية الى تحـــدى الارادة الشيطانية · فالشيطان يدفــع الى المعصية ، والتحـدى الأنسانى يتمثل فى الحفاظ على الطاعة · ومن هنا يبرز دور الشيطان فى قصة أيوب لأنه الطرف الآخـــــر للتحدى وهو طرف لا يتحدى فقط الارادة الانسانية ، ولكنه يتحدى أيضا الارادة الألهية ذاتها اذ أن الشيطان يبـدى تحديه للاله أن تكون طاعة أيوب [illegible] الشيطان يرى أن طاعـة أيوب انما هى وليدة نعم [illegible] هذه النعم فستتوقف طاعة أيوب للاله · أما [illegible] أيوب حقيقيـة وليست بسبب النعم الالهية فقط · [illegible] ثنـائيا فهو يتحـدى الأرادتين الألهية والأنسانية · [illegible] الله والأنسان · وعلى كل حال يمثل هذا التحدى الشيطانى استخداما ايجابيا لعنصر التحـــدى يخـالف الاستخدام القـديم للتحـدى ، فالشيطان هنـا أصبحت له وظيفـة محددة كمخلوق تابع فى النهـاية للارادة الالهيـة · وهـذه الوظيفــة تنحصر فى الوسوسة للانسان ، ومحـاولة الايقـاع به فى الخطيئــة من أجل تقويض مبدأ الطاعة الانسانيـة للاله ، وجـذب الانسان تجـاه الرذيلة، وعلى الانسان أن يقـاوم هـذا التحـدى الشيطانى بالتمسك بأهداب الطاعة والفضـيلة ·

الاغتراب فى سفر أيوب (٥) :

يخـرج قارىء سـفر أيوب بانطبـاع عام وهو أن أيوب عاش خلال تجربتـه القـاسية حالة اغتراب كامل · ونقصد بالاغتراب الـكامل الشعور الغـامر بالغربة والذى يفرض نفسه على عقل ووجدان الانسان وعلى كل علاقاته · وعلى هـذا الأساس يمكن تقسيم تجربة الاغتراب عند أيوب الى ثلاثة ألوان مميزة ، اتخـذت جميعهـا لـكى تعطينـا فى النهـاية صورة

---

(٥) هذه الدراسة تتعلق بتحليل قصة أيوب كما وردت فى العهد القديم وكما فسرها اليهود · ولا تتعرض لوضع النبى أيوب فى الاسلام ·

موحدة للاغتراب . وهـذه الاقسام الثـلاثة هى : الاغتراب عن النـاس ـ الاغتراب عن النفس ـ الاغتراب عن الاله . ولـكن قبل الحديث عن هذه الألوان للاغتراب تقدم وصفا لطبيعة تجربة الاغتراب عند أيوب .

طبيعـة تجربة الاغتراب عند أيوب :

هناك مجموعة من الخصائص المميزة لتجربة الاغتراب عنـد أيوب من أهمهـا :

أولا ـ صـفة الجبرية : ونقصد بهـا أن تجربة أيوب كانت تجـربة اجبـارية فرضت عليه فرضـا ، ولم يسع هو اليهـا بنفسـه . فقـد كان أيوب موضـوعا للتحـدى بين الشيطان والاله حيث يقول الشيطان مخاطبا الرب : « هل مجانا يتقى أيوب الله . أليس انك سيجت حوله وحول بيته وحول كل ماله من كل ناحيـة . باركت أعمال يديه فانتشرت مواشيه فى الأرض . ولـكن أبسط يـدك الآن ومس كل ماله فانه فى وجهـك يجـدف عليـك » (٦) .

ومن هنـا نسـتطيع أن نقول ان الاسـتعداد النفسى للتجربة لم يكن متوفرا لدى أيوب فى البـداية ، وقـد أظهرت التجربة فيما بعد أن أيوب بدأ يتخطى هذا الحاجز الاجبارى ، وينغمس فى التجـربة بكل مشـاعره وجوارحه .

ثانيا ـ صفة الألم والمعاناة المـادية والروحية :

لقد ساعدت المعـاناة المـادية والروحية التى تعرض لها أيوب على اذكاء التجربة عنده والارتقـاء بهـا . وكانت المعـاناة سببا دافعـا الى الاحساس بالاغتراب . وقـد استخدمت المعـاناة فى السفر كوسيلة للتحقق من طاعة أيوب وفقـا للتحـدى الذى أعلنـه الشيطان . وأخذت المعاناة شكل عملية تجريد لشخص أيوب ، وتعرية له من أملاكه المـادية بالاضافة

---

(٦) أيوب ١ : ٩ ـ ١١ .

الى التعرية المعنوية ببعث الشك لديه فى ايمـانه وفى طاعتـه ، وتمهيـد الطريق لتسرب هـذا الشعور الاغترابى الى نفسه ٠

ثالثا ـ صفة العبث وفقدان المنطق والعقل :

فى بداية تجربة أيوب لم يكن هنـاك تعليل واضح للمعـاناة المـادية والروحية التى واجهها أيوب ٠ ولم يصل أيوب الى فهم عقلانى منطقى لمـا حـدث له (٧) ٠ وقـد كان لغيـاب العقلانيـة والمنطقيـة أثره فى ظهـور الاحساس بالاغتراب لديه ، وربما كان الأمر أكثر خطورة لو أن شخصـا آخر غير أيوب هو الذى مر بتجربة أيوب هـذه ، لأن فقدان العقل والمنطق فى الأشـياء والأحـداث يؤدى الى الاعتقـاد فى عبث الحياة الانسانية ، ويخل بالتوازن فى التفكير الانسـانى الذى بنى الأمور الحياتيـة على أساس من السببية ، فلـكل شىء سبب ، ولـكل معلول علة ، وأن نتـائج الأحداث مبنيـة على مقـدمات منطقيـة معقولة ٠ فاذا عطل العقل ، وأصبح لايدرك كنه الأحـداث وعلتهـا ، فالنتيجة هى الاعتقـاد فى أن الحياة الانسانية حيـاة عشوائيـة لا هـدف لها ، وأنهـا عبث فى عبث ، وقـد أدى هـذا التفكير فى عصرنا الحـالى الى ظهور العديد من المـدارس الأدبيـة والفنية التى تبنت فـكرة العبث أو اللامعقول وجعلت منهـا موضوعا أساسيا لها ٠

رابعا : ان اغتراب أيوب نشأ وتطور فى ظل الايمان ٠ ولعل هذا أهم ما يميز تجربة أيوب عن تجـارب الاغتراب الأخرى فى الأدب العـالمى ٠ القـديم والحـديث ٠ وبسبب هـذه الصـفة الأخيرة كان حتما أن تصـل التجربة الى نهايتهـا داخل اطـار الايمـان ، بعكس التجـارب الأخرى التى بدأت بالشك وانتهت به ٠ وقـد وصل اغتراب أيوب الى نهايته بفضل تمسكه بالايمان وعدم تسرب الشك اليه فيما يتعلق بالعـدالة الالهية ٠ ولعل عدم فهم أيوب لمـا حدث ، وفشله فى الوصـول الى تعليل عقلى هو الذى أدى الى العودة بعقله المحلل الى دائرة الايمان ، والاعتقـاد فى أن ما حـدث ليس له تعليل لأن هنـاك قصـدا الهيـا لا يدركه العقل البشرى ، وأن المعرفة

---

(٧) أيوب ١٠:٢ ، ٢٨:١٢ ، ٤٢:٣ وانظر كذلك ١٠:٧ ، ١٦:١٧ ، ٧ : ٢٠ ٠

الانسانية القاصرة لا يمكنها ان تصل الى معرفة القصد الإلهى بسبب الاختلاف الجوهرى بين المعرفة الانسانية والمعرفة الالهية . وهكذا فالقضية فى النهاية ليست قضية شك أو عبث أو لا معقولية أو غياب المنطق ، ولكنها مسألة اختلاف فى طبيعة المعرفة وقصور انسانى فى التعرف على المشيئة الالهية .

خامسا : ان الهدف الدينى التعليمى كان عنصرا أساسيا فى تجربة الاغتراب عند ايوب . ونقصد [illegible] لنا مثلا من خلال تجربته الاغترابية [illegible] التربية الدينية فأيوب نبى (٨) يضرب لنا [illegible] مثلا نستقى منه دروسا لحياتنا الدينية و الأخر[illegible] العناية الالهية لهذا الهدف الذى تحقق من خلال [illegible] والتى كان الاغتراب نتيجة طبيعية من نتائجها . وكان على أيوب أن يتحمل التجربة الى أن تعلن الارادة الالهية عن قصدها ، وتضع نهاية للتجربة بعد أن تحققت الغاية منها . أما عن اختيار أيوب بالذات فيعود الى سبب واضح وهو أن أيوب قد توفرت فى شخصه صفات من يتحمل التجربة حتى يتم به المثل . فهو الانسان المؤمن التقى البار الكريم الصابر صاحب الجاه والسلطان . وكلها صفات كانت أساسية فى الشخصية المختارة لأداء هذا الدور ، وبدونها قد لاتنجح التجربة فى الوصول الى الهدف منها .

الوان الاغتراب فى تجربة ايوب :

بقى فى حديثنا عن سفر أيوب أن نتناول الوان الاغتراب فى تجربة أيوب . وهذه الألوان ترتبط بعلاقات أيوب أثناء التجربة ومن خلال محنته . وهذه العلاقات تنقسم بدورها الى ثلاثة أشكال رئيسية هى علاقته مع الناس وعلاقته مع النفس وعلاقته مع الله . ومن خلال

---

(٨) هكذا هو فى الاسلام ، وان كان العهد القديم لا يعتبره نبيا بل حكيما من الحكماء .

هـذه العـلاقات الثـلاث تطورت لدينـا ثلاثة الوان للاغتراب تختلف عن بعضها البعض ، ولـكنها تتحـد لتعطى لنـا تجربة كاملة فى الاغتراب عن الناس والنفس والله ٠

أولا ـ الاغتراب عن النـاس :

أدت تجربة أيوب الى حـدوث انقلاب فى علاقـة النـاس به ، وفى علاقتـه بهم ٠ فقـدحولت التجربة أيوب الى فرد أعزل وحيـد غريب خاصة بعـد موت أبنـائه وبنـاته وفقـدانه لأهله وأقاربه ٠ وقـد زاد من حـدة غربتـه ووحـدته الموقف الذى اتخـذه أصـدقاؤه منه فهم لم يكتفوا بهجره، ولـكنهم اعتبروه موضـوعا لمنـاقشاتهم ، واختلفوا فيما بينهم فى أمره فمنهم من اعتبره مستحقا لمـا حـدث له ، ومنهم من عـده مخطئـا آثما، وتعطينـا القصـة تحليلا نفسيا رائعـا لطبيعـة النفس البشرية ، وطبيعـة العـلاقات البشرية ، وما يدور فى النفس الانسانية من مشاعر وأحاسيس لا يترجمها الواقع لأنهـا تظل مكبوتة فى العقل البـاطن الى أن تحين لهـا فرصـة الظهور ٠ وقـد انقسم النـاس فريقين فى موقفهم من أيوب ، فمنهم من تعـاطف معـه وأشفق عليه بدون فهم لـكل ما حدث له ٠ وفريق آخر لم يكن متعاطفـا معـه ربما بسبب حقـد سـابق على جاه أيوب ونعمـه انقلبت الى قسوة وتشفى وسرور بما حل به من معـاناة ٠ وفى كلتا الحالتين أحس أيوب ببعـده عن النـاس وغربتـه عنهم ٠ فهو لم يرغب فى أن يرى نفسه موضع شفقة من أحـد أو فى موضع حقـد وحسد من الآخرين تسبب فى قسوتهم به ٠

وهكذا تطور الاغتراب لديه فى علاقتـه بالنـاس وقد عبر عن هـذا الاغتراب فى اتجـاهين ، الأول يعبر عن رغبـة داخلية ذاتيـة لدى أيوب فى الابتعـاد عن النـاس وهجرهم الى أن يتقرر مصيره ٠ والثـانى يعبر عن رغبـة لدى النـاس من أهل وأصـدقاء وجيران فى هجر أيوب والابتعاد عنه بعـدما جرد من كل ما يملك ، وأصبح فقيرا معـدما بلا جاه أو سلطان٠ وقـد زادت رغبتهم هـذه فى هجره بعـدما أصيب أيوب فى بدنه ، وأصبح مصـدرا للعـدوى والوباء ٠ عنـد هـذا الحد انتهت تمـاما علاقة أيوب

بالنـاس وعلاقتهم به ، ويحقق الاغتراب عى هـــد، ،ـبـــ ى
صــوره ٠

ثانيا ـ الاغتراب عن الذات :

الخطوة التالية فى تجربة الاغتراب عنـــد أيوب هى التى أدت الى اغترابه عن ذاته ٠ وهى بلا شك مرحلة من الاغتراب تعـد أخطر وأعمق من اغتراب المرحلة الأولى الخـاص بعلاقتـه بالنـاس ٠ وتعبر الآية الأولى من الاصحاح العـاشر من سـفر أيوب أصـدق تعبير عن هـذا الشـعور حيث نقرأ قول أيوب : « قـد كرهت نفس حيـاتى » ٠ وفى مكان آخر يعلن أيوب عن رغبتـه فى الموت بل ويتمنى أن لو لم يكن قـد ولد بالمرة : « لم لم أمت من الرحـم ٠ عنـدما خرجت من البطن لم لم أسـلم الروح ٠٠٠ لم يعطى لشقى نور حيـاة لمرى النفس ٠٠٠ » (٩) وكذلك نقرأ : « فلماذا أخرجتنى من الرحم ٠ كنت قـد أسلمت الروح ولم ترنى عين ، فـكنت كأنى لم أكن فأقاد من الرحم الى القبر » (١٠) ٠ ويصـل هـذا الشعور بالاغتراب عن النفس الى ذروته فى لعنـة أيوب لليوم الذى ولد فيه : « بعد هذا فتح أيوب فاه وسب يومه ٠٠٠ فقـال : « ليتـه هلك اليوم الذى ولدت فيـه والليل الذى قال قـد حبل برجل ٠ ليكن ذلك اليوم ظلاما ٠ لا يعتن به الله من فوق ولا يشرق عليه نهار ٠ ليملكه الظلام وظل الموت ٠٠٠ » (١١) ٠

وهكذا يبـدو أن تأثير تجـربة الاغتراب قـد انعكس على روح أيوب فجعلتـه زاهـدا فى الحيـاة غير راغب فيهـا ، أو بمعنى أصح يصـور السفر أيوب ٠ وكأنه قد فقد ذاته من خلال دروس الشقاء التى تلقاها ٠

ثالثا ـ الاغتراب عن الله :

من بين المشاعر القوية التى أحس بهـا أيوب خلال تجربتـه الشعور بالهجر الالهى له ٠ وقـد عبر سـفر أيوب عن هـذا الشـعور فى أكثر من

---

(٩) أيوب ٣ : ١١ ، ٢٠ ٠
(١٠) أيوب ١٠ : ١٨ ـ ١٩ ٠
(١١) أيوب ٣ : ١ ـ ٤ ٠

مثلا مثل قول ايوب . « اليك اصرخ فما تستجيب لى ، اقوم فما تنتبه الى . تحولت الى جاف من نحوى . بقدرة يدك تضطهدنى » (١٢) . وفى مكان آخر نقرأ : « لماذا تحجب وجهك وتحسبنى عدوا لك .. » (١٣) ومن الضرورى أن نذكر أن هذا اللون الثالث من الوان الاغتراب فى تجربة أيوب كان اغترابا من طرف واحد بمعنى أن أيوب لم يشعر باغتراب تجاه الله ، ولكنه أحس باغتراب من الله تجاهه . والدليل على ذلك هذا الحوار المتواصل الذى يرفعه أيوب الى الله . صحيح أنه لم يتلق ردا على حواره فكان حواره من طرف واجد . ولكن هذا لم يمنع أيوب من الاستمرار فى الحديث الى الله الى أن أجابه الرب أخيرا من خلال العاصفة (١٤) وكشف له حقيقة أمره ، وخلصه مما لحق به من شقاء ومعاناة (١٥) .

ومع ذلك نستطيع أن نقول أنه اذا كان السفر قد عرض لبعض تلميحات الى اغتراب من أيوب تجاه الرب . فهذا الاغتراب هو من نوع نظرى فكرى أو وليد حالة عقلية ذهنية تجعل من الصعب التوفيق بين النظرية والتطبيق فى فكرة العدالة الالهية وهذا يوضح أن الاغتراب هنا نتج عن التناقض الذى لا رآه أيوب فى سلوك الرب ، أو لنقل أنه وجد شيئا من الاستغراب أو الغرابة فى هذا السلوك ، لأنه تعود على ردود فعل الهية مناسبة لأفعال البشر خيرا أو شرا . ولكنه هذه المرة يصادف فى تجربته الذاتية رد فعل الهى لا يتناسب وفعل أيوب الشخصى ،وهو ماعبر عنه باصطلاح « شقاء البار » ، بما يتضمنه هذا الاصطلاح من تناقض داخلى . ولهذا يجدر بنا أن نسمى ماحدث فى هذه المرحلة الثالثة « استغرابا » لا « اغترابا » فيما يختص بتحديد علاقة أيوب بالرب . وهذا الاستغراب هو الذى جعل أيوب يثير عديدا من

---

(١٢) أيوب ٣٠ : ٢٠ ـ ٢١ .

(١٣) أيوب ١٣ : ٢٤ .

(١٤) الاصحاح : ٣٨ .

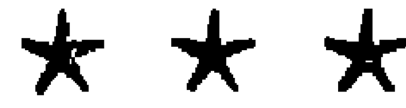
(١٥) الاصحاح : ٤٢ .

المشاكل والقضايا الدينيه والفلسفيه مثل [illegible] .
ومسألة الخير والشر ، وقضية المصير الانسانى . هذا الى جانب مايقدمه السفر من رؤية تاريخية خاصة تعتمد على التجربة الذاتية لأيوب ولبعض الشخصيات الأخرى الواردة فى السفر .

وفى هذه المرحلة الثالثة من تجربة الاغتراب ، وهى مرحلة الاغتراب عن الله ، لا يجب أن نهمل تأثير عاملين هامين فى الوصول بتجربة أيوب الى ذروتها ، وفى وضع الاطار الذى انتهت داخله . وهذان العاملان هما الشيطان والايمان ، الشيطان كعامل دافع الى الاغتراب والايمان كعامل مانع من الوقوع فيه وهما ، كما نلاحظ ، عاملين متناقضين ، ومن ثم فتأثيرهما على التجربة تميز أيضا بالتناقض ، أو لنقل بالتحديد الذى أعطى لتجربة أيوب ديناميكيتها وحركتها الفعالة . فالشيطان هدفه واضح ، وهو تحقيق اغتراب أيوب عن الرب ، واغتراب الرب عن أيوب . وهو هدف مزدوج بطبيعة الحال . وهو هدف لا يتعلق بدور الشيطان فى قصة أيوب فقط ، ولكنه دور عام للشيطان مع الانسان ينتهى فى حالة انتصار الشيطان بالوقوع فى الاثم وارتكاب الخطيئة بصرف النظر عن نوعها . والخطيئة هى فى نفس الوقت سبيل الانسان الى الاغتراب عن الرب ، أو الى الاغتراب المتبادل بين الانسان والرب .

اما عامل الايمان فهو العامل الايجابى المحقق للتوازن فى التجربة، ولولاه لانتهت التجربة بالوقوع فى الخطيئة ، وتحقق الاغتراب . وقد كان الايمان عاملا حاسما فى تجربة أيوب . والحقيقة أن الشك لم يتسرب الى عقل أيوب فيما يتعلق بطبيعة الألوهية وصفاتها الأساسية . ولهذا فالتساؤلات التى أثيرت ، والحوار الذى دار بين أيوب وأصدقائه ، وبينه وبين الرب ، كانت جميعها تساؤلات معرفية ، بل ان القضية كلها قضية معرفة وضعت فى هذا الاطار الذى يشبه الاطار التراجيدى ، ولكنه

ليس كذلك · بسبب توفر عنصر الخــلاص الالهى فى قصــة أيوب (١٦) الى جانب عــدم اعتراف الديانة السامية الحــديثة بالمــأساة كطبيعــة للحياة الانسانية ، ولا بالشقاء كصــفة لهــذه الحيـــاة (١٧) · وقــد اســتخدم هـــذا الاطـــار التراجيـــدى فقط لأجل الموعظة والتأديب والتعليم الدينى بضرب الأمثال(١٨)، ولكنه مرفوضأساسا كمضمون للحياة الانسانية· ولهذا نعتقـد أن كل التفسيرات التى اعتبرت قصة تراجيدية ماساوية هى تفسيرات خاطئــة لأنهــا اهتمت بالشكل الذى جاءت عليه قصــة أيوب ، وانخــدعت به ، وأغفلت المضمون الأساسى للقصــة وارتبــاطها بتراث دينى معين لايقبل المأســاة كمضمون · ولعل هــذا هو التعليل الوحيـــد المقبول لانتصـــار الايمان فى قصــة أيوب فى النهــاية بتحقق خلاص أيوب من معاناته عن طريق التــدخل الالهى فى اللحظة المنــاسبة بعد أن أدت القصــة هدفها ، وهو الموعظة بضرب المثــال من أجل التعليم الدينى · وكانت النهاية استعادة الصلة التى انقطعت بين أيوب والرب ونهاية الاغتراب ·



---

(١٦) أيوب ١٩ : ٢٥ ــ ٢٧ وأيضا ٢٨ : ٢٨ ·
انظر تفسير ذلك فى :

Maurice Friedman, Problematic Rebel, the Univ. of Chicago Press, 1970, p. 18.

(١٧) انظر للبــاحث « مفهوم البطولة فى قصــة أيوب » ·

(١٨) أيوب ٥ : ١٧ « هوذا طوبى لرجل يؤدبه الله · فلا ترفض تأديب القــدير » · التأديب هدف من أهداف الحكمة الاسرائيلية ·
انظر فى ذلك :

R.B.Y. Scott, The Way of Wisdom in the O.H., the Macmillan Co., N.Y., 1971, p. 145—6.

المصـــادر والمراجع :

العهد القديم · سفر أيوب ·

مجلة عالم الفكر · العدد الخاص بموضوع « الاغتراب » ·

المجلد العاشر ، العدد الأول . أبريل ١٩٧٩ ·

مجلة فصول ، العدد الخاص بموضوع الرواية وفن القصة ·

مقال : البطل المعضل بين الانتماء والاغتراب ·

اعتدال عثمان · المجلد الثانى · العدد الثانى يناير ١٩٨٢ ·

S.G.F. Brandon "The Book of Job : its significance for the History of Religion" in his, Religions in Ancient History. N.Y., 1959.

M. Friedman, "Problematic Rebel : Melville, Dostoievsky, Kafka, Camus. The Univ. of Chicago Press, 1970.

R. Gordis, The Book of God and Man, 1965.

N. Glatzer, ed . The Dimensions of Job, Schocken Books, N.Y. 1969.

B. Kurzweil, "Job and the Possibility of Biblical Tragedy in Arguments and Doctrines, ed. by Arthur Cohen, Harper & N.Y., 1970.

A. Memmi, Portrait of a Jew, Trans, from the French by E. Abbott, the Orion Press N.Y., 1968.

, The Liberation of the Jew, the Viking Press, N.Y., 1966.

Josiah Royce, "The Problem of Job' in, Religion from Tolstoy to Camus, ed. by W. Kaufmann, Harper & Row, N.Y., 1971.

R.B.Y. Scott, The Way of Wisdom in the O.T.. the Macmillan Co., N.Y., 1971.

R.E. Singer, Job's Encounter, Bookman Associatiates, N.Y., 1963.

التوراة السامرية والتراث الأدبى والتاريخى عند السامريين

الدكتور سيد فرج راشد

اولا ـ التوراة السامرية وترجماتها :

(١) التوراة السامرية :

يبدو أن التوراة السامرية هى أقدم آثار الأدب السامرى اذ انها قديمة قدم الطائفة نفسها ، وتتفق مع النص العبرى . المسورت) فى كثير من الوجوه ، كما أنها تتألف من خمسة أسفار ، وترتيب هذه الأسفار حسب ورودها ـ التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية .

وينسب السامريون واليهود التوراة الى موسى حيث أنها انزلت عليه من الرب فى طور سيناء ، وتغطى هذه الأسفار الخمسة فترة من التاريخ تبدأ من بدء الخليقة وتنتهى بوفاة موسى على جبل نبو فى شرق الأردن حوالى سنة ١٢٠٠ ق.م (١) .

وقد اشتهر السامريون بتمسكهم الشديد بالتوراة وحماستهم وغيرتهم الشديدة فى تنفيذ قوانين الشريعة حتى أن خصومهم اليهود قد اعترفوا بهذا (السبت ـ الختان .....) . وكما قال رابى شمعون بن جمليئيل : « أن كل شريعة يتمسك بها السامريون يدققون فيها أكثر من اليهود » (٢) .

---

(١) Gaster : The Samarians p. 147 (1923).
وراجع أسحق بن صبى Shomeronim p 237 (1970)

(٢) دائرة المعارف العبرية (أوتسار يسرائيل) حـ ٥ ص ٢٧١ .
وراجع أيضا Ency Religion and Ethics (1928) Samaritais p. 165 2

ويشير الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل جـ ٢ ص ٢٩ الى أن السامريين يتقشفون فى الطهارة اكثر من سائر اليهود .

ويعرف السامريون مثل اليهود ٦١٢ (٣) وصية من الأسفار الخمسة بالاضافة الى الوصايا العشر (٤) ·

ومما يجدر ملاحظته أن نص التوراة السامرية يختلف عن النص العبرى الحالى (المسورت) فى نقاط عديدة ، الا أن الاختلافات الجوهرية قليلة ، ويختلف المؤرخون فى تحديد مسئولية تحريف كل من النصين السامرى والعبرى ، فيشير مونتجمرى الى أنه يقع على عاتق السامريين مسئولية العبث بالنص ، ولكن تورى يرى أنه من المرجح أن يكون اليهود أنفسهم هم الذين حرفوا فى النسخة الأصلية أكثر من السامريين (٥) ، كما أشار رشيوتى الى أن اختلافات النص السامرى عن النص العبرى يصل عددها حوالى (٦٫٠٠٠) ستة آلاف معظمها على ما يبدو اختلافات كتابية ونحوية باستثناء أمثلة قليلة حرفها السامريون لصالحهم (٦) ·

أهم الاختلافات الجوهرية :

١ ـ تعتبر الوصايا العشر اليهودية تسعة فى النص السامرى ، وهذا يعنى أن الوصايا العشر التى اعتبرها السامريون تسعة انما جاءت بضم نص سفر الخروج (٢٠ : ٤) « لا تتخذ آلهة منحوتة ··· »

---

(٣) Macdonald : The Theology of Samaritans (1964) pp. 288 — 289.

(٤) راجع د· محمد بحر عبد المجيد : اليهودية (١٩٧٨) ص ٢٨ حيث يشير الى أن البعض يضيف سبع وصايا أخرى ، ويمثل العدد ٦١٣ عدد حروف الوصايا العشر ومنها ٤٨ وصية كأوامر ، ٢٦٥ وصية كنواهى·

(٥) Montgomery : op. cit., p. 235

(٦) G. Ricciotti : The History of Israel (1955) p. 157

ويذكر ماكدونالد أن اختلافات النص السامرى تصل الى ٦٠٠ حالة طبقا لما أورده Gesenius ، كما أن ترجمة أبو سعيد العربية للتوراة السامرية تحتوى على ٦٠٠ حالة من هذا النوع ·

راجع : Macdonald : op. cit. p. 69

الى الآية ٢ ، ٣ من نفس الاصحاح والخاصة بالتوحيد (٧) ، الا أن السامريين أضافوا وصية مطولة خاصة بهم تتضمن أمرا آخر ببناء مذبح على جبل جريزيم المقدس تقدم فيه القرابين (تثنيه ٢٧ : ٤ ـ ٥) ويعد هذا تكملة للوصايا السامرية العشرة (٨) ٠

٢ ـ تشير النسخة السامرية (تثنية ٢٧ : ٤) أن موسى أمر ببناء مذبح للرب على جبل جريزيم وليس على جبل عيبال كما جاء بالنسخة العبرية (٩) ٠

٣ ـ جاء فى التوراة السامرية انه المكان الذى اختاره الرب فى حين أنه فى المسورت أنه المكان الذى سوف يختاره الرب » (١٠) (تثنية ١٢ : ١٤) ٠

٤ ـ آمن السامريون بيوم العقاب والثواب ولذلك غيروا فى التوراة فقالوا « ليوم العقاب والثواب » بدلا من « لى العقاب والثواب » (تثنية ٣٢ : ٣٥) فى النص المسورى ، اقرارا بأن هناك مكانا فى التوراة يختص بعقيدة يوم الدين (العقاب) (١١) ٠

---

(٧) J. Bowman : Samaritan documents (1977) pp. 16 — 17.

(٨) Gaster op. cit. pp. 42 — 45

(٩) Gaster : The Samaritans p 8.
راجع : Gaster : Samaritan Eschatology (1932) p. 226

حيث يشير جاستر الى أنه ربما غير اليهود فى نص المسورت ببناء مذبح للرب على جبل عيبال بدلا من جبل جريزيم حتى ينكروا على السامريين حق اقامة معبد لهم على جرزيم ٠

(١٠) Montgomery : op. cit. p. XLLL.
راجع : Bowman : op. cit. p. 16

(١١) Gaster : op. cit. p. 89

يبدو أن معظم الاختلافات بين النص السامرى ونص « المسورت » كان فى القواعد ، فعلى سبيل المثال « الوهيم » هى كلمة فى صيغة الجمع جاءت فى مواضع كثيرة فى نص المسورت وطبقا للقاعدة العامة فانها تتبع بفعل فى صيغة الجمع أيضا ولكن الأفعال مع مثل حالة كلمة « الوهيم » تأتى فى صيغة الافراد فى التوراة السامرية وهى نفس اصحاحات المسورت التى جاءت فيها هذه الأفعال فى صيغة الجمع ، ويذكر ماكدونالد أن هذا التبديل كان مدروسا (تك : ٢٠ : ١٣ ، ٥٣:٣١ ، ٣٥ : ٧ ـ خروج ٨:٢٢) (١٢) ٠

ومما يجدر ملاحظته أن معارضة السامريين للتوراة العبرية (المسورت) اختلفت باختلاف العصور ، فقد اشتدت معارضتهم لها فى عصر التلمود بينما كانت بصورة أقل وربما غير ملموسة فى عصر المشنا، ودليلنا على ذلك أن كثيرين من الكهنة القدامى قالوا « ان السامريين جيران صدق » ، « وأن كل شريعة يتمسك بها السامريون يدققون فيها أكثر من اليهود » ٠ وقال رابى شمعون بن جمليئيل : « ان حكم السامرى مثل حكم اليهودى فى كل شىء » ، ولكن فى عصر التلمود قال بعض كهنة اليهود « من يأكل كسرة خبز سامرية مثله مثل من يأكل لحم الخنزير » ، « لقد كانوا فى البداية غارقين فى تعاليمهم وشرائعهم ولكن شريعتهم أصيبت بعد ذلك بالتدهور » (١٤) ، كما أشار حكماء التلمود الى السامريين على أنهم « جيران السباع » (١٥) ٠

---

(١٢) Macdonald : op. cit. p. 68

(١٣) Gedliaho Alon : 1953)
تاريخ اليهود فى عصرى المشنا والتلمود صفحات ٣٥١ ـ ٣٥٢ ٠
راجع : Israel Belkend : Shomeronim p. 30

(١٤) دائرة المعارف العبرية (أوتسار يسرائيل) حـ ٥ ص ٢٧١ ٠

(١٥) Ibrahim Korman : Zarim vketot bihodot (1966) p. 195

(١) الترجمة اليونانية للتوراة السامرية :

تشير بعض الدلائل على وجود ترجمة يونانية قديمة للتوراة السامرية تتفق مع الترجمة السبعينية (١٦) ، ويبدو أن السامريين قد وضعوا هذه الترجمة قبل عصر بطليموس الثانى فيلادلفيوس (٢٨٣ ـ ٢٤٧ ق٠م) قرب نهاية القرن الثالث أى بعد عصر الاسكندر ٠

واذا كانت الترجمتان اليونانيتان السامرية والعبرية قد تم استكمالهما قبل عصر بطليموس فتكونا على الأقل قد اندرجتا تحت أصل واحد (١٧) ٠

ويبدو لنا أن السامرة كانت منفتحة للتأثير الاغريقى بصورة أكثر منها فى يهوذا ، وبمعنى آخر كانت منطقة الجليل تعد مركزا لتجمع كثير من الاغريق حيث شارك السامريون فى الأدب الهيلينى بترجمة توراتهم الى اللغة اليونانية (١٨) ٠

(٢) الترجمة العربية للتوراة السامرية :

يبدو أن الترجمات العربية للتوراة السامرية تكاد تطابق ترجمة سعديا الفيومى (توفي عام ٩٤٢ م) العربية للتوراة العبرية ٠ وقد حملت العربية اسم أبو سعيد الذى عاش فى القرن الثالث عشر الميلادى ، وأول من بدأ هذه الترجمات أبو الحسن الصورى Abu'l Hassan of Tyre الذى عاش فى القرن الحادى عشر ، ولم يعترف السامريون بالترجمات العربية للتشابه الكبير بينها وبين الترجمة العربية للتوراة العبرية ، وعلى ذلك فالكثير من المشاكل المتعلقة بالترجمات العربية مازالت معلقة ، وعلى سبيل المثال لم تتضح العلاقة بين هذه الترجمات

---

(١٦) Gaster : The Samaritans pp. 122, 126

(١٧) Gaster : op. cit. p. 123

(١٨) Ibid p. 143

العربيــة وبين الترجوم الســامرى وكـذلك الترجمــة العربيـــة للتـوراة لسعديا الفيومى (١٩) ٠

(٤) الترجوم السامرى :

هو نسخة آرامية من التوراة السامرية ، ويبــدو أن هنــاك اكثر من ترجمة آراميــة للتوراة (٢٠) ٠ وبالرغم من احتمال أن الترجوم السامرى كان معاصرا للترجوم اليهودى ، الا أن هــذا الافتراض يمثل صــعوبة فى معرفــة العــلاقة بينهما ، واحتمال اقتبــاس الترجوم السامرى من الترجوم اليهودى يعــد احتمالا بعيــدا حيث انهما يختلفان فى عدة نقــاط جوهرية، ومع صــعوبة تحــديد تاريخ الترجوم السامرى (٢١) ، الا أن ماكدونالد أشـــار الى ما جــاء فى الــتراث الســامرى « كتـــاب الأيام ــ تاريخ الســامريين الثـــانى » من أن مرتاح هـــو الــذى قام بكتــابة هــذا الترجوم الـذى يرجع الى عصر باباراباا (ق ٤٠ م) ، ولــكن ماكدونالد نفسه يرى أن هــذا التــاريخ بعيــد الاحتمال (٢٢) ٠ ولــكن مونتجومرى أشار الى أن معظم الشواهد تؤيد وجوده فى عصر باباراباا حيث أن نسخة الترجوم السامرى تــكاد تطــابق ترجمة أونكلوس (٢٣) اليهودية المعاصرة، وهــذا يدل على اعتمادهم على هـــذه الترجمـــة عنــدما شاع استخدام اللغــة الآرامية (٢٤) ٠

---

(١٩) Montgomery : op. cit. p. 293
Universal Jewish Ency : Vol. 9, 228

(٢٠) Journal of Semitic Studies Vol. 21 (1976), A. Tel. : Samaritan Targum p. 32.

(٢١) Montgomery : op. cit. p 292

(٢٢) Macdonald : op. ct. pp. 41 — 42

(٢٣) هى ترجمة آرامية لتوراة موسى العبرية ، وقد دعت الحاجــة اليهــا عندما أصــبح الشعب اليهودى يجهل لغتــه العبرية واحتـــاج الى ترجمتهــا باللغــة الآرامية الســائدة لــكى يفهم النصــوص الدينيـــة التى يعتمد عليها فى العبادات والمعاملات ٠

(٢٤) Gaster : op. cit. p. 146

ثانيا ـ التراث الأدبى عند السامريين :

(١) تعــاليم مرفاح :

تعد تعاليم مرفاح أهم الوثائق السامرية بعد التوراة فهى أشملها فى تفسير التوراة السامرية ، وبمثــابة المدراش السامرى ، ويعتبر السامريون مرفاح أقــدم مؤلف سامرى والعــالم اللاهوتى لديهم ، وتعــاليمه مكتوبة بنفس اللغــة الآرامية التى كتب بهــا الترجوم السامرى مع وجود صــفحات قليــلة مكتوبة باللغــة العبرية ، والتى يرجع تاريخها الى نهـــاية القرن الثالث أو بداية القرن الرابع الميــلادى وذلك لعــدة أسباب من بينهــا أن التواريخ التى تتحــدث عن مرفاح (ابن عمرام توتا Amram Tuta ـ الذى كان حاكما على أحد المنــاطق التى قام بتقسيمـ بابارابا) تنسبه الى عصر بابارابا ، بالاضــافة الى هــذا فقد كانت تعاليمه موائمه لهــذا العصر ، كمــا أنه استخدم بعضــا من الــكلمات اليونانيــة فى تعاليمه ، ونستدل من هــذه الحقيقــة أن تعــاليم مرفاح قــد كتبت بعــد فترة طويلة من نهــاية تأثير الحضــارة الهيلينيــة فى فلسطين ومن انتهــاء اســتخدام اللغــة اليونانيــة فى الشرق عموما ، ومعظم الــكلمات اليونانيـــة. التى استخدمها مرفاح لم تظهر فى الأدب بعد عصره (٢٥) .

تتكون تعــاليم مرفاح من ستة كتب (ستة أجزاء) فى مجموعها تفرد اهتماما خاصــا لمعجزات موسى وخروجــه من مصر ، وتتنــــاول قصـــة أسطورية منذ آدم حتى عصر مرفاح ، وقد ظهر الــكتاب الأول كقصة تحتوى على قليل من المعتقــدات التى لا نجــدها فى العهــد القــديم أو أى مصــادر يهودية أخــرى ، وتعكس هــــذه القصـــة التراث الشــمالى (المصـــدر الالوهيمى) ، أما الــكتاب الثــانى فيعتبر تفسيرا لرواية التوراة عن سفر

---

(٢٥) Macdcnald : op. cit. p. 42 — p. 294
Enty Religion and Ethics (1928) : Samaria p. 167
Journal of Semitic Studies : Vol. 31 (1976),
R. Pummer, The present state of Samaritan Studies : 1, p. 57.

الخروج (اصحاحات ٣ ـ ١٥) وعلى وجه الخصوص الاصحاح الخامس عشر من هذا السفر ، أما الكتاب الثالث والرابع فيرسمان فى خطوطهما العريضة أوضاع اسرائيل فى أرض الميعاد وأهم التقاليد السامرية ٠

ويشتمل الكتاب الخامس على قصة موت موسى وصعوده وهى رواية فريدة صاغها مرفاح فى ايجاز ومن الممكن مقارنتها بما جاء فى بعض الأساطير اليهودية والمسيحية ٠ ويغطى الكتاب السادس مجموعة مقالات خاصة تتعلق بعملية الخلق بالاضافة الى نسخة من قانون موسى٠ ومن خلال تعاليم مرفاح تتضح لنا كثير من الأفكار التى كانت معاصرة للفترة الهيلينية والرومانية فى فلسطين (٢٦) ، وسوف نبرز من خلال عرضنا لأركان العقيدة السامرية تأثير تعاليم مرفاح على العقيدة ذاتها ٠

(٢) الدفتر

هو كتاب الصلاة السامرى الذى يرجع تاريخه الى القرن الرابع الميلادى ، ويتضمن اثنى عشر ترنيمة من تعاليم مرفاح بالاضافة الى سلسلة من القصائد أطلق عليها « خيط اللؤلؤ » قام بتأليفها عمرام داره Amram Dara ، وقد كتب الدفتر باللغة الآرامية وهى اللغة التى استمر استخدامها فى الطقوس السامرية حتى القرن الرابع عشر الميلادى ثم أدخلت بعض التعديلات على الطقوس السامرية للصلاة على يد فنحاس ابن يوسف (١٣٠٨ ـ ١٣٦٣ م) ، واستمر استخدامها على هذه الصورة حتى عصرنا الحالى ، ويعتبر كتاب الدفتر أقدم مجموعة من ترانيم الصلاة جمعت مادتها وكتب لها البقاء (٢٧) ٠

---

(٢٦) Montgomery : op. cit. p. 295

كلمة الدفتر أصلها فارسى واستخدمها الأتراك بعد ذلك دفترخانة ٠

(٢٧) Cowely : Samaritan Liturgy II (1909) p. XXII

(٣) كتاب الـكافى Al-Kafi :

كتب يوسف العسكرى فى مجال الهالاخا كتابه « الـكافى » فى عام ١٠٤٢ م ، وهو يمثل خلاصـة الطقوس الدينيـة ويتكون من ستة وثلاثين فصـلا مصنفة تصنيفا جيـدا ، وأهم الموضـوعات التى يشتمل عليهـا الـكتاب هى الـكهانة والـكهنة والطهارة والصلاة والحج والزواج والطلاق والربا وطقوس يوم السبت (٢٨) ·

(٤) كتاب الخـلاف Al-Hilaf :

وهو من تأليف منـاجا بن صـدقة أبو الفتح فى القرن ا ثـانى عشر (عام ١١٥٠ م) وموضـوعه الاختـلافات بين اليهود والسامريين ، وأهم مايتضمنه الـكتاب مجادلة دينية بين مؤلفه وسعديا الفيومى (٢٩) ·

(٥) الدليـــل Dalil :

يطلق عليه اسم « المرشد فى السامرية » وهو كتاب عن العقيـدة السامرية ينسب الى يعقوب بن هارون وفنحاس بن اسـحاق ، وقـد تم تاليفـه اعتمادا على المصـادر القـديمة فى الفترة من عام ١٨٨٦ حتى عام ١٨٨٨ م وتتمثل أهميـة هـذا الـكتاب بما يحتويه من مناقشات واسـعة حول البعث (٣٠) ·

ثالثا ـ التراث التاريخى عند السامريين :

(١) كتاب التـاريخ الاول chronicle

ويطلق عليه « أسـاطير موسى » وتنسب الى مجموعة كتابات تعـرف بالأبوكريفا (٣١) Apocrypha أى الـكتابات الخارجة (غير المنزلة)

---

(٢٨) Gaster : op. ct., p. 152

(٢٩) اسحق بن صبى : المرجع السابق ص ٣٢٦ ·

(٣٠) Universal Jewish Ency : Vol. 9 p. 338

(٣١) يسمى بعض علمـاء اليهـود الأبوكريفا بالـكتابات الخارجـة ويعنون بذلك أنهـا نصـوص مروية على أنهـا مقـدسة ، ولـكنها لم تقبل عنـدما تقـرر تسجيل أسفار العهـد القـديم فى وضعها الحـالى كأجـزاء معتمدة من الـكتاب المقـدس ·

وهى مشكوك فى صحتها وقد اكتشفت النسخة الكاملة لكتاب أساطير موسى بمعرفة جاستر فى أوائل هذا القرن ، وهى تغطى الفترة منذ آدم حتى موت موسى وتاريخ هذا الكتاب غير معروف ، الا أن جاستر رجح أن يكون فى القرن الثالث قبل الميلاد ، بينما اقترح ابنه تيودور Theodor انه فى القرن التاسع الميلادى (٣٢) ٠

وهذا الكتاب مكتوب باللغة السامرية ٠ ومما يجدر ذكره أن جاستر قد وجد بعض عناصر أسطورية من كتابات يوسيفوس Antiquities تتطابق مع ما جاء فى كتاب أساطير موسى وعلى الرغم من وضوح هذه الرؤية فان أحدا لم يعترف بأن يوسيفوس قد اقتبس من التراث السامرى، وبظهور بعض العناصر المكررة فى كتاب « أساطير موسى » ويوسيفوس والترجوم فانه يتبين لنا مدى قدم تاريخ كتاب « أساطير موسى » (٣٣)٠ وتتطابق قصة وفاة موسى التى جاءت فى كتاب « أساطير موسى » مع القصة التى كتبها مرقاح فى كتابه السادس ، وليس هناك دليل على أى من الكتابين قد اقتبس من الآخر ، الا أن ماكدونالد رجح أن يكون « كتاب أساطير موسى » قد ظهر فى الفترة الممتدة ما بين مرقاح فى القرن الرابع الميلادى وكتاب « تاريخ السامريين الثانى ـ كتاب الأيام » فى القرن الحادى عشر الميلادى (٣٤) ٠

(٢) كتاب التاريخ الثانى chronicle II

يطلق على كتاب التاريخ الثانى اسم « كتاب الأيام » ولا يعرف التاريخ الذى كتب فيه على وجه التحديد ، الا أنه من المرجح أن يكون بعد القرن الرابع الميلادى ، ويسرد هذا الكتاب تاريخ الأحداث عاما بعد عام منذ عصر يوشع بن نون ودخوله أرض كنعان حتى حدوث السبى

---

(٣٢) Macdonald : op. cit., p. 44.

(٣٣) Gaster : op. cit., pp. 141 — 143

(٣٤) J. Macdonald : The Samaritan chronicle No. II (1969) p. 5

البـابلى وتعيين بختنصر مجداليا بن احيقام واليا على البقيـة الباقية من اليهود فى فلسطين (٣٥) • ومن الجلى أن هـذا الـكتاب لم يبد عطفا على ملوك المملـكة الشمالية ، بينما أظهر طائفـة السامريين ككيان مستقل ، ويسرد فى نسق تاريخى لحكم الـكهنة العظـام فى كل مرحله من المراحل التى يتعـرض لهـا ، وذلك لـكى يكمل الأحداث التى جاءت فى التوراة السامرية من وجهة نظر السامريين ولذلك يبدأ كتاب الأيام بسفر يوشع بن نون الذى كتب على نمط كتابة تعاليم مرفاح (٣٦) •

ويتألف كتاب الأيام من ستة أسفار كتبت باللغة العبرية :

١ ـ سفر يوشع ويقع فى ثلاثة وعشرين اصحاحا •

٢ ـ سفر القضاة ويقع فى اثنى عشر اصحاحا •

٣ ـ سفر صمويل الأول ويقع فى اثنى عشر اصحاحا •

٤ ـ سفر صمويل الثانى ويقع فى ستة اصحاحات •

٥ ـ سفر الملوك الأول ويقع فى اثنين وعشرين اصحاحا •

٦ ـ سفر الملوك الثانى ويقع فى ستة عشر اصحاحا (٣٧) •

وعلى كل حال فيبـدو أن « كتاب الأيام » قـد اعتمد كثيرا فى استقاء مادته على ما جاء فى العهد القـديم عن الفترة التى يغطيهـا سفر يوشع والقضـاه وسفرى صمويل الأول والثانى وسفرى الملوك الأول والثـانى ، وحتى ذلك الوقت فالنص السامرى للتـاريخ يسير متوازيا مع النص اليهودى فى العهد القـديم وليس مماثلا له ، فقـد أضـاف كتاب الأيام مادة تاريخية

---

(٣٥) Macdonald : Theology of Samaritans p. 44

(٣٦) Macdonald : chronicle II pp. 5 — 9 — p. 191

(٣٧) Lbid pp. 76 — 191

حيث قام مكدونالد بتحقيق وترجمة كتاب الأيام ونشره فى برلين عام ١٩٦٩ •

جـديدة وحذف الـكثير مما جاء فى العهد القـديم بالاضـافة الى أنه خالفه فى الـكثير من القضـايا • وعلى الرغم من ذلك فيقول ماكدونالد أن كتاب الأيام يحتوى على تراث سامرى حقيقى يرجع الى عصر مبكر ، ولذلك فهو مصـدر موثوق به ويستحق أن يكون جنبـا الى جنب مع المـادة التى وردت فى العهد القـديم وان خالفهـا لأنه كتب من وجهة النظر السامرية كمـا كتب العهـد القـــديم من وجهة النظـر اليهودية وهو يعتبر أول محـاولة للسامريين لـكتابة تاريخهم •

ويبـدو أن سفر يوشع كان أول تراث سامرى يكتب بعـد التوراة ، وربما ينسب الى الـكاهن الأعظم أبيشع Abisha حوالى القرن الثالث عشر بعـد دخول يوشع أرض كنعان (٣٨) وسـوف نعرض فى ايجاز لسفر يوشع (كتاب الأيام) عند تعرضـنا لسفر يوشع السامرى (كتاب التاريخ الرابع) حيث تبين لنـا من دراسة كتاب ماكدونالد « تاريخ السـامريين الثـانى » ومقـارنتـه بسفر يوشع السامرى بنصه السامرى والعبرى كما نشره ابراهام فى عام ١٩٧٦ م ، ان السفرين متشابهان الى حد كبير فى مادتهما وان اختلفـا فى عدد الاصحاحات وبعض الاضـافات التى جاءت فى وقت لاحق كمادة مكملة (٣٩) • (لسفر يوشع السامرى)

أما فيما يتعلق بسـفر القضاة السامرى فانه لا يتطـابق مع سـفر القضـاة فى العهد القـديم الا فى القليل حيث حـذفت منه كثير من المواد عنـد كتابة السفر السامرى . ويعتبر معظم العلماء سفر القضاة السامرى كتابا تخطيطيا لأنه اعتمد كثيرا على نشر قوائم الـكهنة العظام السامريين. وقـد ذكر R.J. Coggins بأن تسلسـله للانسـاب غير دقيـق ، وكان

---

(٣٨) R.J. Coggins : Samarians and Jews p 129

اسحق بن صبى : المرجع السابق ص ٢٣٦ •

(٣٩) (نص كتاب الأيام)

Macdnald : The Samartan chroncle II

راجع كتاب يوشع السامرى (النص من ١ ـ ٤٦) ـ تحقيق Ibraham Marhiv

السامريون يطلقون على القاضي لقب الملك « .... ومات الملك (القاضى) شمعون » (كتاب الأيام ـ قضاه ١١ : ١٨) .

وعندما نصل الى سفر صمويل نجد أن قصة صمويل وعيلى قد تم التوسع فى سردها من وجهة النظر السامرية لتظهر لنا أن هذه الفترة كانت حاسمة فى الانفصال السامرى ، ومن الواضح أن هناك تحولا حادا فى سرد المعلومات عند الانتقال من سفر القضاه الى سفر صمويل الأول من كتاب الأيام السامرى ، بالاضافة الى عدم وضوح العلاقة بين كل من عيلى وصمويل وأسلافهما ، فسفرى صمويل هنا غير متماثلين فى طولها مع سفر صمويل فى العهد القديم (٤١) .

ومن الجدير بالملاحظة أن سفر الملوك فى كتاب الأيام من خلال سرده لأحداث انقسام المملكة بعد موت سليمان ، يفرق بين السامريين ككيان دينى مستقل وبين أبناء اسرائيل الذين تبعوا يربعام بن نباط (ملوك سامرى ١٥ : ١ ـ ١٠) ، وعلى هذا أظهر السفر السامرين بمثابة جماعة دينية مختلفة عن غيرها فى اسرائيل خلال عصر الملوك وما بعده مشيرا الى أنهم لم يتورطوا فى الصراعات السياسية فى القرن الثامن (٤٢) ، وعلى ذلك لم يظهر كتاب الأيام أى عطف على المملكة الشمالية ووصف يربعام الأول كرجل قاس (١ ملوك سامرى ٤ : ١) ، كما أنه أقام عجلين من الذهب أحدهما فى السامرة والآخر فى دان (٤٣) وقد استخدم السامريون دائما اسم يابس بدلا من أورشليم (٢ ملوك سامرى ١٥ : ١٠،

---

(٤١) Coggins : op. cit., p. 120

(٤٢) ليس هناك أى دليل على أن السامريين عاشوا ككيان مستقل فى القرن الثامن بخلاف المصادر السامرية .

(٤٣) والصحيح أنه أقام عجلين من الذهب أحدهما فى بيت ايل والآخر فى دان (١ ملك ١٢ : ٢٩) .

١٤) - ومن الجـدير بالذكر أن كتاب الأيام ذكر فى (٢ ملك سـامرى ٦ : ١٧) أنه فى الأيام الأخيرة لسقوط السامرة فان مناحم قد استولى على الحكم من شلوم بن يابش « وحكم قبـائل اسرائيل الثمانية لعشر سنوات » (٢ ملك سامرى ٦ : ١٧) ، ومن المعروف أن قبـائل اسرائيل الشمالية كانوا عشر قبـائل ٠

ونلخص من هـذه الدراسة الموجزة لـكتاب الأيام السامرى أنه اعتمد كثيرا فى استقاء مادته على العهـد القـديم (يوشع - قضاه - صموئيل - ملوك) مع بعض الاضـافات والحـذف بما يتمشى مع وجهة النظر السامرية، وقـد أورد بعض المعلومات الخاطئـة نذكر منهـا على سبيل المثال « ان يربعـام بن نبـاط تحرك من المـدينة المقدسة شكيم الى مدينة السامرة وهى التى تسمى فى أيامنا سبسطيه » (١ ملك سـامرى ١٥ : ١٢) ٠ ومن الثـابت تاريخيـا وأركيولوجيـا ان الملك عمرى هو الذى قام ببنـاء مدينة السامرة ، كما جاء فى (١ ملك سامرى ١٥ : ١٢) « أنهم بنـــاء على أوامر يربعـام أقاموا عجلين من الذهب أحدهمـا فى مدينـة السامرة التى هى سبسطيه والآخر فى منطقـة قبيـلة دان » والصحيح أنه أقام العجلين فى بيت ايل ودان كما جاء فى العهد القـديم (١ ملك ١٢ : ٢٨ - ٢٩) ٠

ولـكن ذلك لا يقلل من اعتبـار « كتاب الأيام » تراثا سامريا حقيقيا، الا أنه مما يثير اهتمامنا بعـد عرضـنا لبعض نماذج من الأخطاء وردت فى كتاب الأيام كيف اعتبره ماكدونالد كتابا تاريخيا موثوقا به جنبا الى جنب مع العهد القديم ٠

(٣) كتاب التـاريخ الثالث ...chronicle III

وقد اشتهر هـذا الـكتاب باسم التوليـدا Tulida ويبدو لنـا أن هـذا الاسم مشتق من الأصل الآرامى (Tuldata) وهى تقابل Tuladot فى اللغـة العبرية ومعناها حوليـات أى تاريخ سرد الأحـداث عاما بعد عام ، وقـد قام اليعـازر بن عمرام بتأليف هـذا الـكتاب باللغـة العبرية فى القرن الثانى عشر الميلادى ، وهو تاريخ مستمر يغطى الفترة منذ آدم

حتى عام ١١٤٩ م ، وقد أكمله يعقوب بن اسماعيل (الذى كان كاهنا فى دمشق فى القرن الرابع عشر الميلادى) حتى عام ١٣٤٦ م ثم استمر الحاخامات فى سرده واكماله حتى عام ١٨٥٦ م وآخرهم يعقوب ابن هارون (٤٤) .

ومما يجدر ذكره أن كتاب التوليدا لا يعد كتابا تاريخيا بالمعنى المفهوم لأنه يحتوى فقط على قوائم الكهنة العظام وشجرة العائلات السامرية الرئيسية وأماكنها الاقليمية مع اشارات تاريخية مختصرة غير كافية (٤٥).

(٤) سفر يوشع السامرى :

ويطلق عليه ماكدونالد كتاب التاريخ الرابع Chronicle IV (٤٦) ، ويعده السامريون نصا مقدسا حيث يأتى مباشرة بعد توراة موسى لأن التوراة نفسها تشير الى أن يوشع كان صاحب موسى وخادمه وقد عهد اليه بالخلافة من بعده (٤٧) .

ويشير مونتجمرى الى أن كتاب يوشع يعد مدراشا سامريا وليس تاريخيا فهو يختلف عن كتب التاريخ السامرية الأخرى (٤٨) ، الا أن بومان يخالفه الرأى فيذكر أن هذا الكتاب كتابا تاريخيا حقا أضيفت اليه الكثير من العناصر المدراشية ، فهو ليس سلسلة تاريخية لسلالة الكهنة.

---

(٤٤) اسحق بن صبى : المرجع السابق صفحات ٢٣٦ ــ ٢٣٧ .
راجع : Macdonal : Theology of Samaritans p. 45.
Macdonald : chronicle II p. 12

(٤٥) Montgomery : op. cit. p. 301

(٤٦) Macdonald : op. cit. p. 12

(٤٧) ويشير جاستر ص ١٣٩ المرجع السابق أنه لا يعتبر هذا الكتاب مقدسا مثل التوراة السامرية لأن السامريين أضافوا اليها كثيرا من الأحداث (اصحاحات ٤٤ ــ ٥٠) .

(٤٨) Bowman : op. cit., p. 61.

ويويد بومان العـالم جين بول Juynboll (الذى حقق مخطوط يوشع فى عام ١٨٤٦ م وهو مفقود الآن) فى أن تاريخ تأليف كتاب يوشع يرجع الى القرن الثالث عشر الميـلادى ، ولـكن ليـدن Leyden يخالفهما الرأى فيرجع تاريخه الى الرابع عشر الميلادى ، ويؤكد جين بول أن هـذا العمل لمؤلف واحد كتبه معتمدا على مصـادر قـديمة (٤٩) ، الا أن العـالم ريلانـد Reland يخالفـه هـذا الرأى رافضـا فـكرة مؤلف واحد لـكتاب يوشع ، وقـد برهن على ذلك بأن بعضا من اصحاحات يوشع قـد كتبت فى فترات مختلفـة ، ولـكن بومان عارض ريلاند فـذكر أن جين بول أوضح أن مؤلف هـذا النص كان يملك مصـادر متنوعة فى القـدم عنـد تصنيفه وكتابتـه وربما كانت معظم هذه المصادر من أصل عربى (٥٠) ٠

يتألف سفر يوشع السامرى من خمسين اصحاحا ، تحكى الاصحاحات ١ ـ ٢٥ قصـة يوشـع بن نون فى خطوطهـا الأولى فقط وربما كانت الاصحاحات من ١ ـ ٨ من مصـدر مختلف وهى فى حقيقتها تعتبر مقدمة لسفر يوشع فتحكى لنـا كيف أرسل موسى كل من يوشع وفنحاس لمحاربة الميـديانيين وكيف عين يوشع كخليفـة له ، الى جانب هـذا فانها تعرض لقصـة موت موسى ، وفيمـا يتصـل بالاصحاحات ٩ ـ ٢٥ فتتشـابه فى مضمونهـا مع سفر يوشع من العهد القـديم ٠ بينما تحكى الاصحاحات ٢٦ ـ ٢٧ قصـة حـروب يوشع ، والاصحاحات ٣٨ ـ ٤٤ تعرض لقصـة موت يوشع مع سرد لتسلسل من خلفوه ، أما الاصحاح ٤٥ فيروى قصـة بختنصر والسبى البـابلى لبنى اسرائيل جميعهم وليس ليهوذا فقط ، الا أن السبى البـابلى لاسرائيل الشماليـة لم يذكر فى التوليدا أو أبو الفتح بعد ذلك (٥١) ٠

(٤٩) Montgomery : op. cit. p. 304

ويشير مونتجمرى فى صفحة ٢١٠ أن سفر يوشع كاف لابراز العناصر الدراشية بدون ابراز الجوانب التاريخية ، وترجع مادته الى العصر الهيلينى ولا يعتمد عليه كمصدر للتاريخ السامرى لأنه اقتبس وحذف من الأسـاطير اليهودية ٠

(٥٠) Bowman : op. cit. p. 63

(٥١) Ibid pp. 63 — 66.

[illegible] الاسكندر الاكبر وكيف تراءى له الكاهن الأعظم فى الحلم الى جانب القصة المثيرة الذى طلب فيها الاسكندر أن يقام له تمثال على جبل جرزيم وكيف غضب اهل السامرة لذلك ، وحتى يتحايلوا على هذا أطلقوا اسم الاسكندر على كل مولود ، فلما عاد الى السامرة ولم يجد تمثاله على جبل جريزيم غضب ، فقال له الكاهن الأعظم اقمنا لك صورا ومناصب لها عقول فاستحسن الملك ذلك ثم سجد على جبل جريزيم (٥٢) · وفجأة تنقلنا الاصحاحات ٤٧ ـ ٥٠ من عصر الاسكندر الى عصر هدريان فتوضح كيف منع هذا الامبراطور الرومانى السامريين من الصعود الى جبل جريزيم ، بالاضافة الى سرد سلسلة الكهنة العظام الذين عاصروا الرومان ومنهم ناثان وابنه يابارابا (٥٣) ·

ومما يجدر ذكره أن سفر يوشع السامرى (كتاب التاريخ الرابع) المكتوب باللغة السامرية هو نفسه سفر يوشع الموجود فى كتاب الايام (كتاب التاريخ الثانى ـ ٢٤ اصحاحا) ، ثم ترجم الى السامرية وأعيد تقسيمه الى ٤٤ اصحاحا ثم أضيفت اليه الاصحاحات من ٤٥ ـ ٥٠ فى وقت لاحق والتى تبدأ بالحديث عن بختنصر والسبى البابلى وتنتهى بالاصحاح ٥٠ الذى يعرض للكهنة العظام (٥٤) ·

ويتبين لنا من هذا العرض الموجز لسفر يوشع السامرى أن مؤلفه ربما عاش فى النصف الأول من القرن الثالث عشر وانه كان ينتمى الى سلالة كهنوتية موطنها مصر ، ويبدو أن أبى الفتح قد اقتبس من سفر يوشع عند كتابته لتاريخ السامريين بعد ذلك بحوالى قرن ، ومن المحتمل أن يكون المقريزى قد تأثر بسفر يوشع عند كتابته عن السامريين واليهود· ومن المرجح أن يكون سفر يوشع السامرى قد ترجم الى اللغة العربية مع اعادة صياغته (٥٥) ·

---

(٥٢) اسحق بن صبى : المرجع السابق ص ٢٩٦ ·

(٥٣) Montgomery : op. cit. p. 304

(٥٤) Macdonald : chronicle II p. 12

راجع : Ibraham Marhiv : op. cit., pp. 1 — 46

(٥٥) Montgomery : op. cit., pp. 305, 316

راجع : Bowman : op. cit., p. 69

(٥) كتاب السلسلة chain shalshalat

يطلق عليه ماكدونالد كتاب التاريخ الخامس chronicle V وينسب الى الكاهن الأعظم اليعازر بن فنحاس فى القرن الرابع عشر الميلادى ، ويعد سجلا تاريخيا خاصا بعلم الانساب للكهنة العظام منذ آدم باعتباره أول كاهن أعظم حتى الكاهن الأعظم يعقوب بن هارون فى القرن الثالث عشر الميلادى . ويشتهر الكتاب باسم السلسلة ويعنى سلسلة الكهنة العظام ، وقد قام البروفسور جاستر بتحقيقه ونشره فى عام ١٩٠٩ م (٥٦) ، وأشار الى أنه يعد أكثر تطورا من كتاب التاريخ الثالث « التوليدا » لاحتوائه على كثير من الاضافات التاريخية ، كما يعتبر جاستر كتب التاريخ السامرية بدءا من كتاب يوشع السامرى أكثر شمولا ، وقد ترجم كتاب السلسلة الى اللغة العربية فى القرن الرابع عشر (٥٧) .

(٦) تاريخ السامريين لأبى الفتح السامرى :

يعد كتاب السامريين لأبى الفتح أشهر محاولة بين السامريين لكتابة تاريخهم فى صورة انتاج أدبى (٥٨) ، ويطلق ماكدونالد على هذا الكتاب كتاب التاريخ السادس chronicle ويشير ماكدونالد أن أبى الفتح قد حاول تأليف تاريخ السامريين بصورة حقيقية مستخدما اللغة العربية الدارجة .

---

(٥٦) Gaster : op. cit., p. 155

(٥٧) Gaster : op. cit., p. 156

وقد أشار ماكدونالد بأن قائمة الكهنة العظام قد أضيفت اليها حاشية مختصرة ومناسبة خاصة بأمور السامريين بالاضافة الى بعض الأمور السياسية بصورة أشمل .

راجع Macdonald op. cit., p. 13

(٥٨) Montgomery : op. cit., p. 305

... أن أبى الفتح لم ينجح فى تقديم دراسة تاريخية ذات قيمة عن السامريين (٥٩) ، بينما وصفه ماكدونالد بأنه واحد من أعظم الأعمال التاريخية للسامريين (٦٠) ·

والجدير بالذكر أن أبى الفتح أراد تغطية تاريخ السامريين فى القرن الرابع عشر فى فترة كان يبدو أن تراث هذه الطائفة قد أوشك على الاختفاء ، وقد سعى أبو الفتح جاهداً لكتابة تاريخ السامريين بصورة حقيقية حسبما كلف بها ·

وقد قام العالم فيلمر vilmar بتحقيق نص كتاب أبو الفتح ونشره فى عام ١٨٦٥ م ، وكان أبو الفتح قد زار الكاهن الأعظم فنحاس فى نابلس عام ١٣٥٢ م حيث كلفه بكتابة تاريخ الطائفة ، الا أن أبى الفتح تأخر ثلاث سنوات عن كتابته حتى زار نابلس مرة أخرى وطلب من الكاهن الأعظم أن يمده بالمصادر العلمية لعمله (٦١) · وقد ذكر أبو الفتح فى مقدمته أنه اعتمد على مصادر تاريخية قديمة بعضها باللغة العربية والبعض الآخر باللغة السامرية واللغة العبرية كما استفاد أبو الفتح استفادة كبيرة من استخدام سفر يوشع السامرى ، بالاضافة الى اقتباسه من كتاب السلسلة للكاهن الأعظم اليعازر وخاصة عند سرده لقوائم الكهنة العظام ، ولكنه لم يوضح تواريخ المصادر التى استخدمها من حيث قدمها (٦٢) ·

ويغطى كتابه الفترة الممتدة من آدم حتى أوائل العصور الاسلامية وعلى وجه التحديد عام ٧٥٦ م ، وقد اهتم أبو الفتح فى تقنينه الدقيق للاحداث بترتيبها وفقاً لتسلسلها الزمنى مع شرح للفكر والعقيدة السامرية فى كل مرحلة تاريخية · ويرى مونتجمرى أن أبى الفتح كان

---

(٥٩) Bowman : op. cit., p. 114

(٦٠) Macdonald : Theology of Samaritans p. 46

(٦١) Montgomery : of cit., pp. 305 — 306

(٦٢) Bowman : op. cit., pp. 306 — 307

يستخدم مادة العهد القديم اليهودى استخداما مباشرا (٦٣) ، بينما يرى بومان أن أبى الفتح قد استمد مادته أيضا من تاريخ الشعب اليهودى ليوسيفوس وخاصة فترة المكابيين ، بالاضافة الى أن قصته التاريخية ليست متماسكة على طول الخط ، ففى بعض الحالات تبدو روايته بسيطة متناقضة لاستخدام عدة مصادر دون محاولة لتنسيق مادتها . لكن ذلك لا يقلل من قيمة هذا العمل الذى حافظ فيه أبى الفتح على التراث السامرى بما احتواه من معلومات عن الفرق اليهودية والمسيحية (٦٤) .

وقد انتهى أبو الفتح من تأليف كتابه عام ١٣٥٥ م وصدق عليه الكاهن الأعظم فنحاس ، ويرى بومان أن هذا الكتاب كان دفاعا عن تاريخ الطائفة السامرية قبل أن يكون بحثا ، بينما أشار ماكدونالد أن كتاب أبو الفتح قد غطى جزءا كبيرا من تاريخ السامريين لكنه من خلال سرده لم يتعرض لبعض الفترات من تاريخ اليهود (٦٥) ، وينوه جاستر على أن اليهود ينقصهم كتابا فى التاريخ يغطى تاريخهم حتى العصور الوسطى مثل كتاب أبى الفتح (٦٦) .

(٧) تاريخ أدلر chronicle Adler

يطلق عليه ماكدونالد تاريخ السامريين السابع chronicle VII وقد اعتبره مونتجومرى « توليدا » أخرى ، وقد اشتهر هذا التاريخ باسم « تاريخ أدلر » بعد أن قام بتحقيقه ونشره العالم أدلر فى عام (١٩٠٢ ــ ١٩٠٣) . وهذا التاريخ مكتوب باللغة العبرية وبعض الكلمات السامرية مع احتوائه على أحد ترانيم باباراba وأخرى لمرقاح ، ويذكر أدلر أن هذا التاريخ يغطى الفترة الممتدة من آدم حتى عام ١٨٩٩ م (٦٧) .

(٦٣) Montgomery : op. cit., p. 307
(٦٤) Bowman : op. cit., pp. 116 — 117
(٦٥) Macdonald : chronicle II p. 13.
(٦٦) Gaster : op. cit., p. 156
(٦٧) Bowman : op. cit., p. 87

مادته التـاريخية . فنقل عن التوليـدا قوائم الـكهنة العظام وتتبع خطى ابى الفتح (٦٨) ، ويبـــدو أنه لم يعتمـد على « كتـاب الأيام » ، وقـــد الأحـداث التاريخية وملوكها من خلال تاريخ كل كاهن أعظم سامرى وموقفه من اليهود ، فجـاءت مادته التـاريخية أشمل وأدق من التوليـدا وتاريخ أبى الفتح (٦٨) ، ما يبـدو أنه لم يعتمـد على « كتاب الأيام » ، وقـد أرخ مؤلف هـــذا الـكتاب للعصر الرومانى من خـــلال سرده لتـــاريخ السامريين (٦٩) .

Macdonald : Theology of Samaritans pp. 50 — 51 (٦٨)

Macdonald : chronicle II p. 14. (٦٩)

Bowman : op. cit., p. 88 راجع

حول الأدب العبرى الحـــديث ومـراحله

الدكتور / رشاد عبد الله الشامى
أستاذ مساعد الأدب العبرى الحـديث
بكلية الآداب ـ جامعة عين شمس

من المشاكل التى تعترض سبيل أى باحث فى التاريخ أو الفكر أو الأدب اليهودى ذلك التعدد فى الاصطلاحات التى يحدث لدى استخدامها فى حالات كثيرة بعض اللبس والغموض والتـــداخل حول مدلولاتهـا من الناحيـــة التاريخية أو الفكرية أو الدينية أو الأدبية · وهذه الاصطلاحات هى «عبرى» و « يهودى » و « صهيونى » و « اسرائيلى » ·

بالطبع فان لـكل من هـذه الاصطلاحات مدلول خاص من الناحيـة التاريخية أو الدينيـة يختلف عن المدلول السياسى أو المدلول الثقافى (*) · وبالنسبة للجانب الذى يعنينـا فى دراستنا ، وهو الجانب الأدبى ، نلاحظ أنه من النـادر أن يتفق اثنـان من النقـاد أو دارسى تاريخ الأدب العبرى حول تحـديد المفهوم الدقيق الذى تعنيـه اصطلاحات مثل « الأدب اليهودى » أو « الأدب العبرى » أو « الأدب الاسرائيلى » أو « الأدب الصهيونى » سواء من ناحيـة التقسيم التاريخى الى مراحل أو من ناحية التقسيم الموضوعى وفقـا لاتجاهات الجمـاعات الأدبيـة أو المـدارس ، حيث يتداخل فى كثير من الأحيـان ماهو يهودى مع ماهو عبرى ومع ماهو اسرائيلى وما هو صهيونى · وبالرغم من هـذا فاننا سنحاول تحديد مفهوم هذه الاصطلاحات وفق ما اتفقت عليه مؤخرا معظم مراجع الأدب العبرى بالرغم من هـذه التـــداخلات :

(*) ليس أدل على ذلك من الاختــلاف الذى مازال دائرا حتى الآن فى الدوائر الاسرائيلية حول تحديد مفهوم « من هو اليهودى ؟ » و « من هو الصهيونى » ·

ـ ـــرب سيهوديه (جودايكا) تعـرف « الأدب اليهودى "Jewish literature" على النحو التالى : يقصد بهذا الاصطلاح ذلك الانتـاج الأدبى الذى أنتجـه اليهود منـذ ثلاثة آلاف عام • ويشتمل ذلك ما أنتجه اليهود فى شتى البـلدان التى عاشوا فيها بمختلف اللغـات وفى مختلف الموضوعات • وعلى هذا الأساس تندرج ضمن هذا الاصطلاح :

١ ـ الاعمال التى كتبها اليهود عن موضوعات يهودية بأية لغة من اللغات •

٢ ـ الأعمال ذات الطابع الأدبى التى كتبها اليهود بالعبرية أو البيدشية أو أى لغة أخرى من اللغـات الخاصـة باليهود مهما كان الموضـوع الذى تتنـــاوله •

٣ ـ الأعمال الأدبية التى كتبها الأدباء اليهود أيا كان الموضوع وأيا كانت اللغـــة • وتدخل ضـمن هــذا الاطـار كل الانتـاجات حتى الفترة الحديثة • وبذلك يكون اصطلاح « الأدب اليهودى » هو اصطلاح شامل ويندرج تحته : الأدب العبرى والأدب البيدشى وأدب اللادينو (١) •

ويرى د • المسيرى فى موسوعته أن هذا المصطلح عام للغاية ومجرد، مثل مصطلح « الأدب الهندوكى » و « الأدب المسيحى » فهو يصف جانبـا واحدا من مضمون الأدب موضع التصنيف ، كما أنه يتجاهل عنصر اللغـة الذى هو عنصر أساسى (٢) •

---

(١) Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, Second priting 1973, Vol. LL, col. 307.

وراجع : لأور • دان ، لفخينت عموساج سفروت يهوديت (مدلول اصطلاح الأدب اليهودى) ، مجلة موزنايم (أدبيـــة) ، أكتوبر ـ نوفمبر ١٩٧٢ ، ٥ـ٦ ، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٧ •

(٢) المسيرى • عبد الوهاب (دكتور) وآخرون : موسوعة المفـاهيم والمصطلحات الصهيونية (رؤية نقـــدية) ، مركز الدراســات السياسـية والاستراتيجية بالأهرام ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٦٢ •

يقصد به تلك الكتابات التى كتبت باللغة العبرية أو الأرامية (لصلة العربى الشديدة بينها وبين العبرية) ، أو باللغة العربية ولكن بحروف عبرية (على غرار كتابات بعض اليهود فى أسبانيا فى العصور الوسطى)، وذلك منذ عصر تدوين العهد القديم حتى العصر الحديث بغض النظر عن ظروف التاريخية أو الحضارية أو الجغرافية التى انتجت خلالها ٠

أما اصطلاح « الأدب الصهيونى » فيقصد به تلك الكتابات التى كتبها يهود أو غير يهود وبأى لغة من لغات العالم ولكنها تتعاطف مع مضمون « الفكرة الصهيونية » ٠ أى أن اصطلاح « الأدب الصهيونى » لا يشكل شكل الأدب ولا محتواه ولا حتى لغته وانما يصف اتجاهه الايديولوجى العام (تماما مثل عبارة الأدب الرأسمالى أو الاشتراكى) ، ولذلك فهو بدوره اصطلاح عام ومجرد ولا يعد تصنيفا أدبيا ، شأنه فى هذا شأن اصطلاح « الأدب اليهودى » (٣) ٠

وتقودنا تعريفات اصطلاحات « الأدب اليهودى » و « الأدب العبرى » و « الأدب الصهيونى » عند تصنيف أى كاتب ينتمى الى أقلية يهودية ما ويعبر عن نمط حياتها الى استخدام اصطلاح مركب لتحديد انتمائه ، بحيث يمكن أن نقول عن انتاج أديب يهودى يكتب بالعبرية ويتعاطف مع الصهيونية أنه أديب يهودى عبرى صهيونى ، واذا لم يكن يكتب بالعبرية فاننا نقول عن أدبه أنه أدب يهودى صهيونى ، واذا لم يكن صهيونيا فاننا نقول عن أدبه أنه أدب يهودى فقط ، وهكذا الى آخر تلك السلسلة من التداخلات التى تفرضها تلك التعريفات العامة المجردة لهذه الاصطلاحات ٠

أما اصطلاح « الأدب الاسرائيلى » فيقصد به الأدب المكتوب فى أسرائيل بعد قيامها فى عام ١٩٤٨ ، وهو فى مجموعه أدب يعالج مشاكل المجتمع الاستيطانى الاسرائيلى بواقعه ومكوناته ٠ ومعظم هذا الأدب

---

(٣) نفس المرجع ٠

كتـــابات ياعيل ديان التى تـكتب بالانجليزية أدبا ينتمى الى الواقـــع الاسرائيلى) ٠

الأدب العبرى :

لابد وأن نشير الى سمتين هامتين وفريدتين تميز بهما الأدب العبرى بشكل عام وحددا تفرده بين آداب العــالم التى عادة ماتخضع لتأثير البيئة الجغرافية وما يتعلق بهــا من مفاهيم فــكرية وحضــارية خاصــة ، وهاتين السمتين همــا :

أولا : ان هــذا الأدب هو أدب بلا حدود جغرافيــة ، وذلك لأن الجماعة اليهودية تميزت عبر تاريخنــا بظــاهرة خاصــة وهى ظاهرة « التشتت » ، وبسبب هــذه الظــاهرة فقد الأدب سمة وحدة تأثير البيئـــة الجغرافيـــة الموحــدة وخضع لتأثير ثقــافات وحضــارات مختلفــة عبر التـــاريخ من ناحيــة ، كما فقــد من ناحيــة أخرى سمة الاستمرارية التاريخية وذلك لأنه لم يكن ينمو أو يزدهر الا مع نمو وازدهار اللغـــة العبرية ، وهو الأمر الذى كان يخضع للظروف السياسية والاجتماعيــة التى كانت تتعرض لها الجماعات اليهودية فى أماكن تجمعها ٠

فبقدر ما كان اليهود يحظون بالنفوذ السياسى فى فلسطين أو بمعاملة متسامحة داخل فلسطين أو خارجهــا ، بقــدر ما كانت تزدهر اللغة العبرية ويصبح هنــاك انتــاج أدبى مكتوب بها يتسق فى شكله ومضمونه مع ظروف ومدى هذا النفوذ أو هــذا التسامح ويكون متأثرا بالاتجاهات الثقافيـــة للحضارات التى نشأ فى ربوعها وأحضانها (٤) ٠ جــذور هــذا الأدب قد نبتت منــذ ألفين من السنين فى أرض آسيا على شواطىء نهر الأردن لتنتج كتاب « العهد القــديم » الذى يتطــابق فى نواحى كثيرة من حيث الأسلوب والموضــوعات مع الحضــارات المحيطة ـ البــابلية والـكنعانية والمصرية

---

(٤) لاأور ٠ دان : المرجع السابق ، ص ٣٨٥ ٠

... الخ (٥) وبعــد ذلك انتقل مركز هذا الأدب الى شواطىء انهار بابل لينتج التلمود البابلى الذى امتدت فترة تدوينه قبل نهاية تدوين العهد القديم بكثير واستمر حتى القرن العاشر الميلادى حين أغلقت الجامعات التلمودية فى بابل ·

وفى مرحلة أخرى انتقل الأدب العبرى لينمو على أنهار تاجوس وجود الـكيفر فى أسـبانيا والبرتغــال ، وليطرأ عليه تغيير فى كل من الشـكل والمضمون يرجع الى حقيقــة أن الأدب العبرى قــد أصبح تحت التأثير الفعال للثقافــة العربيـــة · وقــد بلغت هــذه الفترة ذروتهــا فى « العصر الأسبانى » ، وهو العصر الذهبى للادب العبرى الوسيط فى القرن الثـــانى عشر الميلادى · وقــد كان أدب هـــذه الفترة متفرعا ومتغــاير الخواص والعنــاصر وكانت له مراكز جغرافيــة كثيرة وعكس حياة وثقافــة مختلفه البيئـــات ·

وقد اشتمل بالاضافة الى الأعمال المتعلقــة بالشريعــة على جهود فى مجال النحو والمعــاجم والشعر والتفاسير والفلسفة والعلوم (٦) · ومع بداية القرن الثــامن عشر حـــدثت فى الأدب العبرى نقطـــة تحول نحو أوروبا لينمو على أنهــار الراين وفيستولا والدنيبر والفولجا ، وليأخذ ملامح جديدة أخرى فى كل من الشكل والمضمون ·

وقد تأثر الأدب العبرى فى هــذه الفترة بالعوامل المحيطة به ، وعبر عن تيــارات الصراع الفكرى والسياسى والاجتمــاعى فى الحقل اليهودى الأوروبى فى هذه الآونة ·

---

(٥) Roth. Cicil, Geoffrey Wigoder : The new Standard. Jewish Encyclopedia, Mossad press, Jerusalem, 1977, Fifon Encl., col: 781.

(٦) Ibid. col. 873.

وقد كانت دول شرق أوروبا هى المركز الرئيسى لتفاعلات تيـــارات الفكر الأوروبى مع الفكر اليهودى فى العصر الحـــديث ، وهى التفــاعلات التى تبلورت على أيدى الأدباء والمفكرين اليهود فى حـــركة « الهسكالاه : التنوير اليهودى » التى تعتبر بداية فترة « الأدب العبرى الحديث » ٠

وبعد ظهور الصهيونية فى العصر الحديث وتدمير مراكز الثقافـــة اليهودية فى شرق أوروبا ، واتجاه موجات الهجرة اليهودية الى فلسطين ، انتقل مركز الأدب العبرى الى هنـــاك حيث تم انتــاج أدب عبرى عبر عن مشـــاكل المجتمع الاستيطانى اليهودى فى فلسطين ٠ وبعـــد قيـــام دولة اسرائيـــل عام ١٩٤٨ أصـــبح هنـــاك أدبا عبريا متميزا فى صـــفاته وفى الموضوعات التى يتنـــاولها من حيث ارتبـــاطها بالواقع الاسرائيلى ومشكلاته الاجتماعية والسياسية والانسانية ٠

وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن القـــاسم المشـــترك بين مراحل « الأدب العبرى » المختلفـــة وعبر مراكزه المختلفـــة كان هو اللغـــة فحسب وليس وحدة الفكر أو الانتمـــاء الحضارى ٠ وان « الأدب العبرى » هـــو اصطلاح لا يعنى مفهوما أدبيـــا أو حضـــاريا بقدر ما يعنى بشكل خاص الانتماء اللغوى ٠

ثانيا : ان الأدب العبرى كان فى معظمه أدبا دينيـــا ، وذلك لأن الدور الرئيسى الذى لعبـــه الدين اليهودى فى حيـــاة اليهود كان له أثرا عظيما فى تحـــديد طـــابع الانتاج الأدبى اليهودى حتى بداية القرن الثامن عشر ٠ ومع أنه كانت هنـــاك فترات شهدت تطور وازدهار الأدب العبرى فى أشكال أخرى ذات طابع علمانى فى أســـبانيا فى القرنين الحـــادى عشر والثـــانى عشر ، وفى ايطاليـــا خلال عصر النهضـــة ، الا أن هذه الاستثناءات لم تكن

الأدب العبرى الحـديث :

يقصد باصطلاح « الأدب العبرى الحـديث » تلك الآداب التى كتبت بالعبرية خلال الفترة الحـديثة من التـاريخ اليهودى · ويصبح الاصطلاح محددا حينما نقول ان « الأدب العبرى الحـديث » يشتمل على كل شيء كتب بالعبرية خلال العصر الحـديث (٨) ·

ويقول يوسف كلاوزنر اننـــا يجب أن نطلق اسـم « الأدب العبرى الحـديث » على الأدب العبرى فى العصر الحـديث اعتبارا من نهاية القرن الثـامن عشر ، وهو أدب علمانى وبدأ فى اتجـاه جـديد من أجل تثقيف الشعب ، ومن أجل جعله مشابها من حيث الشكل والمضمون الى حد ما لأدب سائر الشعوب الأوروبين (٩) ·

---

(٧) راجع × شاكيد جرشون ، « هاسبوريت هعفريت 1880—1970' دار نشر « كيتر » ، تل أبيب ١٩٧٧ ، ص ٥٢ ــ ٥٨ ·

× الشامى · رشاد (دكتور) ،لمحات من الأدب العبرى الحديث مع نماذج مترجمه ، مكتبة سعيد رأفت ، جامعة عين شمس ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ٧ ــ ٩ ·

X Judaica, op. cit., Vol. 8, Col. 175.

× كورتسفيل · باروخ : سفروتينا همادشاه همشيخ أو مهبيخا ؟ ادبنـا الحـديث ، استمرار أم ثورة ؟ دار نشر شوكن ، تل أبيب ١٩٧١ ص ١٣ ــ ٢٢ ·

× لاحوفد · ف : « تولدوت هسفردت هعفريت همادشاه » (تاريخ الأدب العبرى الحـديث) ، دار نشر « دبير » تل أبيب ١٩٦٦ ، الـكتاب الأول ، المقدمة ص ١ ــ ١٤ ·

(٨) Judaica, op. cit. Vol. 8, p. 175.

(٩) كلاوزنر · ف : ــ مستوريا شل هسفردت هعفـريت همادشاه » و « تاريخ الأدب العبرى الحديث » ، دار نشر « أحى آساف » ، تل أبيب ١٩٦٠ الجزء الأول ، ص ٦ ·

الأدب العبرى الذى تم انتاجه خلال القرنين الماضيين • وقد بدأ قبل النصف الثانى من القرن الثامن عشر بقليل صدى لتطورات العصر الحديث • وقد طالت فترة الانتقال من العصور الوسطى الى العصر الحديث بالنسبة لليهود أكثر مما لدى الشعوب الأخرى (١٠) •

وهذه الآراء لها بعض التحفظ على الأعمال العبرية التى كتبت قبل عام ١٩١٤ حينما كان معظم المؤلفين العبريين يكتبون بالاضافة للآداب أعمالا تاريخية وفلسفية ومقالات صحفية وعلوم عامة أيضا ، مما يدخل بشكل عام ضمن اطار الأدب • وقد اعتبر دوف سادان أن تاريخ الأدب العبرى الحديث يشتمل أيضا على الأدب الربانى الذى كتب فى العصر الحديث ، وعلى الأدب الذى كتب بسائر اللغات اليهودية الأخرى (وبصفة خاصة البيدش) ، وكذلك أيضا على الأعمال ذات المضمون اليهودى التى كتبت باللغات الأوربية • وعلى أى الحالات بينما نجد أن هذه الأنماط من الأعمال الأدبية قد أثرت على الأدب العبرى الحديث ويجب أخذها فى الاعتبار بواسطة المؤرخين ، الا أنهم أنفسهم لايعطونها أهمية فائقة (١١) • والسمة الأساسية التى تميز « الأدب العبرى الحديث » هى علمانيته (١٢) •

وبالرغم من علمانية الأدب العبرى الحديث ، وهى السمة التى كانت واضحة فى العصر الحديث بشكل عام ، فان العنصر الدينى قد عبر عنه داخل الأدب العبرى الحديث بصورة طفيفة نسبيا ، حيث نلتقى هنا وهناك ببعض المحاولات • وقد كانت هذه المحاولات ، على أية حال ،

---

(١٠) لاحوفر • ف : تاريخ الأدب العبرى الحديث ، المرجع السابق ، ص ١ •

(١١) Judaica, op. cit., vol. 8, col., 175.

(١٢) كورتسفيل • باروخ « أدبنا الحديث ، استمرار أم ثورة ؟ المرجع السابق ، ص ١٣ •

الفلسفية ، ولكنها لم تصل الى الآداب الرفيعة فى كل من القصة والشعر . وبالرغم من وجود بعض ملامح التقدير للحياة الدينية فى الماضى والتقريظ للتوراة فى بعض هذه الأعمال الا أنها ليست مشبعة بالعاطفة الدينية . ويقف الناقد الاسرائيلى المشهور باروخ كورتسفيل موقفا معارضا من وجهة النظر القائلة بعلمانية الأدب العبرى الحديث بشكل مطلق ، حيث انه يرى وجود لمسات تقدير للتراث اليهودى فى انتاج معظم الأدباء العبريين فى العصر الحديث :

« فى أدبنا الحديث لا يمكن التحدث عن علاقة واحدة تجاه العهد القديم . اننا من حقنا أن نذكر أن الغالبية العظمى من أدبائه قد رأوا فى كتابات العهد القديم ثمرة عبقرية الأمة ، وانتاج حى » (١٣) .

مراحل الأدب العبرى الحديث :

لا يوافق المؤرخون أيضا على التقسيم الخاص بالأدب العبرى الحديث الى مراحل ان لاحوفر يتبع التقسيم الجغرافى فى جزئيه الأولين من تاريخ الأدب العبرى الحديث :

١ ـ من فترة نمو الأدب الحديث فى ايطاليا حتى نشأة الهسكالاه فى الغرب : ايطاليا ـ هولندا ـ المانيا (١٧٥٠ ـ ١٨٣٠) .

٢ ـ المرحلة الأولى للهسكالاه فى شرق أوروبا حتى نهاية فترة الهسكالاه : النمسا ـ جاليسيا ـ روسيا (١٨٢٠ ـ ١٨٨٠) .

وفى الجزء الثالث من كتابه عن تاريخ الأدب يجرى تقسيمه على النحو التالى :

---

(١٣) نفس المرجع ، ص ٢٢ .

... روسيا ١٨٦٠ ـ ١٩٢٠) (١٤) ٠

أما كلاوزنر فانه يتبع تقسيما أدبيا مختلفا حيث ينهى تاريخه بفترة الهسكالاه (١٧٨١ ـ ١٨٨١) ، ويقسمها الى ثلاث مراحل ، تقسم هى الأخرى بالتالى مرحليا وجغرافيا :

١ ـ عصر النهضة ، فترة ماقبل الكلاسيكية (١٧٨١ ـ ١٨٢٠) ـ الدفاع عن الهسكالاه فى المانيا ضد هجوم التقليديين ٠

٢ ـ الفترة الرومانسية (١٨٣٠ـ١٨٦٠) ـ الصراع بين الدين والهسكالاه فى جاليسيا ٠

٣ ـ الفترة الواقعية (١٨٦٠ ـ ١٨٨١) ـ هجوم الهسكالاه على الدين فى روسيا وبولندا (١٥) ٠

أما باروخ كورتسفيل فانه يفضل تقسيما ثقافيا تاريخيا يفصل مابين :

١ ـ الهسكالاه البسيطة التى حاولت أن تمزج مابين التحديث والدين (١٧٨١ ـ ١٨٢٠) ٠

٢ ـ الهسكالاه الاصلاحية المحاربة (١٨٣٠ ـ ١٨٨١) ، باتجاهاتها الأوروبية الانسانية ٠

٣ ـ فترة التحرر من الانسانية الأوروبية (١٨٨١ ـ ١٩٤٨) ٠

---

(١٤) لاحوفر ٠ ف : تاريخ الأدب العربى الحديث ، المرجع السابق ٠

(١٥) كلاوزنر ٠ يوسف : تاريخ الأدب العبرى الحديث ، المرجع السابق ٠

وهو يحاول أن يبرهن دون اقنـاع على أن الفترة الرابعة تتميز برؤية رؤويه (أبو كلوبتيـك) نحو الاتجـاه القـومى ، وتبـدأ بأورى لسقى جرينبرج (١٦) ٠

والتقسيم الخاص بكل من كلاوزنر ولاحوفر خاطىء لأنهمـا يعـاملان الأدب العبرى الحـديث كأدب ناضج بينما هو فى الحقيقـة يمتلك قـدرا ضئيلا من القيم الجمـالية فى الفترة السابقة على عام ١٨٨١ ٠ لقـد كان معظم المؤلفين ذوى تفكير محلى وكانوا يستخدمون لغـة مرهفـة ، وحصلوا بصـعوبة على تعليم أوروبى ٠ وعلى هـذا الأساس فان أعمالهم يمكن أن تعتبر بمثـابة بشير للادب الذى وصـل الى مرحلة النضج فقط مع نهـاية القرن التاسع عشر (١٧) ٠

والتقسيم التـالى يعكس بشكل أكثر دقـة تقسيم مراحل الأدب العبرى الحـديث :

أولا : المرحلة الأوروبية (١٧٨١ ـ ١٩٢١) وينقسم الى المراحل التالية :

١ ـ أدب الهسـكالاه : بـداية الأدب العبرى الحـديث فى أوروبا (١٧٨١ ـ ١٨٨١) وينقسم الى :

(أ) الهسكالاه الألمانية (١٧٨١ ـ ١٨٣٠) ٠

(ب) هسكالاه جاليسيا (١٨٢٠ ـ ١٨٦٠) ٠

(حـ) الهسكالاه الروسية (١٨٤٠ ـ ١٨٨١) ٠

٢ ـ الأدب العبرى الحـديث فى أوروبا : فى روسيا وبولندا (١٨٨١ ـ ١٩٢٠) ٠

---

(١٦) Judaica, op. cit., vol. 8, col. 176.

(١٧) Judaica, op. cit., cal. 176.

ثانيا : المرحلة الفلسطينية الطليعية (١٩٠٥ ــ ١٩٤٨) وتنقسم الى :

١ ــ الفترة العثمانية (١٩٠٥ ــ ١٩١٧) ٠

٢ ــ فترة الانتداب (١٩٢٠ ــ ١٩٤٨) ٠

ثالثا : المرحلة الاسرائيلية من عام ١٩٤٨ حتى الآن (١٨) ٠

أما الناقد الاسرائيلى « جرشون شاكيد » فانه يقوم بتقسيم مراحل الأدب العبرى الحديث اعتبارا من عام ١٨٨٠ حتى عام ١٩٧٠ الى خمسة أجيال على النحو التالى :

الجيل الأول : يضم مندلى العبرى (الذى سبق الآخرين من الناحية « البيولوجية ») ، ومجموعة من الأدباء مالت الى كسر الصيغة : مزيشمان وبيرتس وبردبتشفسكى ، وكذلك مجموعة أخرى حاولت أن تعرض الواقع كما هو وتركزت حول « بن افيجدور » و « كتب أجوره » الخاصة به ٠ وقد بدأ العمل الأدبى لهذا الجيل فى الثمانينات واستمر حتى العشرينات من هذا القرن ٠ وقد عاش معظم أدبائه وماتوا فى المنفى ، وقد كتب غالبيتهم بكل من العبرية واليدش معا ، وتصارعوا مع صلاحيات عصر الهسكالاه وتمكنوا منها ٠ والانطباع التاريخى الرئيسى لهذا الجيل هى :

« هسيفوت بنيجف » (عواصف النقب) ١٨٨١ ، وبعد ذلك فى بداية القرن وقعت الاضطرابات والهجرات الجماعية الى الولايات المتحدة الأمريكية والى سائر بلاد العالم (وفلسطين من بينها) وبصورة موازية بدأ ينمو فى فلسطين أدب رجال الهجرة الأولى (عليا ريشونا) وأبناء اليشوف القديم (*) ٠ وليست هناك مسافة كبيرة بينها وبين

---

(١٨) Ibid.

(*) اليشوف : كلمة عبرية تعنى « التوطن » أو « السكنى » ٠ ويطلق اصطلاح « اليشوف القديم » على تلك الجماعات اليهودية التى كانت تقيم فى فلسطين قبل عام ١٨٨١ ، دون أن يكون لديها أية مطامع سياسية ، وكانت علاقاتهم بالعرب علاقات طبيعية وودية ٠ أما « اليشوف الجديد » فهو الاصطلاح الذى يطلقه الصهاينة على التجمع الاستيطانى الصهيونى ابتداء من عام ١٨٨١ والذى ارتبط بالأهداف الصهيونية باقامة دولة يهودية فى فلسطين ٠

تلك الخاصة بين أفيجدور وحاشيته • لقد أراد هؤلاء أن يعكسوا الواقع فى المنفى والواقع فى فلسطين • ومن بين أدباء فلسطين • يمكن أن يخص ى• برزيلاى – ايزنشتادت . ورئيف يعبتس وموشيه سميلانسكى وآخرين •

الجيل الثانى : بدأ فى الظهور فى نهاية القرن التاسع عشر ويضم عدة مجموعات ويختلف مصيره التاريخى عن سابقه • وقد أنتج معظم وأحسن انتاجه فى المنفى ، ولكن الغالبية العظمى من أدبائه هاجرت الى فلسطين • لقد كانوا من أبناء بناة الأدب فى مراكز مثل أوديسا ووارسو ، وقد أقاموا من جديد ، بعد خراب مركزهم الأول ، مركزا جديدا للأدب العبرى فى فلسطين • وقد قاد هذا الجيل بياليك من ناحية ، وبرينر الشاب من ناحية أخرى ، ويتبعه أدباء مثل ش • بنى تسيون ، أ•ا• كافاك ، و ى•د• بركوفيتس ، ج• شوفمان ، أ•ن• جنسين ، ويعقوب شتاينبرج ، و د• بارون ، اليشيع بيحوفسكى وآخرين • وهناك تقارب موضوعى كبير بين كل هؤلاء الكتاب ، وبعض الأبعاد غير الأدبية (التجوال ، والهجره ، وعدم الثبات) والتى كانت مميزة لذلك العصر ، تبدو واضحة جدا فى انتاجهم – وذلك بالطبع ، مع فوارق فى الأسلوب والانتماء المدرسى • والانطباعات التاريخية الرئيسية لهذا الجيل هى الاضطرابات التى وقعت فى بداية القرن (كيشنيف وهومل) ، والهجرات الجماعية الى الولايات المتحدة الأميريكية ، والهجرة لفلسطين وبداية الاستيطان فيها •

الجيل الثالث : هو جيل قريب جدا من الناحية البيوجرافية والتاريخية للجيل السابق ، وقد بدأ عمله فى فلسطين • وقد هاجرت الغالبية العظمى من أدبائه فى بداية القرن وهم مرتبطون بصورة أو بأخرى بالهجرة الثانية (عليا شنيا) وقيمها . ومعظمهم أدباء « مهاجرون » ، أو سكان يصفون الصراع بين المهاجر وبيئته الجديدة ، أو بين اليشوف القديم واليشوف الجديد • وهم رواد (حالوتسيم) أول ، لم يكن قد اتضح لهم بعد ماتخفيه لهم هذه البلد ، وينتمى الى هذا الجيل : ش• تسيمح ، و أ• رأوبين ، د• قمحى ، و ل•أ• أريئيلى أورلوف ، و ش• ى• عجنون وآخرين • وهم

لم يتناولوا ، ما يحيطهم بنفس المعيار وأدت فى صور نظراتهم المختلفة الى خلق طرق صياغة مختلفة · وهناك شخصيات مثل ى· بورلا ، و ى· شيمى يعتبرون من القريبين أيضا الى هذه الجماعة ·

الجيل الرابع : وصل هذا الجيل الى الأدب فى نهاية الحرب العالمية الأولى · ومعظم أدبائه هاجروا الى فلسطين مع موجات الهجرة الثالثة والرابعة ، وبعض منهم هاجر ثم نزح من البلاد · وقد وصل الحماس الصهيونى والانطباع الجماعى الى ذروته فى هذا الجيل ، ولكن الواقع لا يتم ادراكه فقط عن طريق التمجيد والمديح ، حيث كان هناك عدد ليس قليل منهم كانت رؤيتهم مختلفة ·

لقد كانت البيوجرافيا الجماعية ريادية، واستثنون من هذا (فوجل وهالكين) ، يشهدون على المبدأ العام · وينتمى الى هذه المجموعة : ن· بيستريتسكى ، وعيبر هارانى ، و ى· أريخا ، وأنيجدور همئيرى ، يتسماك شنهار ، ويهوشوع بر يوسف ، و أ·شتاينمان ، ويعقوب هوروفيتس، و ى· يعارى ، وش رايخنشتاين ، و أ· هيلتس ، وحييم هزاز وآخرين والانطباع الرئيسى لهذا الجيل هو الحربين العالميتين ، والنكبة والاستيطان فى فلسطين ، ويوجد لهذا الجيل فرع أميركى ، من بين أدبائه هالكين والنارود وليستيسكى ·

الجيل الخامس : غالبية هذا الجيل من أبناء البلد · وقد ظهر البالغون من بينهم فى الأدب فى نهاية الثلاثينيات ، أما الأكثر شبابا فقد ظهروا فى نهاية الخمسينات · وانطباعهم الرئيسى : القضاء على يهود أوروبا ، وحرب التحرير واقامة الدولة · وكل هذا الجيل أكثر بعدا عن سابقيه وعن طابع حياتهم وعن التقاليد التى صيغت فى المنفى (بعض منهم هاجر الى البلاد فى فترة أو بعد فترة النكبة) ويميل الى وجهة نظر

تفـدية اكثر بالنسبة للتقاليـد اليهودية وأحيـانا أيضـا بالنسبة للحركة الصهيونية · وينتمى اليه : سميلانسكى يزهار ، وبنيامين تمونر ، وعوشيه شامير ، وأهارون ميجد ، و أ· سند ، وحانوخ برطوف ، ودافيد شاهار ، ويهودا عميحى ، وبنحاس ساديه ، وأهارون أفيلفيلد ، وعماليا كهنا كرمون، ويورام كنيوك ، وعاموس عوز ، و أ·ب يهوشوع ، وى· كينز ، و ى· كورن وآخرون ·

الهسكالاه : حركة التنوير اليهودية

في النصف الثاني من القرن الثامن عشر بدأت تهب على العالم اليهودي المنغلق داخل أسوار الجيتو رياح حركة التنوير الأوروبيـة ، وقام عدد من اليهود المتنورين بمحاولات لفتح ثغرات في أسوار الجيتو لينفذ منها النور الى ذلك العالم المظلم والـكئيب الذى كان مازال يتغذى على أفكار القرون الوسطى المتخلفة ٠

وقد كانت النتيجـة الطبيعيـة لتلك المحاولات من جانب هذا النفر من اليهود أن انسابت مفـاهيم عصر النهضة الأوروبيـة الى العالم اليهودى فى غرب أوروبا أولا ، ثم انتقلت بعد ذلك الى شرق أوروبا ، وهو الأمـر الذى تجلى فى صورة حركة يهودية ثقافيـة حديثـة عرفت باسم « حركة التنوير اليهودية » أو « الهسكالاه » (١٩) ٠

و « الهسكالاه » اصطلاح عبرى يعنى التثقيف أو التنوير ، وكان أول من استخدمه هو يهودا جيليتس عام ١٨٣٢ للدلالة على حركة نشر الثقافـة الأوروبية الحديثة بين اليهود (١٧٥٠ ـ ١٨٨٠) (٢٠) ٠

وقـد بدأت هذه الحركة فى المانيا على يد موسى مندلسون الفيلسوف الألمانى (١٧٢٩ ـ ١٧٨٦) ٠ وقـد كانت الهسكالاه تسعى الى تقريب جمـاهير اليهود من الثقـافة الخاصـة بالشعوب الأخرى ، واخراجهم بقدر الامكان من الـكمون والانغلاق ، آملا فى أن يصبحوا مواطنين شرفاء فى أوطـانهم ٠

---

(١٩) شاكيد ٠ جرشون « الأدب النثرى البرى ١٨٨٠ ـ ١٩٧٠ » ، المرجع السابق ، ص ٦٢ ـ ٦٤ ٠

(٢٠) ...Roth. Cici : The new Standard Jewish Encyclopedia, op. cit., col. 855.

ومن اجل بلوغ هذه الغاية كان على « أتبـاع الهسكالاه » «المسكيليم». أن يتنـازلوا عن الاعتراف الفردى القومى لليهود ، وعن الأمل فى العتق الذاتى ، وان ينظروا الى الدين باعتباره أساسا للوحدة اليهودية فقط ٠

وحينما انتقلت « الهسكالاه » من غرب أوروبا الى شرقها صـادفت. معارضة شـديدة من اليهود المحـافظين ومن الربانيم ومن أتبـاع حركة « الحسيدية » (*) ٠

وقـد آمن أتبـاع حركة التنوير بأن فى وسع اليهود أن يستمروا فى الحفـاظ على ذاتيتهم الثقافيـة اليهودية ـ الدينيـة حتى بعد انصهارهم فى بلدانهم المختلفـة ٠ وقـد حاول هؤلاء فى مجال الانتـاج الأدبى أيضا أن يعبروا عن الجمع بين الاندماج فى البيئـة وبين الاحتفـاظ بالذاتية الخاصة (صيحة أحد رواد الهسكالاه وهو الشاعر اليهودى يهودا ليف جوردون : « كن يهوديا فى بيتـك وانسانا خارج بيتك ») ٠ وسرعان ما خلقت حركة « الهسكالاه » نهضة أدبيـة قوية ٠ والجـدير بالذكر أن الـكتاب والأدباء اليهود ضمن نطـاق هـذه النهضـة قـد اقتبسوا الأساليب الغربيـة فى

(*) الحسيدية : حركة يهودية ظهرت فى أواخر القرن السابع عشر على يد اسرائيل بعل شيم طوف (اسرائيل ذو السمعة الطيبة) (١٧٠٠ ـ ١٧٦٠) ٠ ولم تكن الحركة الحسيدية حركة طائفيـة لأنه لم يكن لديها أى اتجاه دينى أو أية نيـة فى المحـاولة الاصـلاحية الدينية ٠ لقد كان الغرض من الحركة هو ايجاد طريقـة جديدة لعبادة الرب تقوم على أساس أن كل فرد عادى عليه أن يجد الله بنفسـه لأن الألوهيـة موجودة فى الخليقـة ٠ كما تدعو كذلك الى ممارسة العبـادة فى فرح وبشاشة والابتعـاد عن الحزن وعـدم الالتزام بكتاب صلوات ، وكانت تحتقر مجرد قراءة التلمود أو الاطلاع عليه ٠

ويحتوى التفكير الحسـيدى على قـدر كبير من الخـرافات منهـا : الاصرار على أن القوة المقـدسة محبوسة فى حروف اسم الرب (يهوه). والايمان بظهور المسيح ، وتأكيـد وجود الملائـكة وعبـادتها ٠ وتمـارس طقوسهم بشكل بدائى ، وصـاخب مع التمادى فى الشرب والاتيان بالحركات ذات الايماءات الجنسية ٠ وما زال أنصار هذه الحركة منتشرون حتى اليوم وبصفة خاصة فى نيويورك ويعرفون باسم جماعة « حبد » ٠

... ... وتدبيج المقالة الصحفية .

وبهذه الأساليب الأدبية انتجوا كتابات عبرية ، محيين هذه اللغة ومكيفين اياها للاتجاهات الحديثة فى الفكر والأدب الغربيين بعدما كانت قاصرة بصورة خاصة على أداء الأغراض الدينية .

وهكذا يجابهنا حدث أدبى له مغزى مزدوج وغير مألوف الى حد كبير: فمن ناحية عبر الأدب العبرى الحديث عن الدعوة الملحة ، الى انعاش الثقافة اليهودية فى قالبها المحدود ، ومن ناحية أخرى كان تحقيق هذا الهدف يرتبط بتقبل نفوذ خارجى قوى يصاحبه نقد مدمر موجه الى الصيغة المحدودة ذات الجانب الواحد للثقافة اليهودية فى شرق أو ربا بصفة خاصة . والى جانب ذلك فان توسع ونمو الثقافة اليهودية لتغطية جميع مظاهر الحياة كان يعنى العلمانية التى قوضت دعائم حياة اليهود . وهكذا تحققت النهضة فى نفس الوقت مع تدمير الأشكال الاجتماعية والثقافية للحياة اليهودية (٢١) .

وقد عدد باترسون فى « أدب الهسكالاه » ثلاثة أنواع رئيسية وهى :

(أ) قصص الموعظة الواضحة التى تبرز فيها الموعظة وتحتل مكانا أهم من القصة (سمولينسكين ، التائه فى دروب الحياة ، وبرودس ، الدين والحياة) .

(ب) قصص على شكل حكايات فحسب ولكن مؤلفيها يطعمونها بالمواعظ .

(حـ) قصص فيها توازن بين الحكاية والموعظة (سمولنسكين ، دفن حمار ، و ش ي - ابرانوفيتش ، الآباء والأبناء ، برودس ، الطرفين) (٢٢) .

---

(٢١) الشامى . رشاد (دكتور) : لمحات من الأدب العبرى الحديث مع نماذج مترجمة ، المرجع السابق ، ص ٩ .

(٢٢) Patterson D. : The Hebrew Novel in Czarist Russia, Edinbrirgh, 1964(p. 39.

وتضاف أحيانا الى هذه الأنواع الروايات الرومانسية على غرار روايات أفراهام مابو « محبة صهيون » و « اثم السامرة » (٢٣) ·

وهما روايتين تقدمان وصفا تاريخيا للحياة فى القدس والسامرة فى عصر أشعيا · وقد عمد أتباع الهسكالاه كذلك الى احياء التراث الأدبى العبرى ، أى أسفار التوراة التى كانت فى نظرهم تراثا كلاسيكيا للثقافة اليهودية ·

وبالرغم من أنه كانت هناك علاقة وثيقة بين صهيون والأدب العبرى منذ بدايته ، فان هذه العلاقة تعرضت لفترة من التوقف مع بداية « عصر التنوير اليهودى » ، حيث أنه لمائة عام (الفترة التى استغرقتها الهسكالاه) وبالتحديد اعتبارا من الربع الأخير للقرن الثامن عشر حتى الربع الأخير من القرن التاسع عشر (١٧٨٠ ـ ١٨٨٠) كان الأدب العبرى يندفع فى مجار غير قومية (فيما عدا استثناءات ذات بعد رومانسى) · لقد كان التخلص من القيود الشرعية والاقتصادية والاجتماعية والدينية فى العالم اليهودى هو البداية والنهاية بالنسبة للطموح اليهودى ·

ولكن مع ذلك فانه خلال هذه الفترة ظهر مفكرون وأدباء من اليهود تحدثوا بنغمة قومية متأثرين بالمناخ القومى العام الذى ساد أوروبا فى ذلك الوقت وبسبب عدة ظروف أخرى ·

ومن أهم هؤلاء الأدباء والمفكرين : يهودا ليف جوردون (١٨٣٠ ـ ١٨٩٢) الذى لعب دورا رائدا فى عصر الهسكالاه ، وأحد هاعام (أشير جينزبرج) (١٨٥٦ ـ ١٩٢٧) صاحب فكرة المركز الروحى اليهودى الذى دعا الى الاصلاح الدينى والى صبغ الحياة اليهودية بالصبغة الأوروبية ، وربى زفى هيرش كاليشر (١٧٩٥ ـ ١٨٧٤) الذى رسم خطة عملية الاستيطان اليهودى فى فلسطين ·

---

(٢٣) ميرون · د : « براكيم مابو لأشمت شومرون ، محكارى سفروت » (فصول من مقدمة « اثم السامرة » (أبحاث أدبية) ، القدس ، ١٩٧٣ ، ص ١٠٦ ـ ١٠٨ ·

ــ ... بيرس سمولينسكين (١٨٤١ ــ ١٨٨٥)
الحلقة الواصلة ما بين عصر « التنوير اليهودى » وعصر « الاحياء القومى اليهودى وموشيه ليف ليلينبلوم (١٨٤٣ ــ ١٩١٠) الذى دعا الى الاحياء القومى اليهودى مرتكزا الى أسباب اقتصادية ٠

وقد حركت حادثة اغتيال القيصر الكسندر الثانى فى عام ١٨٨١ موجة من الاضطرابات ضد اليهود فى المدن الكبرى فى القيصرية الروسية ٠ وقد ساعد هذا العامل بالاضافة الى عوامل أخرى مثل عدم القدرة على توصيل أفكار أتباع الهسكالاه للجماهير اليهودية لأنهم كانوا من الارستقراطيين الذين لا يضيرهم الاندماج اقتصاديا على عكس سائر الطبقات اليهودية ، وظهور القوميات الرجعية ، وعدم ملاءمة الظروف الثقافية فى روسيا لانجاح أهداف الحركة ، هذه العوامل وغيرها أدت الى فشل حركة الهسكالاه والى بروز حركة القومية اليهودية على السطح وبداية الصهيونية بمضمونها السياسى (٢٤) ٠

---

(٢٤) راجع بهذا الخصوص (الهسكالاه) :

(أ) الشامى ٠ رشاد (دكتور) : لمحات من الأدب العبرى الحديث مع نماذج مترجمة ، المرجع السابق ، ص٤٧ــ٥٤

(ب) المسيرى ٠ عبد الوهاب (دكتور) نهاية التاريخ ، المرجع السابق ، ص ٧ ــ ٢٨ ٠

(حـ) لاحوفر ٠ ف : « تاريخ الأدب العبرى الحديث » ، المرجع السابق الجزء الأول والثانى ٠

Sachar. Howard Morley : The caurse of Modern Jewish History Achelta Book, New York, 1958, p. 47 — 220.

(هـ) ها انسكلوبيديا هعفريت (دائرة المعارف العبرية) ٠

(و) جودايكا (دائرة المعارف اليهودية) ٠

مولد وتطور القومية اليهودية « الصهيونية »
(١٨٨١ ـ ١٩١٧)

خلال الفترة مابين حدوث الاضطرابات التى وقعت فى عام ١٨٨١ . وهو التاريخ الذى ميز نقطة تحول فى حركة الهسكالاه انتهت بفشلها فى شرق أوروبا ، وبين قيام الثورة الروسية فى عام ١٩١٧ ، حدثت نقطة تحول الى البلاد السلافية (شرق أوروبا) فيما يتصل بالأدب العبرى ، وظهر كتاب وأدباء للرواية والقصة القصيرة والأشعار والمقالة وغيرها . وكان أشهر من ظهر فى ميدان الرواية هو (شالوم يعقوب ابراموفيتش ١٨٢٦ ـ ١٩١٧) المشهور باسم « مندلى موخير سفاريم » (مندلى بائع الكتب) ، الذى اشتهر بأسلوبه الشعبى وخلق أسلوبا جديدا ، وأعاد خلق الحياة اليهودية فى روسيا فى القرن التاسع عشر بحنكة العالم الاجتماعى وريشة الفنان . وقد سار على هذا النهج فى الأسلوب كل من الأديب المعاصر شموئيل يوسف عجنون (١٨٩٧ ـ ١٩٧٠) ، وحييم هزاز (١٨٩٧ ـ ١٩٧٢) اللذين استمدا لغتهما من مصادر العهد القديم والمشنا والتلمود واستخدموها بشكل واسع فى أعمالهما . كذلك فان هناك عددا من الأدباء الذين تظهر آثار روايات مندلى موخير سفاريم فى قصصهم ورواياتهم من أمثال : يتسحاق ابراهام بركوفيتس (١٨٨٥ ـ ١٩٦٧) ، ويوسف حييم برينر (١٨٨١ ـ ١٩٢١) ، وأهارون ابراهام يتسحاق واليعزر شتينمان ، والأدباء الشبان من أمثال موشيه شامير (١٩٢١) ، وسميلانسكى يزهار (١٩١٦) .

وخلال هذه الفترة ظهر كذلك عدد من الشعراء من أمثال حييم نحمان بياليك (١٨٧٣ ـ ١٩٣٤) شاعر الصهيونية وأمير الشعراء العبريين ، وشاؤول تشيرنحوفسكى (١٨٧٥ ـ ١٩٤٣) الذى أدخل الروح الهلينية الى اليهود ، ودافيد فريشمان (١٨٦٥ ـ ١٩٢٢) الذى فتحت ترجماته من الانجليزية والألمانية والروسية الى العبرية مجالا واسعا للادباء الشبان -

عشر وبداية القرن العشرين دون الاشارة الى (اليعزر بن يهودا ١٨٥٨ ـ ١٩٢٣) الذى زود الصهيونية بالعنصر الثانى من عناصر الايمان بالدولة اليهودية وهو احياء اللغة العبرية (٢٥) ·

وخلال هذه الفترة أثرت حركة « الاحياء القومى اليهودى » (الصهيونية) تأثيرا متسلطا على الأدب العبرى ووجهته لخدمة أغراضها باثارة الحب الأزلى لفلسطين بين اليهود دون التبرير النظرى لأولوية القومية فى الحياة اليهودية · ونتيجة لذلك فقد أنتج فى هذه الفترة أدب شامل ذو صبغة اعلامية كرس جزءا من طاقته لاثبات أن الممارسة العملية لاستيطان فلسطين هى الوسيلة الوحيدة لتحسين الحالة الاقتصادية لليهود والتخلص من المعاداة للسامية · ونظرا لذلك فان الانتاج الأدبى للشاعر والأديب كان يعتبر انتاجا قوميا بقدر ما يحقق فى اطار العودة صهيون (٢٦) ·

---

(٢٥) Encyclopedia Judaica, Vol. 1

(٢٦) Maximan, Meyer : A History of Jewish literature (1880 — 1935), Thomas Yoseloff, New-York, London, 1960, p. 40.

أدب الهجرتين الثانية والثالثة : اذا كان التمييز الدقيق بين عصر خلق أدبى وعصر آخر يجب أن يكون قاطعا ، فانه من الصعب ، بوجه خاص ، التمييز بين مرحلة والمرحلة التالية فى الأدب العبرى الحديث ، وذلك لأن الخط الفاصل بين ما يسمى (الشتات) وفلسطين كموضوع للادب العبرى الحديث ليس واضحا تماما ، ومن السهل المرور عليه بسرعة ٠

والتحول التاريخى فى الموضوع الرئيسى للادب العبرى الحديث من وصف حياة اليهود فى خارج فلسطين ، الى احياء حياتهم فى فلسطين، ثم وصف الواقع الاسرائيلى دون اشارة الى (الدياسبورا : الشتات اليهودى) ، كل هذا يوضح سمة فريدة لهذا الأدب فى فترته الحديثة ٠ فجنبا الى جنب نجد كتابا ينتمى عملهم الأدبى سواء من حيث الموضوعات أو الأسلوب الى أجيال مختلفة ، ومن الطبيعى أن يظل هناك تعاقب لدرجة أننا نجد فى عمل كل كاتب على حده تغييرات نتجت عن تغيير موقفه من الشتات وثقافة الشتات (٢٧) ٠

ان الخلفية الفلسطينية كأساس للحبكة القصصية أو كنقطة محورية شعرية قد بدأت فى الظهور فى الأدب العبرى فى جيل بياليك (وربما قبل ذلك) (٢٨) ان « سينحول وكشالون » (الثكل والفشل) لبرمين و « جبعت همول » (التيه الرملية) و « ليلوت » (ليالى لعجنون) هى قصص فلسطينية ، وبنفس القدر فان « يردنيت » و « بياعار بحديره » (فى غاية حديره) لشمعونى ـ هى قصائد فلسطينية ٠

---

(٢٧) الشامى ٠ رشاد (دكتور) : لمحات من الأدب العبرى الحديث، السابق ، ص ١٢ ٠

(٢٨) حنانى ٠ يسرائيل : « ريشيت هسبورهئيرتس يسرائيلى » بداية القصة الفلسطينية ، مجة « مولاد » ، يونيو ١٩٦٢ ، ص ١٦١ ـ ١٦٢ ٠

ما كانت هامة كارهاصات أولى لـكشف الواقع الجديد فى هذه البـلاد ، الا انهـا لم تكن مفترق طرق فى مسـار الأدب العبرى ، ومعنى هـذا ، أن « الارهاصات » الأولى لأدب البـلاد . وبصـفة خاصـة تلك الانتـاجات التى صيغت على خلفيـة الفترة العثمانيـة ، لم تـكن تحتوى بعد على أى اختلاف موضـوعى عن مجمل الأدب العبرى الذى كتب فى تلك الفترة خارج فلسطين والاقوال واضحة : ان قصص برينر الفلسطينية لا تختلف من حيث مضمونها عن قصصه الأخـرى ، الجالوتيـه (المتصـلة بما يسمى المنفى)، كما أن قصص يافا الخاصـة بعجنون لا تكشف عن رؤية مختلفة عن تلك التى تتضح فى قصصه الشرق أوروبيـة ، وأشـعار شمعونى كانت ماتزال تكتب بالوزن الاشكنازى القـديم ، وفقـا لنموذج أشعار تشرنم.نسكى . ورغما عنـا نقول ، ان هؤلاء الأدباء ، مثل رفاقهم من معـاصريهم القريبين منهم ، بالرغم من أنهم صـاغوا موضـوعات فلسطينية مستوحاه من طبيعة البـلاد ، الا أنهم لم يبـدأوا عصرا فنيـا جديدا ، يختلف عن سابقه فى انه فلسطينى المضمون .

ان العاملين الحاسمين ــ الرؤية الأولى فى العـالم والارتبـاط الأولى باللغـة العبرية ــ قد ارتبطا عندهم بشكل قاطع بواقع المنفى .

ان الرؤى الأولى ، و « الشلاق ــ والأساليب اللغوية الموجهة لها ، وفقـا لوصف بيـاليك (*) ، هى معـايير داخليـة يمكن الاستناد اليهـا من أجل تمييز الفترات الأدبيـة . ان جيل بياليك ، الذى وصل الى ذروة التعبير العبرية الحديثـة حتى أيامنا ، قـد تميز كله برؤية شرق أوروبيـة « جالوتيه » : مرتبطة بما يسمى بالمنفى ، وبلغـة « ممتـازة » ، ليست لغة

(*) فى الفصل الأول من (« سفيح » ــ النبت الشيطـانى) أشـار بيـاليك بتوسع وصفى الى مصيرية مشاهـد الارتوار ، وفى مقالة « جيلوى وكيسوى بالاشون : التوضيح والتورية فى اللغة) . أشار الى اشكاليـة التعبيرات اللغوية التى توجهها (كل كتابات بياليك ــ ص ١٩٣) » .

واحدة · وحتى بالنسبة لجيل شلونسكى وجرينبرج ومن واصلوا بعدهم (ش· شالوم ولئيه جولدبرج . وناتان الترمان) ، فانه كان مازال أسيرا رغما عنه لهذه الرؤى الشرق أوروبية ، ولروح اللغة المرتبطة بهذه الرؤى· ولم يؤد اللقاءفى بلد جديدة بشكل تلقائى الى رؤية جديدة ·

صحيح أنه قد تغيرت طريقة التعبير (المقطع السفاروى ، واطارات فكرية مستحدثه) . ولكن أبناء هذا الجيل ظلوا خاضعين للرؤى الأولى الخاصة به ومصادر لغته ، ولم يهربوا منها بالرغم من كل استحداثات الصياغة وطرق التعبير · لقد كانوا استمرارا لجيل بياليك وتشرنحوفسكى ، أحيانا عن وعى (ش· شالوم) ، وأحيانا عن غير وعى بدون ارادة (شلونسكى) · لقد طوروا تيارات جديدة ، وجددوا فى علم عروض الشعر وفى النثر ، ولكنهم لم يخلقوا « فترة » جديدة · وهكذا فان التقارب فى المصادر اللغوية وفى الرؤى الأولى يعتبر بمثابة علاقة داخلية ، ومصيرية ، تربط ما بين الظواهر بالرغم من كل التناقضات وتوحد مابين الكتاب المختلفين فى مجموعة أدبية واحدة ·

وهذه المعايير ـ الرؤى الأولى والعلاقة باللغة ـ هى التى تحدد تحديدا داخليا الفترة الجديدة · ونحن نقصد بهذه الرؤية الفلسطينية الجديدة والأسلوب الفلسطينى ، اللذان يرضعان من واقع هذه البلاد ، ومن مناظرها الطبيعية ، ومن العلاقات الانسانية فيها ، ومن أشخاصها ومن مشاكلها الروحية ، ومن مشاريعها ومن حروبها ، ومن كل ماتحتويه ، ويتضح اتضاحا جليا فى انتاج جيل من الأدباء الفلسطينيين · وهنا مفترق طرق بين فترة وفترة أخرى : ان الافتراضات الأولية قد استبدلت بأخرى· وبدون الموافقة على أى افتراض « كنعانى » بل من خلال اعتبار أدبى بحت يمكن القول ، ان نمو الرؤية المنطوية على علاقة مادية الى العبرية كلغة أم ، يحدد مصطلحا جديدا هو : الأدب الفلسطينى الحديث « الذى يعتبر بمثابة وحدة معينة وخاصة داخل الأدب العبرى الحديث ·

...بيين من ابناء البلاد او ممن تربوا فيها (٢٩) . وهكذا فان المعيار في تحديد ما يمكن أن نسميه « الأدب العبرى الفلسطيني » أو « أدب الهجرتين الثانية والثالثة » بمثابة وحدة معينة وقائمة بذاتها داخل الأدب العبرى الحديث ، هو الرؤية المنطوية على العلاقة المباشرة بفلسطين من ناحية ، واستخدام اللغة العبرية كلغة أم من ناحية أخرى .

أما فيما يتصل بالبداية التاريخية لهذا التيار من الأدب الحديث، فان سنوات ظهور أوائل الممثلين الفلسطينيين قريبة من بداية الانتداب البريطاني ومتداخلة معه . (نشرت استير راب أشعارها الأولى في عام ١٩٢٢) . لقد كان الانتقال من الحكم العثماني الى الحكم الانتدابى بمثابة تغيير جوهرى في المنظور السياسى : لقد جاء الحكم البريطاني بوعد بلفور نوفمبر ١٩١٧ وتحدث بشكل رسمى عن وطن قومى يهودى .

وقد كان المنظور الجديد حقيقة خارجية ، سياسية ولكن في الداخل استيقظت معه علاقة حقيقية جديدة تجاه البلاد . ان الهجرة الثالثة ، التى سرعان ما جاءت قد جددت دفعة واسعة في مشروعات الاحتلال وفى الحركات الفكرية . وقد كانت الآفاق الجديدة ، والانجازات الحقيقية ، والاحتمالات البادية للعين ، أساسا لتجديد الرؤية الذاتية . (كانت بدايات الأدب الفلسطيني منطوية على الواقع الريفى ، والاستيطاني العامل وحركة العمال) .

وفى الفترة السابقة ، الفترة العثمانية ، سادت كذلك في البلاد ، وحتى في المستوطنات العبرية وفى حركة العمال ، رؤية جالوتيه (مرتبطة بما يسمى المنفى) من حيث مضمونها (برينر وعجنون ومعاصريهم) ؛ ولكن سنوات الانتداب كانت بمثابة سنوات « الدولة في الطريق » ..

---

(٢٩) لوز . تسفى: « متسيئوت ضيادم لسفروت هئيرتس يسرائيليت ». الواقع والانسان في الأدب الفلسطيني ، دار نشر دبير . تل أبيب ، ١٩٧٠ ، ص ٧ ـ ٩ .

التجربة الجديدة الى تعبير جديد • وهكذا فانه سرا وعن غير وعي حدث التغير فى الرؤية ، الذى ادى الى نشأة الأدب الفلسطينى (٣٠) •

هذه القصيدة الطريق الى « الدياسبورا » الى فلسطين ، واللحظة التى تحول فيها اليأس القاتل الى قوة هائلة ، و أ٠أ٠ كافاك ١٨٨٠ هاجر الى فلسطين عام ١٩١١ وتوفى عام١٩٤٤ ، وأفيجدور همئيرى ١٨٩٠ وهاجر الى فلسطين عام ١٩٢١ وتوفى عام ١٩٧٠ ويهودا يعارى (١٨٩٩ هاجر الى فلسطين ١٩٢٠ وتوفى عام ١٩٦٦) الذى تحتل روايته « بثور يحل : فى ضوء الترقب ، مكانة هامة بين قصص الهجرة الثالثة ، حيث تبدأ فى المنفى ، حيث خراب الحياة ومن هناك يأخذ أبطاله الى فلسطين ومشاكلها •

وتتلاحم مع هذه المرحلة دون فاصل على الاطلاق الانتاجات الأدبية المثلة لما يسمى « الأدب الكيبوتسى » ، وهو الأدب الذى يصف محاولات صياغة الحياة اليهودية فى اطار تجربة المستعمرات اليهودية الاشتراكية (الكيبوتس) • وأدب الكيبوتس هو أدب أشد نقدا ومشبع بالنغمات الأيديولوجية القوية من ناحية ، ويتسم بفردية متطرفة من ناحية أخرى • ومن أبرز ممثلى هذا الأدب س٠ر ايشنتاين (ولد فى بولندا عام ١٩٠٢ وجاء الى فلسطين عام ١٩٢٠ وتوفى ١٩٤٢) ودافيد ماليتس (ولد عام ١٩٠٠ وجاء الى فلسطين ١٩٢٠) ، اللذين يصنعان بدايات مستعرة (عين حيرود) وتعتبر مسألة اندماج الفرد فى حياة الطائفة أساسا بالنسبة لهما •

وما زال هذا القطاع الخاص « بالأدب الكيبوتس » كتجربة يهودية مستقلة داخل فلسطين مستمرا كمظهر من مظاهر الأدب الاسرائيلى المعاصر.

---

(٣٠) لوز • تسفى : المرجع السابق ، ص ٩ •

وبالنسبة لملامح أدب هـذه المرحلة ، فان « هناك سمة يمكن ادراكها على الفور من خلال الانتـاج الأدبى لهـذه المرحلة والذى ينتمى اليها ، وهى العلاقة الوثيقة بين الايديولوجية والتعبير الأدبى ٠

ان هـذين العنصرين يندمجان معا فى الصـورة الأدبيـة لمرحلة الهجرتين الثانيـة والثالثة ٠ وهـذا بالطبع ليس محض مصادفة وذلك لأن الهجرة الى فلسطين كانت خطوة اتخـذت من خلال موقف ايديولوجى معين، وكان لابد وان تـكون المعركة الأيديولوجية جزءا من التجربة الموصوفة فى العمل الأدبى (٣٢) ٠

والظاهرة التى تلفت النظر فى الانتـاج الأدبى لهذه المرحلة هى أن الشعر كان هو المظهر الغـالب فى هـذا الانتـاج ، بينما كانت القصـة القصيرة هى الأكثر شيوعا عن الرواية فى مجال النثر ٠

ويرى رأوبين فالنـدور أن سبب هـذا يرجع الى أن الحياة فى فلسطين فى بداية هـذا القرن لم تستطع أن تعبر عن نفسـها فى علاقات منتظمـة وممهدة للنثر الأدبى ، وليس مرجع ذلك فقط ان بنـاء المجتمع فى البلاد لم يكن يحظى بالاستقرار ، ولـكن لأنه كان حتى من المستحيل رؤية بناء المجتمع وصورته سلفا ٠ لقـد كانت حيـاة البـلاد الخاصـة بالهجرتين الثانيـة والثالثة مشبعة بالرؤى المستقبلية وبأشواق ممزقة غير مفهومة ، وهنـا

---

(٣١) راجع : × الشامى ٠ رشاد (دكتور) : لمحـات من الأدب العبرى الحديث ، السابق ص ٢٦ ـ ٢٧ ٠

× الشامى رشاد (دكتور) : الأدب الاسرائيلى لجيل حرب ١٩٤٨ بين الالتزام الصهيونى والبحث عن الذات ، مجلة شئون فلسطينية ، عدد ٩ ، مايو ١٩٧٢ ، بيروت ، ص ١١٦ ٠

(٣٢) الشامى ٠ رشـاد (دكتور) : المرجع السابق ، ص ٢٢ ٠

أيام الهجرة الثالثة المجالات الجديدة للقصة الفلسطينية ، واتجاهها ومقاصدها (٣٢) ٠

ويهتم أدب هذه المرحلة بوصف بدايات الحياة اليهودية فى فلسطين ومع تعاقب موجات الهجرة اليهودية اليها . والعقبات التى صادفتها ، والانجازات التى حققتها ، والصراعات النفسية والروحية التى خاضتها هذه الجماعة فى محاولة التكيف مع الحياة والواقع الجديدين ٠

لقد كانت القصة فى مرحلة الهجرة الأولى بسيطة ٠ لقد كان الشاب يعرف ماهو أمامه ويسير نحو مراده فى طريق مستقيمة ٠ وكانت مطامح الهجرة الثانية أكثر تعقيدا ، ولكنها تركزت هى الأخرى فى دائرة خصوصية صغيرة ٠ وقد ولدت الهجرة الثالثة فى فترة خراب ودمار وعبر طرق مشبعة بالدم واليأس ٠ لقد هام الناس على وجوههم دون أن يرى كل منهم الآخر ، وتمزقت المثاليات والمطامح السابقة اربا ـ ولم يكن يعرف أى شخص ماهو مراده ٠

ان الشبعانين والمرتاحين لا يتركون بسهولة طريقهم الممهد ٠ وكان المتمردون هم الذين يعانون والجوعى ٠ لقد جذبت فلسطين اليها فى العشرينات فاقدى الراحة النفسية ، والمؤمنين والكافرين واليائسين والمتحمسين ٠

ولذلك فان القصة الخاصة بالهجرة الثالثة كانت تائهة وغامضة ٠ اننا نشعر فيها بفناء الفتى المتحمس ، وبالحالة النفسية للفتيان الضائعين التائهين الذين يبحثون عن خلاصهم ولكننا لا نعرف ماهى مطامحهم ولا سبب خيبة أملهم وحزنهم ٠ انهم لا يعرفون أنفسهم ، وقد تاه الأديب معهم ٠

(٣٢) فالندور ٠ رأوبين : « سبور هعلياه هشليشيت » قصة الهجرة الثالثة ، مجلة « متسودا » ، العدد رقم (٤) ص ٢٧٤ ٠

سبعة أضعاف ، ذلك لأن هؤلاء الفتيـان لم يحضروا معهم نبوءة واحـدة بل نبوءات كثيرة ٠

لقد جاءوا من عالم مضطرب ، جائعون للخبز وللروح ، مشتاقون للراحة وللعمل ٠ وفى ضباب هذه النبوءات تاهت القصـة الفلسطينية(٣٤)٠

ومن أبرز ممثلى هذه المرحلة : (يوسف حييم برينر ١٨٨١ ـ١٩٢١) و (ش٠ شالوم ١٩٠٥ وهاجر الى فلسطين عام ١٩٢٢) ، والشـاعر أورى تسفى جرينبيرج (١٨٩٤ ، وهاجر الى فلسطين عام ١٩٢٤ وما زال حيا)، وأهارون دافيـد جوردون (١٨٥٦ ، وهاجر الى فلسطين عام ١٩٠٤ وتوفى عام ١٩٢١) ، والشاعرة ليئـه جولدبرج (ولدت عام ١٩١١ ، وهاجرت الى فلسطين عام ١٩٣٦ وتوفيت فى يناير ١٩٧٠) ، والشاعر ناثان الترمان (ولد عام ١٩١٠ ، وهاجر الى فلسـطين عام ١٩٢٥ ، وتوفى فى مارس ١٩٧٠) ، والأديب شموئيل يوسف عجنون (١٨٨١ ـ ١٩٧٠) ، وحييم هزاز (١٨٩٧ ـ ١٩٧٣) ، واسحق عدان (١٨٩٩ ، وجاء الى فلسطين عام ١٩٢٠ وتوفى عام ١٩٥٤) وتعتبر قصيدته الـكبيرة « ماسادا » المعبر الـكلاسيكى عن فترة الهجرة الثالثة ٠

بقلم / رشاد عبد الله الشامى
أستاذ مساعد الأدب العبرى الحديث
بكلية الآداب ـ جامعة عين شمس

---

(٣٤) فالندور ٠ رأوبين : المرجع السابق ، ص ٣٧٧ ٠

الفكرة الصهيونية بجوانبها المختلفة

احمد الحملى

من المعروف أن أقلاما كثيرة قد تناولت هذا الموضوع بالدراسة والتحقيق ـ والتحليل الى حد قد يدعو البعض الى القول بأن هذا الموضوع أصبح من الموضوعات المستهلكة والمعروفة ـ لأنه لم يعد هناك مبرر لاعادة الكتابة فيه أو الحديث عنه ـ غير أن قواعد المنهج الحديث فى الدراسة تقتضى دائما متابعة مثل هذه القضايا بالتحقيق والتحليل للكشف عن المزيد من الحقائق من حولها وتبصير القارىء بكل جديد ينتهى اليه المفكرون والمحققون فى أبحاثهم ودراساتهم ولذا رأينا أنه من المناسب أن نأخذ بقواعد المنهج الحديث فى هذا المجال ـ وأن نفتح من جديد ملف الفكرة الصهيونية ـ نقول ان الدراسات الحديثة حول هذا الموضوع انتهت الى عدة آراء لعل من أبرزها ـ ونقول «لعل» لفتح الطريق أمام أى اجتهاد آخر فى الرأى ٠

أولا : ان الفكرة الصهيونية لم تكن وليدة حدث أو ظرف أو تغيير حل بأوضاع الطوائف اليهودية فى فترة زمنية محددة بل كانت تعكس التطورات والأحداث التى مرت باليهود عبر أجيال وأجيال منذ بدء عصر التشتت حتى العصر الحديث من كافة الجوانب ـ ومن أبرز هذه الحقائق أن أبناء الطوائف اليهودية فى كل مواقفهم وعبر عصور شتاتهم قد حرصوا على الارتباط بأرض اسرائيل القديمة فى كل صلواتهم وأدعيتهم ومسلك حياتهم وأمانيهم القلبية ـ بمعنى أن أرض اسرائيل كانت دائما مصدرا للوعى الذاتى لليهود فى كل مكان ـ وأنه من الصعب أن نتحدث عن شخصية الفرد اليهودى دون أن نأخذ فى الاعتبار هذه الصلة الدائمة ٠

... بأرض

اسرائيل القـديمة قـد اختفت من حيـاة الشعب اليهودى لتحول اليهود الى مجرد طائفـة يهودية مثل سـائر الطوائف الدينيـــة الأخرى ـ ومع ذلك نصل هنـا الى رأى يطرح لأول مرة حول هـذه القضـية ـ وهـذا الرأى يقول :

انه من السهل أن نجد أن صلة الشعب اليهودى بأرض اسرائيل القديمة استمرت بشكل لا مثيل له لدرجة تدعو الى القول أن هـذه الصـلة كانت العنصر الأساسى فى تشكل شخصية شعب اسرائيل ـ وأنه لولا وجود هذه الصلة لتحول اليهود الى مجرد جمـاعة دينيـة بحتـه الا أن هـذه الصلة لم تؤد الى تغيير أساسى من صـورة شـتات الشعب اليهودى فى العـالم ـ ولذا يجـدر القول بأنه لولا الشخصية القومية ما أمكن ترجمة هذه الصلة الى حركة جمـاهيرية ذات مضمون اجتماعى كبير ـ كان فى مقدورها أن تغير من مسار التاريخ بالنسبة لوضع المجتمع اليهودى فى أرض فلسطين ـ وان ظهور الصهيونيـة الحديثـة هو وحده الذى أتاح لليهود القيـام بدور عملى ـ وتحول الأمل الى عمل ـ وأصبحت أرض فلسطين مركز النشـاط للشعب اليهودى ٠

ومن حق المؤرخين أن يتساءلوا لماذا ظهرت الحركة الصهيونية بالذات مع نهـاية القرن التاسع عشر وبداية القرن الحالى ؟

ليس هنـاك شك فى أن الصهيونيـة الحديثـة قـد اعتمدت فى عملية البنـاء الذاتى على عمق اللهفـة فى العودة الى أرض فلسطين وان التحرك الايجابى الذى حول اللهفـة الى حركة والصـلاة الى عمل تاريخى لم يعطى ثماره الا فى نهاية القرن التاسع عشر ٠

وقد يتساءل البعض لـماذا ظهرت الصهيونيـة الحديثـــة فى هـذا التـاريخ بالذات ؟

نرى ان السبب فى نمو الحركة الصهيونية الحديثة يرجع الى تصاعد موجة معاداة السامية مع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر ـ والى الاضطرابات التى وقعت فى روسيا عام ١٨٨١ وقضية دريفوس ـ وتصاعد موجة العداء للسامية فى فرنسا ٠٠ الخ ـ والحقيقة أننا هنا لسنا بصدد تفنيد هذه المسببات بل نعرض فقط لجوانب الفكرة الصهيونية الحديثة كما يراها المحققون والدارسون فى المؤسسات العلمية اليهودية حتى يكون أمام الباحث أو الدارس العربى رؤية ولو مختصرة عن وجهة نظر الجانب الآخر ٠

لذا نعود ونتساءل ـ انه وان كانت معاداة السامية وكراهية اليهود هى التى الشرارة التى اشعلت حماس الصهيونية الحديثة ـ فهل كانت كراهية اليهود هى الظاهرة التى تميز أحداث القرن التاسع عشر؟ واذا كانت معاداة السامية هى التى أسهمت فى ظهور الحركة الصهيونية ٠٠ أما كان يتعين على الصهيونية أن تظهر فى عصور سابقة سارت فيها كراهية اليهود بشكل خطير ـ يفوق فى خطورته ما كان يتعرض له اليهود من كراهية فى القرن التاسع عشر ـ أيام حملات الصليبيين وبعد طرد اليهود من أسبانيا وأيام محاكم التفتيش ؟ واذا كان كل تاريخ اليهود يتميز بمعاداة السامية ـ كان هناك ما يدعو الى ظهور الحركة الصهيونية فى القرن التاسع عشر ؟٠

واذا سلمنا جدلا بالقول بأن الاضطهادات اليهودية قد صاحبت بشكل أو بآخر كل تاريخ اليهود ـ فلماذا لم تظهر الحركة الصهيونية قبل ذلك ؟ وهل معاداة السامية فى القرن التاسع عشر أحدثت مالم تحدثه محاكم التفتيش والاضطهادات والتفرقة طوال الأجيال السابقة ؟

فضلا عن ذلك فان الاضطرابات التى تعرض لها اليهود عام ١٨٨١ فى روسيا قد دفعت بالكثيرين منهم الى الهجرة ولكن الأغلبية منهم قد توجهت الى دول الغرب والى الولايات المتحدة وكندا وانجلترا وأمريكا الجنوبية وجنوب أفريقيا وأن نسبة قليلة جدا لا تزيد عن نسبة ١٪ عن مجموع اليهود الذين غادروا روسيا القيصرية قد توجهت الى أرض

[illegible] الهجرة الى أرض فلسطين كانت بمثابة الطابع الجـديد فى التحرك اليهودى لأنه حتى مع وجود هجرات يهودية سابقة ـ لم تجد مثل هذه القلة الضئيلة تتجه الى أرض فلسطين للاقامة فيها ·

ثانيا : لابد من دعوة رجال البحث والدراسـة الى الاجابة على هـذا السؤال مرة أخرى لمـاذا أفرزت أحـداث القرن التاسع عشر حركة تاريخية لها مضمونهـا الاجتماعى والسياسى حركة أتاحت الفرصـة أولا أمام قلة قليلة من اليهود للرد على معـاداة السامية لا بأسلوب الدفاع السلبى وانما بأسلوب الهجرة الى مكان أفضل ثم البحث ثانيا عن الوطن القومى وينبغى أن نذكر أنه على الرغم من تصاعد الأعمال المعـادية للسامية فى نهـاية القرن التاسع عشر الا أن الفترة التى تلت الثورة الفرنسية كانت من خيرة السنوات التى عاشها وعرفها اليهود منذ بدء عصر الشتات ·

ثالثا : اذا ما درسنا أحـداث القرن التاسع عشر أو على وجه الدقة أحداث الفترة مابين ١٨٥٠ حتى عام ١٩١٤ فاننـا نضع أيدينـا على الحقبـة التاريخية التى شهدت ثورة راديكالية فى أوضاع اليهود فى المجتمع العـام ـ وأنه لابد وأن نذكر أنه فى بداية القرن التاسع عشر كان اليهود يعيشون فقط على هامش المجتمعات سـواء من الناحيـة الجغرافية أو من الناحية الاجتماعية ·

ولذا ندعوا الدارسين هنـا الى البحث حول الأسباب والظروف التى أدت حتى قبيل نهـاية القرن التاسع عشر الى نجـاح جمـاعات متكاملة من اليهود فى أن تشق لنفسها طريق نحو مركز وقيـادة المجتمع الأوربى حتى قيـام الثورة الفرنسية ـ وكان المجتمع الأوربى فى بداية القرن التاسع عشر يعتبر نفسـه المجتمع اللايهودى الأوربى ويرى فى نفسـه مجتمعـا مسيحيا على اسـتعداد وفق شروط معينـة أن يسمح للاقلية اليهودية بحرية العبادة وأن يتحمل هـذه الأقليـة بين صـفوفه شريطة أن تعلن هـذه الأقلية علانية وصراحة أنهـا أقل درجـة من المجتمع المسيحى الأوربى ـ وشريطـة ألا تتمتع بالمساواة الـكاملة فى الحقوق ـ

رابعا : ان الثورة الفرنسـيه وما تلاها من انظمـه هى التى اتاحت لليهود لأول مرة فرصـة دخول الجـال الاقتصـادى والاجتماعى وعن طريق ذلك وجد اليهود لأنفسهم مكانة فى المجتمع العام ٠

ومن واجب الدارس أن يتوقف قليلا عنـد مغزى هـذا التطور فى حياة اليهود فى أوربا حتى عام ١٨١٥ كانوا يعيشون فى القرى وضواحى الريف ولم تـكن تعيش فى المـدن الـكبرى سـوى قلة من اليهود ـ وعلى هـذا لم تتـاح أمام اليهود الفرصـة للالتحـاق بالمـدارس والمعاهـد وكانت أغلبيتهم تمتهن أعمـال السمسرة والوسـاطة الاقتصـادية وهى من المهن التقليـدية عنـد اليهود ـ وما كان لليهود وجود يذكر فى الاقتصاد العالمى وما كان لليهود وجود يذكر فى صـفوف البـاحثين والـكتاب والعلماء ـ ولم كن لهم نشاط فى مجال السياحـة أو قيـادة المجتمع أو على قمـة الاقتصاد ـ وخلال مائة عام أى خلال الفترة من عام ١٨١٥ حتى عام ١٩١٤ حـدث تغيير جـذرى فى حيـاة يهود أوربا ـ وانتقل مركز ثقل السكان اليهود جغرافيـا من الضواحى الى المـدن ـ وزاد عـدد السكان اليهود فى المـدن الـكبرى فى أوربا وأمريكا بالمقـارنة الى نسبة عدد سكان هذه المـدن ـ وزادت نسبة عـدد السكان اليهود بشكل واضح فى فينا ـ برلين ـ وارسو ـ بودابست ـ باريس ـ لندن ـ نيويوك ـ شيكاغو ـ فيلادلفيا ـ وأصبح اليهود يحتلون مراكز مرموقـة فى مجالات الفكر والصحافة والأدب والفن ووصل عـدد اليهود فى الجامعـات والمعاهـد من الطلبـة والمدرسين الى نسبة تفوق أضـعاف المرات نسبتهم فى حجم السكان حـدث كل هـذا خلال جيل واحـد أو خلال جيلين وبرز اليهود فى المجـال السياسى ولا سيما فى الحركات الثورية لدرجـة أنه لا يمكن التحـدث عن الثورات فى روسيا دون ذكر دورهم فى هـذه الثورات ـ وقد يصعب الحـديث عن الحيـاة الاقتصـادية والمـالية خلال القرن التاسع عشر دون أن نذكر مساهمة البنوك اليهودية التى كان يملـكها آل روتشيلد على سبيل المثال ٠

نعود مرة أخرى الى السؤال السابق اذا كان القرن التاسع عشر حقا يعـد من أفضـل القرون التى مرت على اليهود من حيث المعاناة النسبية

ومن حيث توافر فرص الاندماج فى المجتمع العام والتقدم فى المجالات الثقافية والاجتماعية ـ فكيف اذا ظهرت الصهيونية فى هذا القرن بالذات ؟ الحقيقة أن تطور المجتمع الليبرالى بالذات فى القرن التاسع عشر هو الذى خلق ضائقة جديدة تختلف عن ما سبقها أى ضائقة لم تكن مقصورة على ضائقة اليهود التقليدية ـ كما نجد أن معاداة السامية فى القرن التاسع عشر تختلف عن كراهية اليهود التقليدية لكونها مرتبطة أساسا بالقضايا الاجتماعية وليس فقط بالمبادىء الدينية ـ

ويمكن أن نكتفى بهذا القدر من الحديث على أن يكون لنا لقاء آخر حول موضوع الفكرة الصهيونية بجوانبها المختلفة ـ حتى نتعرف على نتائج الأبحاث والدراسات التى أجراها رجال الفكر من اليهود حول هذا الموضوع بدون خجل أو وفق الأسلوب احتواء الأفكار ـ لأنه من حق أى دارس أن يجتهد فى البحث ويفند أو يضيف أو يعدل من هذه الآراء ٠

فى الاستشراق الأوربى المعاصر :

قضايا حول الدراسات العربية والاسلامية

مكسيم رودنسون (*)
ترجمة الدكتور محمد حافظ دياب (**)

نختلف ـ ربما ـ حول بعض من آراء مكسيم رودنسون فيما يتعلق بمسيرة الحضارة العربية ، والتحديات المعاصرة التى تواجهها وأساليب مواجهتها • لكنا بالتأكيد لا نختلف على أن كتابات هذا المفكر تتمتع بقيمة عالية فى محاولات اعادة النظر والتوضيح ، حول مشكلات اجتماعية وثقافية وسياسية تتعلق بماضى العرب وحاضرهم •

ورودنسون عالم اجتماع فرنسى (هكذا تحلو له التسمية) ـ له اهتمام خاص بالدراسات العربية والاسلامية • عرفه القراء العرب عبر العديد من كتبه التى ترجمت خلال السنوات الماضية ، والتى كان لها صدى واسع ، لما تحمله من تفسيرات ساهمت فى تقريب التراث العربى من مناهج البحث العلمى الحديثة •

(*) نقلا عن المصدر التالى :
Rodinson, Maxime : "L'orientalisme contemporain en Europe : Elements pour la révision des études Arabes et Islamiques", en L'homme et la société, No. 59, Editions Anthropos, Paris, 1982, pp. 159 — 176.

(**) مدرس الأنثروبولوجيا بكلية آداب بنها ـ جامعة الزقازيق •

مارسيل موسى M. Mauss ، وتعلم اللغة العربية أثناء تحصيله الجامعى . عمل فى بداية حياته المهنية مدرسا بلبنان ، ويعمل الآن مديرا للدراسات العليا بالمدرسة التطبيقية ، وأستاذا للغة الحبشية القديمة فى معهد الدراسات العليا للعلوم اللغوية والتاريخية .

رغم شيوع استخدام مفهوم « الاستشراق Orientalisme فثمة تنويه لابد من ايراده هنا حوله . فالاستشراق كما أراه مصطلح غير صحيح ، نتج عن عملية تعميم لمجموعة من الموضوعات والمواد البحثية المختلفة ، صنفت بشكل متعسف ضمن تخصص واحد . وهو يدل على الطريقة التى جرى بمقتضاها استنتاج المصطلح ، ولا يدل على موضوع ذى مضمون واتجاه واحد ومحدد .

وفى رأيى ، أنه لا وجود لما يسمى استشراقا ، بل هناك مستشرقون Orientalistes فقط ، بمعنى آخر ، ليست هناك دراسات خاصة بالصين ، وأخرى خاصة بايران ، وثالثة خاصة بالهند .. الخ ، وانما هناك علوم محددة بموضوعاتها ومشكلاتها الخاصة ، مثل علم الاجتماع ، والاقتصاد السياسى ، واللغة ، والأنثروبولوجيا ، وغيرها . ويمكن أن تطبق هذه العلوم على شعوب أو مناطق مختلفة ، وعى حقبة أو أخرى ، مع الوضع فى الاعتبار خصوصية هذه الشعوب أو المناطق أو العصور .

فيما يخص الدراسات العربية والاسلامية (سنستخدم هذا التعبير تجاوزا) ، فقد يبدو وللوهلة الأولى أن المساهمات الأوربية فيها متباينة وأحيانا متعارضة ، وأن كل باحث يأخذ مسارا مختلفا عن الآخرين – لكن النظرة الفاحصة تشير الى ثمة خصائص مشتركة تجمع بينها ، وبالذات خصيصتين أساسيتين هما :

١ – ان هذه الدراسات هى ثمرة نشاط انسانى عام ، يمكن ملاحظته فى كافة المجتمعات والثقافات تجاه مجتمعات وثقافات أخرى ، وبالأخص تلك التى تربط بينها علاقات من نوع أو آخر ، وهو ما يتضح بشكل أوفى فى أوربا بسبب انتشار المعاهد والمراكز البحثية المتخصصة .

جامدة ، بل دينـاميكية ، نتيجـه لظروف التغير في هـذه المجتمعات بعـامة ، واختـلاف هـذه الظروف فى كل مجتمع منها ، بسبب تباين العلاقات الاقتصادية والسياسية والأوضـاع التعليميـة والثقافيـة فيما بينها ٠

وقد لا يكون من الملائم هنـا تتبع تطور المساهمات الأوربيـة في هـذا المجـال ، ومع ذلك ، فمن المفيـد الاشـارة الى أهم المراحل الأساسية التى قطعتهـا ٠٠٠

أولا ـ الاستشراق التقليدى :

والواقع ، فان أية محاولة لدراسة ملامح ومكونات الاستشراق الأوربى المعـاصر لابد أن تضع فى اعتبـارها أنهـا امتداد للجهود السابقة التى تعد بمثـابة نقطة الانطـلاق ، باعتبـار أنهـا كلها تشكل نظـاما فـكريا متماسكا نسبيا ٠ ولست أدرى اذا كان ممكنا فى هـذا المجـال أن نسترعى الانتبـاه لـما يسميه ميشيل فوكو M. Foucault وحدة الأصـول المنطقية للعلوم ٠٠ هـذا النسق العـام الذى تشكل فى القرن التـاسع عشر عبر تأثيرات مختلفة ٠

فمن جهة أولى ، تطور البحث العلمى فى مجـال العلوم الانسانيـة Sciences humaines بشكل تابع ومترابط لمسار المنهج العلمى للعلوم الطبيعيـة ، وفى كافة الاتجاهات ، ومنهـا الاستشراق ، حيث تضاعفت وتخصصت معـاهد الأبحـاث والتعليم ، وسـاد طمـوح نحـو الدقـة والموضـوعية ٠

ومن جهة ثانيـة ، ساهم التوسع فى الأدبيات اليونانيـة والرومانية، واضـافتها الى الحضارات الـكلاسيكية فى دفع عجلة الاستشراق ٠ ولم يقتصر الأمر على هـذه الأدبيـات ، بل ان حضـارات أخرى فى العـالم شكلت كـذلك مصـدرا هاما للطموح والمراجعـة والتقليد ، وهو طموح عام

الأوربيـة والوعى الأوربى نفسيهما أمام منعطف رئيسى ، تمثل فى التخصص spécialité ، وفى محـاولة اكتشاف الأفـكار الوطنيـة للمجتمعـات الأخرى وملامحها الأساسية · وقـد حدثت وقتهـا فى أوربا ردة فعل ضد « عالميـة » القرن الثـامن عشر ، التى تـكونت انطلاقا من القيمة العالمية للنمط اليونانى ـ الرومانى . ومن ثم كان طبيعيـا أن تستمر الدراسـات والتصـورات عن الحضـارات الشرقيـة الاسـلامية من خلال هـذا المنعطف ·

وتجدر الاشارة هنـا الى تأثير العـلاقات العملية التى أضحت وقتها أكثر يسرا ، وأكثر تحـديدا ومتانة مع الشرق المسلم ، وهى علاقات أكدت موقع الغرب المتفوق فى النواحى السياسية والاقتصادية والعسكرية ·

ان الموقف العلمى للاستشراق التقليـدى كان متسقا مع الموقف العام لفروع العلم فى هذا العصر ، وان لحظنا فيه ملمحا مميزا بشكل أساسى ، هو ما يمكن تسميته « الاحتشـام المنهجى » Bienséance méthodique .. هـذا الملمح يتضح فى الحـذر من التعميمات السابقـة لأوانها ، خصوصا تلك التى كانت غامضـة فى العصر السابق ، والتى ـ من جهة أخرى ـ مازالت مطروحة من قبل عـدد كبير من البـاحثين والفـلاسفة · ويتضح كذلك فى التأكيد على أن التحليل الهـادىء المتعمق يجب دوما أن يسـبق الاستنتاج المتسرع ·

هذه المسألة المفيـدة لتقـدم الأبحـاث ، كانت مرافقـة لمسألة أخرى قـد تبـدو شكلية ، وهى التأكيد على ضرورة القيـام بعمل جماعى واسع ينكب عليه فريق بحث متكامل ، يقوم كل عضو فيـه بجزء ضئيل من البحث· وهو أمر نتج عنه ضـآلة فى « المحصول » واهتمام بالغ بدقة التفاصيل · ومن المؤكد أن ثمة ارتبـاط بين سيطرة هـذه الأبحاث التى تتسم بالعمل الجمـاعى والاهتمام بالتفاصيل وبين الظروف الاقتصادية السائدة وقتذاك،

وقد يكون مناسبا هنا أن نعرض لكلمة جاءت فى احدى التقارير السنوية التى دونها جول مول J. Mohl عام ١٨٤٢ ، وقدمها للمعهد الآسيوى بباريس يقول فيها : « نلاحظ أن الآداب الشرقية كان مقدرا ليا ان تثرى بطريقة غير متوقعة حقل الذكاء البشرى ، وخاصة فى مجال تاريخ الأديان والقوانين والمؤسسات السياسية ، حيث الكتابات فيها تشير لنمو لا يمكن تقديره · لكن العلم لا يستطيع أن يسير بالسرعة التى يتطلبها عديمو الصبر من الذين يتوقعون كشوفا جديدة · فنشر النصوص والترجمات ، التى لا يمكن لغيرها أن تعطى قاعدة راسخة للابحاث ، لم تنفذ الا ببطء · والذين يتابعون هذه الحركة ، ويطلبون نتائج عامة ، لا يحصلون الا على مقتطفات يصعب تبين أهميتها ، لأنها تنتمى لمجموع هائل لا نستطيع تقديره نظرا لاتساعه » ·

نفس الكاتب ذكر عام ١٨٤١ أنه : « لا يكفى أن نردد بأن نشر المخطوطات الشرقية الهامة ، هو الحاجة الأهم والأكثر الحاحا لدراستنا · ان الانطباع الذى جعل الاستعمال المادى للكتب ميسرا لم يخلقه سوى العمل النقدى الذى قدمه علماؤنا لروائع كل الآداب · وليس سوى الذكاء الأوربى يستطيع ولوج عالم الشرق فى اتجاه اعادة بناء التاريخ البشرى ، وهو هدف مازلنا بعيدين عنه ، وان كان السبيل اليه محددا بوضوح ، صحيح أننا نتقدم رويدا على طريق هذا الهدف ، لكن هذا التقدم ذا القيمة بما تحقق قبلا ، ضئيل بالقارنة مع ماهو مأمول » ·

ان سبر غور هذه المسائل من جهة ، والمهام المنوط تحقيقها من جهة أخرى ، توحى ببرنامج يتحقق رويدا · وهو برنامج يتمتع بتأييد غالبية العلماء ، وسوف ينتهى بتشكيل خبرة واسعة ووثائق عالية القيمة · وقد يبدو من غير المجدى هنا الدخول فى تفاصيل ماتم أثناء عصر

الى ما تحقق من مخطوطات صنفت ونشرت بطريقة نقدية مفسرة ومحللة، اضافة الى مجموعات الببليوجرافيا ، والموسوعات ، والقواميس ، والقواعد اللغوية ٠٠ الخ ، فى نفس الوقت الذى تكونت فيه أطر راسخة ، يمكن الانطلاق منها الآن بشكل مأمون ، وأبرزها الأعمال التاريخية السردية التى ننسى حاليا أنها ضرورية أساسا حتى عندما نريد تجاوزها ٠

الموقف الذى حاولنا تحديده عبر الكلمات السابقة ، يتلخص اذا فى نمط الأعمال المتتابعة فى مجال الاستشراق أو فى اتجاهه ، وذلك لتحديد ماحققناه ، والذى كان من الطبيعى أن تنبثق عنه مزايا وأخطاء شخصية لدى العلماء ، وهى مزايا وأخطاء لم نزل نستشعرها فى مجمل الانتاج العلمى للعصر ٠

أما الجوهرى كما يبدو لى ، فهو أن الممارسة الملائمة ، ممتدة وصعبة ، وهى المطلوبة لهذه المهام (خاصة تعلم اللغات وقراءة المخطوطات ٠٠ الخ) ٠ كما أن هذه الممارسة الصبورة تلتهم وقتا هائلا من عمر الباحثين ٠ وأذكر هنا عددا كبيرا منهم أفنى عمره من أجل اصدار قاموس للغة التركية ، أو لنشر ديوان المتنبى ٠

لقد وجدت فى كل العصور والمجتمعات اتجاهات وطموحات نظرية، لكنها كانت مرفوضة بشكل واسع ، نتيجة افتقادها للدراسة الدقيقة للتفاصيل ، ولعدم كفاية المستخلصات التى توصلت اليها من وجهات عديدة ، منها على سبيل المثال ، استعانة بعض من الباحثين بأفكار عامة مستوحاة من فلسفة العصر ، ومن وعيها الاجتماعى ، بطريق الحدس المتفوق والمعزول ٠ وقد أدى هذا بشكل مجمل الى الوقوع فى الانتقائية، وفى أحيان أخرى الى هيمنة دراسة الظواهر الاجتماعية الماضية من خلال الأفكار المستحدثة ، مثل دراسات مارتن هارتمن M. Hartman وليون كاتانى L. Catanie عن بدايات الاسلام ، عبر مفاهيم الاقتصاد الصناعى الرأسمالى ٠

ان بعض المتخصصين ...

لكنهم غير مسلحين بما فيه الكفاية بسبب من تكوينهم الثقافى المحدود، ومن ثم يصلون الى نتائج متناقضة أو خيالية ، باعطائهم فعالية لبعض التفاصيل دون الأخرى من التى أغفلوا دراستها ٠

اما العلماء الأكثر دقة والأكثر يقظة ، فيأخذون براهينهم – وهو امر طبيعى – من العلوم الانسانية Sciences humaines التى بدأت تكتمل فى هذا العصر ، مثل علم اللغة التاريخى والمقارن ، وتاريخ الأديان ، والأنثروبولوجيا الطبيعية وغيرها ٠

وفى مجال الاستشراق ، بدت نتائج هذه العلوم غالبا مفجعة ، لأننا كنا قليلى التبصر فى تطبيق نتائج محددة لهذه العلوم (حتى عندما تكون النتائج ذات قيمة عالية) فى مجالات رحبة ٠

وعلى سبيل المثال ، فمن تطور تاريخ الأديان (المتعاظم الأهمية) حددنا الفرضية القائلة بأن دائرة الأفكار (والأفكار الدينية على وجه الخصوص) تسيطر على الحياة الكلية للمجتمعات ، وهكذا وقعنا فيما يمكن تسميته المثالية التاريخية ٠ ومن الترتيب القرابى للغات ، استولت علينا رؤية عنصرية للامور ، رغم تحذيرات اللغويين حول ضرورة التمييز بين واقع التحدث بلغة وبين الانتماء لسلالة معينة ، فصنفنا الشعوب الى آريين وساميين ٠٠ الخ ٠ ومن نتائج الأنثربولوجيا الطبيعية ، ميزنا بطريقة فجة بين الشعوب المربعة الرؤوس والشعوب المستطيلة الرؤوس ٠

ان تاثير هذه الآراء العجولة لا يكف عن الظهور فى كل العلوم ، وأكدته نظرةأوربا الىالآخرين منخلالنزعتها المركزية Europeo-centrisme الثقافية ، وهى نظرة أدت الى كثير من المضاعفات الضارة ٠ انه ليس المجتمع والحضارة الأوربيان هما المطروحين كنموذج يمكن تعميمه عالميا ٠ وليس تفوقهما المطلق فى كل المجالات مسوغا لتعميمه (هذا

وجود عوامل أخرى ذات أثر فى هـذا المجتمع وهـذه الحضارة ، تنتقل دائما وبشكل آلى الى كل مكان · فاذا كانت بعض هـذه العوامل خاضعة للتأثير العـالمى ، فان هـذا التأثير ليس فعـالا فى الـكل · أما النقل الآلى، فقد كان مشؤوما ·

ومنذ القرن الثـامن عشر ، حافظنا على مفهوم الحضارات الكلاسيكية المتفوقة على غيرها (خاصـة فى عصـورها الذهبيـة) · هـذه الرؤية التى تقـدر الحضـارات الـكلاسيكية، كانت مترافقـة مع مفهوم نسبى لهذه الحضـارات نفسها · لقـد كانوا يفترضونها ممنوحـة بـ مصـدر ثابت ، يفتشون عنه غالبـا فى الـدين · وفى هـذا يقول جول مو. J. Mohl « تلتقى آداب الشعوب الشرقيـة حول آداب أربعة كبيرة هى : العربية ، والفارسية ، والهنـدية ، والصينية · وهى آداب لم تشكل لنفسها مركـزا ثقافيـا ، بل اسـتعارت أفـكارها من واحدة أو أكثر من هذه الأمم الأربعة الـكبرى · وهكذا فاننـا لا نرى فى هذه الآداب الثانوية الا أعمالا مستعارة من فـكر ابتـكارى كون عصرا من عصـور البشرية ، ولا يمكننا أن نأمل رؤيتهـا مدروسـة من قبل عـدد كبير من العلمـاء فى المدى القصير · لـكننا لا نرغب بأن تبقى متروكة كليـا ، وأن تـكون حاجات الادارة ، والعلاقات التجـارية ، أو حمـاس مبشر ، واندفـاع لغوى ، قادرة على اخراجهـا من ظلماتهـا ، وبشكل يجعل ظواهرها سهلة البلوغ للمؤرخ · لأن كلا من هذه الشعوب يمتلك أحـداثا هامة ، وفقا لدرجة التأثير التى كان يتمتع بها » ·

نرى اذا أنه يمكننا أن نصنف ضمن الأخطاء الـكامنة فى الأفـكار العـادية للقرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، أولية وتفوق النموذج الأوربى ، التى كانت غالبا عنصرية ومثالية ·

نشير أيضـا باختصـار للعـلاقة الجزئيـة مع تطبيقـات امبريالية ورؤى جمالية داخليـة · وهنـا أيضـا لا نقصـد اللوم ، بل اسـتنتاج واستخلاص نتـائج ·

ان كثيرا من انتـاج المستشرقين فى هـذا العصر صحص ، من حـيث أنه ليس محاطـا بمشكلات علميـة ذات قيمـة بالطبع ، فان هـذا الحكم لا يتنـاول مجمل الانتـاج · واذا كان هنـاك بالفعل نقاطا غير واضحة . فهـذا يعنى أن المسـائل الهـامة لم تطرح بعـد ، وان ماقـدم لم يزد على أن يكون عملية تجميع للمواد ، وهو مانستخلص منه أن هؤلاء المستشرقين لم يرغبوا فى التحليل ، أو أنهم تغاضوا عن تعمق الرؤية ·

هنـاك كذلك عيب رئيسى (يمارس عمليا وان كان غير مؤكد نظريا)، يتمثـل فى تصـور أن اللغـوى Linguiste عالم بكل شىء · فالمتخصص فى اللغـة الصينية مثلا يعتبر قادرا وأهلا لـكتابة أعمال حول الفلسفة الصينية ، أو علم الفلك الصينى ، أو الزراعة الصينية ·· الخ ، وهو مايظهر عيوبا واضـحة فى عمله · ان الممارسات التى تتم بهذه الطريقة تتسم بالانتقائيـة ، وبعـدم فهم شروط ومتطلبـات النظرية · وهكذا نرى اتساع هواية المتخصص ، رغم أنه من المعروف أنه كلما نمى التخصص ، كلما كان صـاحبه مكونا بدقـة فى المنظور العلمى لاختصاصه · لـكنه يبـدو هاويا عندما يدعى الحكم فى مجالات خارجة عن تخصصه دون أن يمتلك التكوين العلمى المناسب ·

ثانيا ـ أزمات ومشكلات :

ومع الخروج من مرحلة الاستشراق التقليـدى ، أو محاولات الخروج، تواجهنـا أزمات ومشكلات متعـددة ، يثيرها تزايد وتطور التيارات الفكرية المستحـدثة · فمن جهة أولى وأساسـية ، تطورت العلوم الانسانيـة أو الاجتماعية · لـكن الصعوبة العملية تـكمن فى توحيد المعرفـة الضرورية لهـذه التيـارات ، نتيجـة عـدم الالمـام الـكافى بهذه العلوم · وهـذا التوحيد يعـد من الصـعوبة بمكان ، خاصـة مع ظهور عامل آخر ساهم فى طرح هذه الأزمة ، هو النزعة المركزية الأوربية ، وتأثيرها على الاتجاهات العلمية للبـاحثين المنتمين الى الشعوب الشرقيـة · فتحت تأثير الخروج من المرحلة الاستعمارية والأيديولوجيـات المناهضـة للاستعمار ، طرحت

اجيـال شابة جانبـا ، بكل خبراتهـا ومكتسباتها ، على زعم أنهـا ملوثة بهـذه النزعة وبالعقليـة الاستعمارية • بالنسبة لى ، أحس أننى أتفهم هذه المشاعر وأتعاطف معها •

من بين العوامل القيمة للتجربة الأوربيـة فى الاستشراق ، يفترض أخـذ الحـذر من نوعية الدراسات التى تتصـدى لدراسة عادات وتقاليد المجتمعـات الشرقيـة ، والتى تظهر بشكل يبـدو وكأنه اهانة لمشاعر أبناء هذه المجتمعـات • مع الأخـذ فى الاعتبـار أن مثل هذه الدراسات قـد بدأت أول ما بدأت فى أوربا نفسها ، عنـدما تصـدى بعض البـحثين لدراسة عادات وتقـاليد الرومان القـدامى ، كما أوردتهـا النصـوص القـديمة ، وهو مايؤكد سيطرة الرؤية التـاريخية ، وتنـامى الفهم الـكلى المرتبط بالتعـددية الثقافية Multitude culturelle

وللمرة الأولى ، ينغمس الغرب الحـديث فى الدوغماتيـة الدينية • ليس فقط من قبل بعض الأفـراد أو بعض التيـارات ، ولـكن فى مجمل المستخلصات العلمية ، وذلك بايراد التأثيرات الدينيـة وتدخلاتها فى تاريخ وأسلوب المجتمعـات على أنه العـامل الوحيد ، وهو مايحتاج الى مزيد من المراجعـة •

فى علم اللغـة Linguistique ايضا ، قامت أوربا القرن التاسع عشر بما يشبه ثورة كوبرنيكية قلبت مقـاييس خاطئـة • وهنـا يجب ألا ننكر أو نحتقر تراث القواعـد اللغوية الممتـد منـذ أيام الهنود القـدامى والفينيقيين • فهؤلاء فهموا وعرضوا (بطريق فائقـة أحيـانا) القوانين المرتبطة بالبنـاء اللغوى •

وحتى المساهمات اللغوية الأوربيـة فى القرن المـاضى ، والتى تمثلت فى ضرورة وأهميـة الدراسة الموضوعية للظواهر اللغوية ، فاننـا نلاحظ مشاركة مرموقة ورائدة من قبل الشرق العربى ، والتى ــ رغم عدم تحققها بشكل متكامل ــ يجب التمسك بهـا •

ان المستشرقين التقليديين ممن عاشوا مناخ النظم القـديمة لسيطرة البـاحث اللغوى ، قـد أظهروا جانبـا من الحـذر تجاه المشكلات الجديدة. صحيح أن ممثلى هذه المشكلات كانوا بدورهم يملـكون أدوات توضيح هذا الحـذر « الشرعى » ، لـكنهم لم يكونوا على قـدر كاف من الرصانة . نحماسهم جعلهم جاهلين لمسار هـذه المشاركة القـديمة للشرق العربى ، بل أحيـانا كانوا ينظرون اليهـا باستخفاف كبير . وهنـا يمكننـا فهم ردود الفعل الحاقـدة والمحمومة التى تخلق بدورها عقبـة فى اهمـال هذه المشاركة القيمة ، والتى تشكل تجديدا فى المفاهيم .

من جهة اخرى ، نرى أن الحـذر ليس بأقل من جانب البـاحثين الشرقيين . فلديهم عقـدة مبدئيـة تجـاه زملائهم الأوربيين الملوثين عموما بالفكر الاستعمارى والاستعلائى ، وهم يحتفظون فى نفس الوقت بالـكثير ممـا يروق لهم من مساهمـات الأوربيين بتسـمية بعضهم « بالوطنيين المتأوربين » .

ان الأيديولوجيـات الوطنيـة تسمح لهؤلاء الباحثين الشرقيين بتجديد مرجعهم النظرى ، وبرفض مالايناسبهم من المساهمات الأوربيـة . وفى الطرف الآخر نرى بعضا منهم ذوى مغامرات فـكرية ، ممن يعرفون جيدا كيفيـة الانتفـاع فى ظروف رد الفعل على الاستعمار فى المؤسسات العالمية وفى قطاع من الرأى العام الأوربى .

نفهم من هنـا بالتـالى حيوية استقبال المستشرقين المتمتعين بالرصانة تجاه هذه المسارات التى يمكن نعتها بالارهابية .

ان حذر المستشرقين التقليديين كبير تجاه مجـالات علمية «مستحدثة» مثل علم الاجتماع Sociologie . بل ان كثيرين منهم أظهروا استخفافا واضحا تجـاه مثل هـذا المجـال ، وبتعبير أحـدهم : « فان ثمة عمل هائل يجب أن ينفـذ فى مجالات أكثر « جـدوى » . ان ذلك بالطبع أمر مفيد ، لـكنه لا يبرر نظرة الاحتقـار تجاه المجـالات المتطورة حديثا ، وتجـاه الخبرات العلمية المتجددة والمشكلات الجديدة .

ثالثا — الموقف الراهن .

ان الحديث عن المكانة الراهنة لبحوث الاستشراق تكتنفه — رغم ضرورته — صعاب عديدة . ولعل ذلك هو مايدفع بالكثيرين من الباحثين الى الوقوف بتتبعهم التاريخى عند مرحلة معينة تتفاوت قربا أو بعدا . ولعل الأمر نفسه يصدق أيضا وبصورة أوضح فى كتابات المؤرخين بعامة . ان فهم الدلالة التاريخية للحاضر لا يمكن أن يكتمل الا اذا أضحى الحاضر تاريخا .

على أية حال ، يمكن تبين قسمات مميزة للمكانة الراهنة التى تحتلها بحوث الاستشراق ، تتمثل فى : استمرار الاندفاع السلفى ، والاتجاه الثيولوجى المركزى ، وتزايد الاهتمام بمجالات جديدة ، واشارات محلية .

ويمكن مدارسة هذه القسمات تفصيلا على النحو التالى :

(أ) استمرار الاندفاع السلفى :

وفى هذا الاطار نجد أن العديد من الأعمال تتتابع — لم تزل — فى هذا الاتجاه السلفى ، وان كان البعض منها يحاول أن يتجاوزه بطريقة أو بأخرى ، تحت تأثير تجدد المشكلات العلمية المستحدثة . ولسوف أسمح لنفسى هنا أن أحاول تقييمها ، دون ادعاء بأننى أحيط بها كلية ..

١ — بالنسبة لنشر النصوص ، ووثائق الأرشيف ، والتسجيل ، والعملة ، وغيرها ، فان ثمة أساليب جديدة بدأت تأخذ بها ، استفادة من نظم الترميز والمكننة الحديثة . وكذلك الأمر فى اعداد الفهارس ، حيث نجد كذلك تطبيقا للاساليب الحديثة . ولنتذكر هنا على سبيل المثال ، منشورات مجموعة العمل التى تابعت بأسس جديدة ، الجهود التى بذلت فى السابق . وهناك أيضا مطابقة المراجع مع الفهارس القديمة ، وأذكر هنا جهد « فؤاد سزكين » ، حين صحح جزءا من العمل الكبير ، الذى قام به كارل بروكلمان K. Brockleman ازاء النصوص العربية .

٢ ـ بالنسبة للتـاريخ السردى ، فان الاحتقـار الذى يمارسه المدارس التاريخيـة الحديثـة تجاهه ، ذا تأثير ضئيل لحسن الحظ • فالعـديد من الـكتاب فى هـذا الصـدد استمروا فى بذل الجهود لمتـابعة الأعمـال السابقة ، وتحديد تفاصيل التـاريخ ، وتوضيحها • قـد نلاحظ هنا عددا من الاختلافات الفردية بين المدارس والاتجـاهات ، أو شيئا من المراوحة بين النقـد اللاذع والثقـة العميـاء بالمصـادر ، أو وصـولا الى نتائج عامة انطلاقا من التفاصيل ، ودون المرور بالمشكلة المحورية القـادرة على توزيع الأدوار بين العوامل •• لـكن يجب علينـا القول أن الذين أخـذوا على أنفسهم القيـام بالتـاريخ السردى ـ خاصـة المتبحرين منهم ـ يتمتعـون بالموهبـة ، والحس ، والذكاء ، ومن ثم فهم قادرون على القيـام بمراجعة قيمة ومثمرة غالبا للنصوص •

٣ ـ بالنسبة لعلم الآثار ، فمن الملحوظ أن الدراسات فى تاريخ الفن والجماليـات والفنون الاسـلامية قـد تقدمت كثيرا ، ساعد على ذلك درجة الاتقـان التى وصلت اليهـا أساليب التحليل • ولم يعد المنقب الهاوى الذى يهتم « بالقطع الجميلة » • ولا اتجـاهات المركزية الأوربيـة يرى أنهـا ذات أهمية تذكر •

وثمـة اتجـاه مثمـر تحـدث عنـه وأحاط به جان سـوفاجيه J. Sauvaget ، حين نادى بضرورة تأسيس تاريخ شـامل يرتبط ارتبـاطا وثيقـا بعلوم الآثار ، والهنـدسة ، والعمارة • وانه لمن الصواب أن نقوم من الآن فصـاعدا بدراسـة جديدة لتـاريخ الجماليـات وتذوق الفن فى المجتمعات العربيـة والاسـلامية ، على قاعـدة أكثر رصـانة من الانطبـاعات الذاتيـة التى تحكم الآن غالبـا هذه المبـاحث ، والتى جعلتها غير ذات قيمة عالية •

٤ ـ وفيما يتعلق بتـاريخ التكنولوجيا وشخصية الحضارات ، والتى تطورت بشكل غير متساو ، فلقـد كان لتأثيرات الدراسـات المنفصلة عن بعضها نتيجة فاجعة ، انعكست على التخصص الضرورى ، والذى لا يمكن الاستغناء عنه •

اننـا لا نجـد هـذه الدراسات متحدة فى طرح المعرفة الدقيقة للظواهر العربية والاسلامية (خصوصـا من قبل الاثنولوجيين والأنثروبولوجيين)، انطلاقا من مجـالات ثقافيـة علمية أخرى ، ومن مشكلات عامة ٠

صحيح أن هنـاك مجالات موضـحة بالـكاد ، واستنتاجات هامة استخلصت ، لـكن ثمة عيوب متعـددة مازالت تقعـدها عن بلوغ هدفهـا، وبالذات عند مدرسـة شخصية الحضارات التى لم تزل تسير ببطء ، نتيجة الوعى الخاطىء بمحددات وأهـداف هذه المدرسة ٠

٥ ـ بالنسبة لتـاريخ العلوم ، وهو الأكثر أهميـة بالطبع ، فمن الواضح أن أعداد المتخصصين فى هـذا المجـال ، من الذين يعرفون اللغات الاسـلامية ، والقواعـد اللغوية ، والنظم العلميـة الضرورية من فلك ، ورياضيات ، وطب ٠٠ الخ ، أعداد غير كافية ٠

٦ ـ أما تاريخ النظم الاجتماعية ، فقد أعطى أعمـالا رائعة ، من مثل التقدم المتعاظم فى مجـال تاريخ التشريع الاسـلامى ، بفضـل العودة النقـدية للمنـابع . والدراسة الدقيقـة للمدارس والتطبيق القانونى ، رغم اختلاف الأنظمة القانونيـة أو شبه القانونيـة ٠ والأمر المشجع هنـا أن بعض القـانونيين ـ ممـن لـديهم انفتـاحا فـكريا ـ يسـاهمون فى هذه الأبحاث ٠

٧ ـ أيضا تحسنت دراسة اللغـات بفضـل عوامل جديدة ٠ فالمناهج الحديثـة تسمح الآن ـ وبيسر ـ بتجميع المـواد الضرورية للقواميس ، وتجـديد الرؤى . وبالدراسة المعمقـة للابنيـة اللغـوية ، وبتحليلهـا كميا وبنيويا ٠

لـكن يجب أن تضاف الى هذا كله ، أسـاليب أكثر فعاليـة للتعليم العملى ، والتى يمكن أن تسمح فى وقت وجيز بتشكيل عدد أكبر من الباحثين المعدين والمنظمين ٠

'Ethnographie والفولكلور Folklore ، والأنثروبولوجيا Anthropologie ، فقد تجددت أكثر مما توسعت . صحيح أن تجميع الملاحظات كان وافرا فى الحقبة الاستعمارية ، لكنا نستطيع تهنئة أنفسنا بتجاوز هذا العصر ، مع التأكيد على أن هذا الصنف من الأعمال أصبح صعبا للغاية ، بفعل حساسية الأيديولوجيات الوطنية ، وشكوك الدول الجديدة ، التى تقيم حاجزا أمام تجميع الملاحظات .

كما أن التحديث Modernization محى خطوط العلاقات القديمة ، اضافة الى أن الأساليب المنهجية فى هذه الدراسات قد تقدمت ، وتخطت غالبا التجميع البسيط للملاحظات بشكله الفورى المباشر . وعندما نعرف أن الدراسات القيمة التى قدمها فردريك بارث F. Barh عن القبائل الايرانية قد توقفت بسبب هذه الحساسية ، نجد الأمر محزنا للغاية مهما كانت المبررات .

هناك أيضا الكثير من الظواهر التى نفقدها دون تسجيلها ، وهى خسارة لا يمكن تعويضها بحال . وهنا يجب أن ننبه الباحثين الشبان المغتربين ، من الذين سحرتهم النظرية أكثر من الملاحظة ، يجب أن نذكرهم بعيوب الاستشراق الأيديولوجية ، أو بمعنى آخر ، بأن النقص فى الخطوط الأساسية النظرية الموجبة لتجميع الملاحظات فى العصر الاستعمارى ، لايقلل بحال من قيمة الوثائق المدونة للنتائج التى جمعت خلال هذه الفترة .

٩ ـ بالنسبة للتاريخ الأدبى ، فقد اكتسب أساليب جديدة فى اطار تجديد علم اللغة ، وبالذات مبحث العلامات Sémiologie . كما أنه من الملحوظ أن الباحثين الجدد فى النظم الأدبية يعطونها قيمة وثقة بالغتين ، وفى نفس الوقت يحتقرون ـ دون مسوغ ـ المناهج المستمرة على خطوط المنهج التاريخى القديم ، الذى مازال يمتلك قيمة من وجهات نظر أخرى ـ غير أن الأبحاث مازالت تتتابع انطلاقا من هذين الاتجاهين .

تحت هـذا العنوان ، يمكن أن أضع كافة الخطوط الفكرية التى تحاول استيضاح كافـة الظواهر فى المجتمعـات المنتسبة بغـالبيتها أو كلها للدين الاسـلامى • والملحوظ أن الرؤية الثيولوجية المركزية قـد انعـدمت فى السابق ، خاصـة فى عصر هيمنـة الموقف الوضـعى • لـكن الوضـعية Positivisme لم تمنع عـددا من البـاحثين من طرحها للمنـاقشة على المستوى النظرى ، ولو لم تكن لديهـا القـدرة لمنـاقضتها واعتماد العكس ، فى التطبيق العملى لهـذه أو تلك من المشكلات الخاصة • أما فى أيامنا هـذه ، فقـد يحدث أن نتجادل بشأنهـا عادة أو أن نجهل مدى صـلاحيتها الواضحة • وعلى العكس من ذلك ، فان الاتجاهات الحاليـة الداعية لاثبـات الحقـائق الفعلية القـديمة هى مناسبة لهـذا التيـار • فاذا كانت الأفـكار تجد موافقـة أقل وعمومية أقل ، فهى عندها واضحة ، ومثمرة ، وممنوعة ، ومنظرة فى قطـاع مناسب من العلماء ، وفى أوساط المبتـدئين أو الدنيويين حيث فيـه تمتزج ، وبعكس مايقوله الـكثيرون من المتخصصين المحترفين : « أنه من المستحيل الفصل فى تاريخ الأفـكار أو الدراسـة البنيوية » • فرغم ادعاءاتهم ، فان انفتاح العالم المعاصر يدخل الى كل الجوانب بواسطة أفـكار المجتمع الذى يرتبط به ، وبالعكس أيضا هنـاك بعض من آراء العلماء التى لها أثر فى جمهور عريض ، ولـكنه متدرج ومتفاوت •

ان بعض ممثلى الاتجاه الثيولوجى المركزى يؤكدون بطريقـة واضحة – وأحيانا عدوانية – هذا المفهوم ، وعلى قـدرته فى التأثير وتوجيه حقل الدراسـات العربيـة والاسـلامية ، بينما كانت مثل هـذه الادعاءات قديما مقبولة شفهيا ، أكثر منهـا تنظيرا وممارسة • وفى اطـار هذا الاتجاه ، يمكننا تمييز عدة تيـارات منها :

١ – دراسة الثيولوجيـا الاسـلامية بطريقـة جذابة ، لـكنها نقـدية ومطاطة • وقـد تتـابعت هـذه الدراسة فى أوربا بواسطة علماء ينتمون لاتجاهات روحيـة مختلفـة ، وبالذات العلماء المسيحيين الذين يستوحون

L. Guardier ، وجورج قنواتى ، حيث تتأكد فى رؤيتهم توجه الروحانية الدينيـــة ، رغم أن الجزء الأكبر من تحليـلاتهم تقبـــله العقول الموجهـة بطريقـــة أخرى تختلف كليـا معهم · ذلك ان هؤلاء يمكنهم ان يجدوا ماهو أهل للنقـد فى اعمـالهم ، وهـذا دليل مشكلة تخرج عن اطـار دراسـة الظواهر الدينية بالمعنى الضيق للـكلمة ·

٥

٢ ـ ان تبرير واثبـات العقيدة الاسـلامية مستمر بالطبع فى العالم الاسـلامى (وهو ليس موضـوع دراستنا) ، لـكننا نجد كثيرا من التعاطف تجاه الاسـلام فى أوربا ، وبصـورة أكثر من ذى قبل ، حيث شهرته الآن تطال عنـدنا منطقـة واسعة ، وهو أمر ناتج عن حـديث الرأى العـام عنه كتيـار معـاد للنزعة الاستعمارية والعرقيـة · بل ان اتجاهات المجامع المسكونية عند المسيحيين ـ من التى لديهـا شـعور بالذنب لأخطائها القديمة مع المسلمين ـ تعتبر كل نقد للشريعـة الاسـلامية بمثابة عيوب ناتجة عن الموقف الاستعمارى السابق · أما ماقـدمه المستشرقون من مستخلصـات نقـدية عن العصر السابق للتاريخ الاسلامى ونزول القرآن الـكريم ، فقد كانت دوما موضع شك ·

٣ ـ يجب أن نفرد مكانا خاصـا لأثر الروحانيـة الاسـلامية على لويس ماسينيون L. Massignon الذى أخـذ موقفـا متقـدما فى قلب العصر الوضـعى ، رغم ردود فعل الاتجاهات المسيطرة · وقـد عمل هـذا المستشرق المتنـاقض والمتفوق ، والذى يمتلك معرفـة واسعة وذكاء لماعا ، على الوصول الى تحليل صـائب للموقف الفكرى المتعلق بالماضى الاسلامى· أما الاتجـاهات الجـديدة ، فتتجاوز تحليل الأفـكار الشهيرة ، علما بأنهـا قـد دفعت للتطرف فى ظل شروط معينـــة وبأسلوب غير تاريخى ، مثل ماعتمده هنرى كوربان H. Corban المسلح بمعرفـة جيـدة فى مجال الفلسفة الصوفيـة الايرانيـة فى العصر الاسـلامى ، حين استخلص من الاتجاه الفينومنولوجى نتـائج لم يتبناها أحد من الفلاسفة غير الملتزمين ، وتوصل الى نتـائج تملك شـفافية نظرية وعدوانيـة أكيدة ، حول ضرورة

. ـ ـ ا ـوـــ الى بنـاء مثالى
لتـاريخ الفلسفة الاسـلامية على قاعـدة الفكر الشيعى ، كما قـدم نفسه فى مرحلة انتشر فيهـا المتخصصون الرجعيون بالنسبة لبعض حقب الفكر الاسـلامى الذى عالجـه • ومع معرفة أقل ، لـكن ضمن اطـار عملى .
نصـل الى الدراسـات التى تنـاولت الفكر الدينى المتطرف وبالذات أفكار الباطنيـــة ، التى تحـدث عنهـا بوركهارت T. Borckhart . وشـيوه F. Chewat . حيث هذه الأعمـال تبـدو قيمة حتى لمن لا يشاركوهما الرأى • وفى أقصى التطرف نصـل الى الاعتنـاق الصـافى للاسـلام ، كما أورده جينون R. Jinon.

٤ ـ وفى مجال الاشـارة الى الفكر الدينى وامتـدا..اته عبر النظم الاجتماعية ، نلحظ فى أحيـان انخراطا داخل الاتجاه الثيوقراطى المركزى، وفى أحيـان أخرى خارجه ، وفى الغـالب تذبذبا بين المحورين بطريقـــة مشوشة ، من مثل سيميولوجيا الخطاب الدينى عند ايزوتسو Eizostou ومحمد أركون ، والتطبيقات البنائية المختلفة •

(د) مجالات جـديدة :

ثمة دراسـات جـديدة نمت وتـكونت مرتبتها العلمية ، وأخرى قديمة نراها تطبق فى نواح جديدة وفى حقول جديدة •

ولنشر مثلا للتطور الـكبير ـ الذى لم يزل غير كاف ـ فى دراسـة المراحل الحديثـة من التـاريخ ، التى توصف أحيـانا « بالمراحل المظلمة » كايران بعد المغول ، والامبراطورية العثمانية •

صحيح ان دراسة الامبراطورية العثمانيـة قـد عرفت تطورا سابقا نتيجـة الضرورة العلمية ، أو بايعـاز من قـدرة هذه الدولة ، لـكن تجديد النشـاط الحـالى ، لايعنى الا بمحـاولات تـكبير حجم الدراسات القديمة• بالنسبة لتـاريخ الحركات السياسية وتـكون الدول المعـاصرة ، فقد أضحت النظرة اليهـا عموما أقل احتقـارا من المـاضى •• أما فيما يخص التاريخ

الاقتصـادى والاجتماعى ـ خاصـة بعد المستخلصات الصائبـة التى توصل اليها كلود كاهن C. Cohen نـذ عام ١٩٥٥ ـ فقـد عرف تطورا مميزا٠ والمؤتمر الأول الذى أولى هذا الموضوع أهمية ، عقد فى لندن عام ١٩٦٧ ٠

اما مبحث علم اجتمـاع الاسـلام Sociologie de l'Islam . فهو شـاغل قـديم ، يشهد على ذلك العمل الطموح الذى قـدمه روبين ليفى R.Lévy منـذ عام ١٩٣٠ ، مع ملاحظة أن كل دراسـة لا تقتصر على السرد يمكن أن تـكون فى متناول علم الاجتماع ٠ كذلك فانه خلال السنوات العشر الأولى من القرن الحالى ، وفى مجلة « حوليـة علم الاجتماع » L'année sociologique التى أسسها اميل دير كايم E.Durkheim تم احصاء عدد من الأبحـاث الأوربيـة المتعلقـة بالاسـلام فى ماضـيه وحاضره٠ومؤخرا اهتم لويس ماسينيون بهذا المجال، وأطلق عليه « الدراسة الوصفية للعالم الاسلامى » Sociographie du monde Islamique اضـافة الى أعمال مشابهة بدأت تظهر منـذ وقت قريب ، منهـا ماتجاوز الوصف البسيط للنظم والظواهر ، بهـدف محاولة استخلاص نتـائج على مستوى النظريات العـامة للمجتمع ، أو على الأقل وضعها فى اطار الرؤى النظرية لهذا النوع من الدراسات ٠

يمكننا أن نكشف عن مجالات أخرى جديدة ، منها المشوش ، ومنهـا الجزئى ، ومنهـا الذى يعتمـد على وثائق لظواهر مأخوذة من العـالم الاسـلامى ٠

عبر هذا كله ، يمكن أن نستخلص نتيجة واحـدة ، تـكمن فى أن العـديد من المجـالات العلمية قـد أظهرت مجموعة لا بأس بها من الباحثين، وأن بدت الحاجـة أوفى ـ ماتزال ـ الى تجـاوز العزلة التقليدية فى علم دراسة الاسـلام ٠

(د) اشـارات محليـة :

فى مختلف البلدان الأوربيـة والأمريكية ، تظهر اتجاهات خاصـة تحت تأثير درجة تداخل كل بلد فى التيـارات الفكرية ، وحسب طبيعـة وميل

المؤسسات الجامعية ، وكذلك حسب درجة الانعزال في أبنية مؤسسة الاستشراق التقليدى ·· وهى اتجاهات تثقل بوطئتها على الدراسات الشرقية فى كل بلد منها ·

ويبدو أنه على درجة كبيرة من الأهمية أن نضع لكل بلد ، ثبتا بالأعمال المنشورة التى قدمتها ، لكن هذا الثبت يتداخل مع نوعية الاتجاهات · ولهذا السبب ، سوف نكتفى هنا باستخلاص بعض النتائج والاتجاهات الخاصة بتطور الاستشراق الاسلامى فى بلدان أوربا الاشتراكية · هذا التطور أصبح الآن محصورا فى دراسات تهتم بالتفاصيل، وتعول على النمط التقليدى ، والسبب واضح فى ذلك ، فهناك حظر الى حد ما لتقدمه فى السلم الجامعى ، وهناك اضافة ، استحالة لعرض الأفكار الغربية · والباحثون هناك يخاطرون كل لحظة باحتمال التصادم مع التنظيرات الرسمية ، وكسب عداوة طبقة المفكرين الذين تثق بهم الدولة والحزب ، من الذين أوكلت لهم مهمة التنظير · هذا لايعنى — فى مقابل — أنه لا توجد عناصر قيمة فى ذلك التنظير ، ولا أن الأفكار الغربية قابلة للعرض أو الطلب ، بل لدى وعينا هذا الموقع ، نفهم حسنات وصعوبات حرية التعبير · عندها يجب أن نتسلح بالمنطق العقلى أمام كم الأعمال السخيفة ، والتى تصدر تقريبا كل يوم فى الغرب ·· هذه الأعمال التى تبدو وكأنها الثمن المؤسف والخطير لهذه الحرية · وهو أمر يجعلنا نعى سبب تركيز علماء الاستشراق فى بلدان أوربا الاشتراكية على أعمال تفصيلية ممتازة ، وعلى طباعة النصوص الواعية ، وتجميع القواميس على مستوى جودة ، والتى تحتوى موادا اثنولوجية ، وتاريخية، وأدبية ، كما فى العديد من قواميس اللغة التركية فى الاتحاد السوفيتى ·

كل هذا لا يمنع بالتأكيد تطورا خفيا للافكار التى تظهر فوق السطح رسميا ، ويعبر عنها بمنشورات معينة ، مقنعة أحيانا ، تحت شعارات موالية للمذاهب الرسمية ، مثل الدعوة الى الماركسية كاحتياط واجب

في هـذه الحـال • فشروط الانتـاج الفكرى فى هـذه البـلدان ايام السحيه المطلقة كانت مفروضـة بواسطة الـكنائس • ومن المشجع أن نتـذكر بأن هذه الشروط قـد سمحت ـ فى رأيى ـ بتقـدم تفـاوتت الدراسـات فى مراحل معينة على تاكيده •

نشير أيضـا الى أن هـذه الدراسات تبـدو غريبـة للمراقب غير المطلع ، فهى تترك حرية مطلقـة للرؤية التبريرية للاديان بأن تنتشر فى مجال محـدد ، والتعبير عن الأفـكار المتناقضـة مع أيديولوجيـة الدولة الرسمية ، والذى ينتشر بشكل محضور ، وعلى مجـالات لا تقترب من تنظير الاتجاهات العملية الأساسية للانظمة الاجتماعية ، والتى يعتبرها هؤلاء غير خطيرة عنـدما يلعبون دور صمام الأمن • هكذا نرى أيضا انتعـاش التبرير الدينى الـكاثوليكى التقليـدى فى بولنـدا ، والدوجماتيـة المسلمـة الاكثر انغلاقا فى يوغوسلافيا •

رابعا ـ آفاق المستقبل :

والآن ، كيف يمكننا تصـور مستقبل الدراسات العربية والاسـلامية فى أوربا ؟ وأية أمنيـات نستطيع تحـديدها حول اتجـاهاتها ، القـابلة للمتابعة ، ولحمل امكانيات مثمرة لهذه الأبحاث ؟

سأعطى فيما يلى رأيى الشخصى ، والذى أعى تماما أنه نسبى ومتعلق بى ، دون أن أخفى على نفسى وعلى الآخرين أنها بالتأكيد عرضة لمرئيـات غير واضحة ، نتيجة لعوامل شخصية وموضوعية •

بداءة ، لا يجب التخلى عن الخـبرة المـكتسبة والثمينـة للقـرنين الماضيين ، اذ هى مادة غنيـة الى حـد بعيـد ، فى امكاننا أن نستخلصها كليا أو جزئيا ، لـكن اهمالها يعنى ارتدادا مفجعـا على المستوى الثقافى لمجتمعاتنـا • كذلك لا يجب أن نتخلى عن قيم التجرد العلمى القديم الذى يمكن تلمسه عنـد العـديد من المستشرقين السابقين •

ان البـــاحث المعـــاصر عليـه أن يكرس جهـده ليتوصل الى رؤية موضوعية ، حتى لو تعـارضت مع مستخلصات علمية سائدة • قـد تبدو الموضـوعية الـكاملة مستحيلة ، لـكن هذا لا يعنى اغفال محاولة التوصل اليهـا ، لا كما يفعل البعض حين يخضعون أعمـالهم بوعى وارادة كاملين للدفاع عن قطعيـــة مرتبطة برأى سـابق . فهنـا نـكون كمن رمى بنفسه فى المـاء كيلا يبلله المطر • ان النتـائج عنـدها ستكون أشبه بالـكارثة• لذا يجب أن يمتلك هـذا البـاحث وعيا حادا ، ويقظا ، وموروثا من نزاهة سابقيـه ، وان كانت التحولات لابد منهـا ، مثلما قال ماركس K. Marx « ليس هناك من طريق ملـكى للعلم » •

والمسار العلمى له أيضـا ميزة أساسية تكمن فى أنه يتقدم بالتدريج، لذلك ينبغى عـدم السماح بالقفزات ، الا فى ظل شروط المراجعة الدائمة ، كى يمكن التحقق من الطريق التى جرى المسار عليهـا • ويجب على الباحث أن يضع أمامه فـكره وقلبـه معـا ، مستهديا فى ذلك بكلمة أبو قراط : « الحيـاة قصـيرة ، وطريق الفن طويلة ، والفرصـة سريعـــة الفرار ، والتجريب خطير، والمنطق صعب » •

لـكن المسار العلمى يجب أن يحيط باهتمامات كانت تلعب فى الماضى دورا ضـئيلا • ومن الضرورى أن تتجه هـذه الاهتمامات نحو تنظير عام•• هـذا التنظير الذى يجب أن يأخذ فى الاعتبـار المشكلات العـامة الأكثر حـداثة ، فيستوحيهـا دون أن يصبح عبئا لها ، ودون أن يتصـورها شيئا مختلفا عمـا هى عليه علمية حقـا : فالنتـائج هنـا مؤقتة ، لـكن يمكن تعميمها • وانه لمن الضرورى أن يقوم تعاون بين العلماء والباحثين فى المجتمعات المدروسة مهما تكن صعوباته •

ومن المناسب أيضـا الاهتمام بالمجـالات التى قـد تبـــدو فى حكم الفرعية ، والتى تبتعـد عنها المعرفة الـكلاسيكية ، وكذلك دراسة المراحل غير الـكلاسيكية (المسماة تعسفا بمراحل الانحطاط) ، والتـاريخ الثقافى للعادات والتقاليد •

ومن الضرورى تجاوز التجميع الآلى للنتائج ، المستوحاة من الأفكار غير الواعية وغير المدركة ، والتوصل الى تكوين وتحديد المشكلات المطروحة ·

ومن المناسب أن نطرح هذه المشكلات فى الاطار الذى يولد معنى من المعانى ، والذى لا يمكن – فى رأيى – تحديده الا فى اطاره العام ، وهو الاطار السوسيولوجى والأنثروبولوجى ·

ان ولوج حقل الدراسات العربية والاسلامية يجب أن يمر بمشكلات الأوضاع الحالية ، دون اعتبارها مجرد استمرار بسيط للحضارة الكلاسيكية ·

وعلى الباحث أن يندمج فى التيارات الفكرية والاجتماعية المعاصرة للشعوب الشرقية ، وأن يستخدمها فى اثراء تساؤلاته وتأصيل أفكاره ·

ان الصعوبات التى تواجه تحقيق هذه المساهمات عبر هذه الرؤى ، ستصطدم بعدم التفهم ، وبالشكوك ، لكن التقدم العلمى يرتبط دائما بثمن كبير ينبغى أن ندفعه ·

ان البرهان لا يدعمه سوى التجربة التى تقوى العزم ، لكن الرصانة والنزاهة لا يمكن التعرف عليهما الا على المدى الطويل ·

وفى كل الأحوال ، ستبقى دراسة المجتمعات لغيرها موجودة ، طالما هناك اتصال ثقافى Acculturation بين الشعوب ، كحاجة أساسية للانسان ومجتمعاته البشرية التى انقادت بطريقة أو بأخرى لتواصل النشاط العلمى ·

ترجمة :

د· محمد حافظ دياب

أسـفار الحكمة فى العهد القـديم

والتأثيرات المصرية والبابليـة عليهـا

محمود على صميدة

ماجستير فى الأدب العبرى

تحتوى أسفار الحكمة فى العهد القـديم على أسفار أيوب ، والأمثال، والجامعة بالاضـافة الى عدد من المزامير ، وبعض الأسفار الأخرى التى تحتوى على عـدد من الحكم مثل سـفر القضـــاة • كما تحتوى أسـفار الأبوكريفا على سـفرين من أهم أسـفار الحكمـة وهم سـفرى يشوع بن سيراخ ، وحكمة سليمان (١) • وبصـفة عامة فان أسفار الحكمة تمتـاز بأنهـا تعنى بحيـاة الفرد وليس بأطوار التاريخ ، وهى فى هذا تختلف عن أسـفار العهـد القـديم الأخـرى التى تعنى بدين الشـعب ورسالتـه فى التـاريخ ودعوته الخاصـة بعبـادة الله • هـذا وكانت الحكمة القـديمة تتخذ مظهر الأمثـال العـــامة مصاغة فى عبارات تشير الى بعض الأشياء القياسية المشاهـدة اما فى عالم الطبيعـــة أو فى تصرفات البشر وكانت تتخذ أيضـا صـيغة اللغز مثل لغـز شمشون •. وأمثال يونام الخرافيـة ، وأمثال يهوأش (٢) •

ويقول « حزقيـال قوقمـان » أنه كان يوجد رأى شائع يشير الى أن الترتيب التـاريخى لأسفار الحكمة المقرائيـة يأتى بعـد النبوءة الأدبيـــة، وبدقة أكثر بعـد سـفر حزقيـال ، وأن هذه الأسـفار من نتــاج الهيكل الثـانى ، حيث تبلورت فى أسـفار الحكمة شريعـــة الأنبيـــاء بالنسبة للدين والأخلاق (٣) •

لقـد كان فى بنى اسرائيل منذ الأزل ـ كما كان فى الشعوب الأخرى ـ رجال تطلعوا الى أعمـال البشر وأحـداث الحيـــاة ، ولذلك كانت لديهم

الحكمة وكيفية حل المشاكل المعقدة السائدة فى المجتمع ونقل هؤلاء حكمتهم من جيل الى جيل وكان لهم مدارسهم ، وتلاميذهم . وتعاليمهم ·

فالكاهن يفسر الشريعـــة ، ويلقن الشـعب التعـاليم المستمدة من التعاليم الموسوية ، والنبى يعلن ارادة الرب ، وينطق بكلمته ، ويعلن الارادة الالهيـة ، أما الحكيم فيقـدم النصيحة العملية لمشاكل الحيـاة اليوميـة بما له من بعد نظر مستمد من مشاهـداته فى الحيـاة ، وخـبراته طوال السنين ، وسعة اطـلاعه على ما سبقه من أقوال الحكماء · وكانت دوائر عملهم على التتـابع هى العبـادة ، والطقوس ، والآداب · وهـذا التمييز بين النبى والحكيم واضـح ، لأنه بينما كان الانبيـاء مصلحين عمليين ، أتوا برسـالتهم عن الرب الى دائرة الخلق الفردى والاجتماعى فهم بعملهم هـذا كانوا دائمـا يبـدأون بالمستويات العليـا ، ومن نقطة انطـلاق المبـادىء العظمى اتجهوا الى تأكيـد المثل العليـا للآداب والأخلاق · اما الحكيم فـكان أكثر شـيوعا اذ كان يتجــه الى مستوى أقل وكانت رسالته توجه بصفة خاصـة الى الواجبـات العـادية للحياة اليومية (٤) ·

كان النبى رجل الشدة ، وكان ينطق بالرسـالة الربانيـة التى تدعو اليهـا الحاجـة باقتنـاع مملوء بالحمـاس ، أما الحكيم فـكان رجل أخلاق يلاحظ بعنـاية أحـداث الحيـاة حوله ويستخلص منها دروسا يضعها فى مبـادىء حكمية وقواعـد مأثورة · ولـكن هذا التمييز لم يكن معروفا فى العصـور القديمة لأن القـدماء آمنوا بأن الحكمة هبـة الهيـة وليست موهبـة انسانيـة مكتسبة ينـالها المرء بقوة ذكائه وثاقب فكره ، وقد منح الله هذه الهبة الالهية لزعماء الشعب (الأمثال ١ : ٢٠-٢١) ·

هذا ولقـد كان النـاس يتوجهون لأصحاب الحكمة وقت الضيق لأخذ نصيحتهم فى كل شىء صـعب وبذلك عمل الحكمـاء كمستشارين لشعبهم وبصـفة خاصـة للملوك والوزراء والمهتمين بشئون المجتمع والدولة والذين يوجد لديهم دائمـا مشـاكل يستلزم حلهـا وجود الحكمة والفهم والوضوح

احيتبال ، وحوشى هأراض ٠

وكان هؤلاء الحكماء رجالا أذكياء وذوى ثقافة عاليـــة ، وسياسيين محنكين وكان يلجأ اليهم الملوك والوزراء وكل الشعب الاسرائيلى للأخـذ بمشورتهم والنيل من حكمتهم مثلمـا كانوا يتوجهون الى الأنبيـــاء لطلب كلام الرب ، والى الـكهنة لمعرفـة الشريعـــة فيمـا يختص بالدين وكانوا يتميزون بما يلى :

١ ـ أنهم تخطوا حدود التخريب الوطنى وفتحوا قلوبهم للمعرفـة أيا كان مصـدرها وعلى نقيض الـكاهن والنبى لم يكن فى سريرتهم أى ميل للتعصب القبلى ٠

٢ ـ صـاروا مؤلفين فنموا قـدرة الـكتابة والتأليف وسجلوا حكمتهم فى العـديد من الـكتب ٠

٣ ـ كانوا عمليين الى درجـة سامية ، فلم تكن فلسفتهم لمجرد الفلسفة بل اتجه كل تفكيرهم للحقـائق المجردة فى الحيـاة اليوميـة فقـد كان مطلبهم طريقـا للحيـــاة لا مجرد حل للظن والتخمين ٠

٤ ـ يقول « ى٠ داندسون ، ن٠ ى٠ بروس » أن الحكماء أبقوا على الاعلان بعد أن ضمت صـوت النبى وفقـدت رسـالة الـكاهن وحبهـا فى اسرائيل ٠

٥ ـ اهتموا بالفرد أكثر من اهتمامهم بالشعوب فى أطوار تاريخهم ووقفوا عند التـاريخ موقفـــا يكاد يكون سلبيا تمـاما حيث أنهم اهتموا بتوجيـه النصـائح للشباب من أجل تحقيق أهـداف الحيـاة الطيبة وذلك كمـا فى سـفر الأمثـــال ، كمـا تغلغلوا فى أعمـــاق الألم الانســـانى لادراك معنى الحيـــاة وذلك كمـــا فى سـفرى أيوب والجامعـة ٠

عصر القضاه فى أمثلة (أقوال مأثورة) بلاغية وبلغة فلسفية ومشاعره وذلك لاسعاد قلب المستمع وحفر هذا الكلام فى ذاكرته وهذه اللغة تكيفت بمرور الوقت مع البناء القصائدى وطرق الوزن السائدة فى القصائد القرائية ، كما استخدمت الحكمة كل أنواع البحور المألوفة فى شعر المقرا مثل التوازى (الترادف ، والتقابل) ، والأساليب البلاغية وبصفة خاصة أساليب المقارنة وهذا بالاضافة الى ماتخذته لها من رموز خاصة لتعبر بها عن افكارها ، وهذه الرموز عبارة عن تعبيرات كانت موجودة فى اللغة العادية وأعطتها الحكمة طابع خاص كما اشتملت على تعبيرات جديدة خلقتها لها الحكمة وأدخل كثير منها فى موضوعات اللغة العادية (٥) ٠

ان أسفار الحكمة القرائية تناولت موضوعات جعلته متميزة عن بقية أسفار العهد القديم بما يلى :

١ ـ أنها أسفار فردية ، وشخصية ، تهتم بالانسان وليس بالأمة أى أنها تهتم بالفرد وليس بالكل ، والمجتمع يكون له أهمية عند الحكيم بالدرجة التى يؤثر بها على الفرد ٠

٢ ـ ان بنى اسرائيل ، وأغنياء شعب بنى اسرائيل لم يذكروا ولا مرة فى أى سفر من أسفار الحكمة الثلاثة (الأمثال ، وأيوب ، والجامعة) ٠ وفى الحقيقة فان الانسان الذى تهتم به أسفار الحكمة هو انسان يهودى يؤمن باله بنى اسرائيل ويحفظ وصاياه ولكن هذا يفهم تلقائيا ، ولا يذكر بالتفسير كما فى بقية أسفار العهد القديم ٠

٣ ـ ان أسفار الحكمة فى العهد القديم أسفار عملية والهدف من أنها تبحث فى الحياة ليس هدفا فرديا ولكنه هدف عملى مثل النجاح والسعادة وطول العمر والشهرة والمجد والمرأة الطيبة وكل هذه الأشياء مذكورة بصفة عامة فى أمثال الحكمة التى فى سفر المزامير ٠

الأســفار الثــلاثة (الأمثــال ، وأيوب ، والجامعــة) ميزة ثالثة عن بقية الأســفار وهى انهــا تعتبر اسفار علمانية لأنهــا تهم بصفة أساسية بالجانب العلمــانى من حيـــاة الانســان ، فتهتم بأعمـــاله اليوميـــة وتقــدم له النصائح وكيفية النجاح فى هذه الأعمال ٠

وفى الحقيقة فان الأســاس لهــذه الحيـــاة هو أســاس دينى يقــوم على أســاس الاعتقـــاد فى الله وفى رعايتــه الشخصية ، والثقـــة فى أن الثواب والعقــاب بيــد الله وذلك بسبب الثقــافة الأولى للانسان اليهودى وعــدم قـــدرة اليهود بصــفة عامة على فهم الحيــاة والعـــالم ، وعلى الرغم من ذلك فليس فى أســفار الحكمة أى احساس بالجــانب الدينى فى حيــاة الانسان وليس بهــا على الاطـــلاق أى وصــايا من وصايا الشريعة، وهــذا يجعل أســفار الحكمة فى درجــة روحانيـــة وأخلاقيـــة اقل من الدرجــة الروحانيـــة والأخلاقيـــة لبقيـــة أســفار المقرا ، وذلك لايعنى أن الحكماء لم يعترفوا بقــدسية الوصــايا الخـــاصة بالشريعـــة والتزام الانسان بهــا ولــكن قرب الحكماء من مشاكل الحيـــاة الفعلية كان بعد قرب الأنبيـــاء من هذه المشاكل (٦) ٠

لقــد نبع قرب الأنبيـــاء من خلال الرأى الخــاص بأن الله هو كل شىء ، وأن الانسان والطبيعـــة وكل المخلوقات خاضــعة له وقــد خلقوا للعبـــادة والتسبيح وبالنسبة للانســان فهو شــعب اسرائيــل ولــكن عند الحكماء يكون الأســاس هو الانســان ومصـــيره فى الحيـــاة ، أى أن الانســان هو الذى كان مركز فــكر الحكماء ، ولقــد اندمج الحكماء فى عملهم وفى مجــال التعليم الخــاص بهم مع الاحتيــاجات العقلية للحيــاة العملية ومع الطبيعة البشرية للانسان العادى ٠

ان الحكماء المعلمين لم يطمحوا فى تربيـــة الأبطال الروحانيين ذوى المواهب ولــكنهم طمحوا فى تعليم الانســان العـــادى الذى يكون سليما من النــاحية الصحية والنفسية والذى يكون مستقيما ومجتهدا حتى يحصل على الشىء الطيب لنفسه وعلى الفـــائدة لأقربائه وأصدقائه ٠

المعلمون على ترسيخها ، شريعة الثواب والعقاب ، التى كانت سائدة فى اسرائيل فى ذلك الوقت ، ومغزى هذه الشريعة هو أن كل عمل لابد وأن يكون له نتيجة مناسبة ، فالعمل الطيب يكون له أجر أما العمل السيء فيؤدى الى العقوبة جزاء هذا العمل .

وطبقا لهذا المبدأ فان الحكماء قد أكدوا لتلاميذهم السعادة والنجاح فى الحياة اذا ساروا فى الطريق السليم وبشروهم بالفشل والدمار اذا ساروا فى الطريق الغير سليم وهذا المبدأ حقيقة ولكنها ليست دائمة الى الأبد أو أنها ليست حقيقة صرفة على الاطلاق ، فلقد أثبتت التجربة أن الانسان لا يأخذ الثواب على العمل الذى يقوم به فى حياته بصفة دائمة ولذلك فقد أثيرت بين الحكماء المشكلة الخاصة بالصالح والطالح لأن هناك صالح يخسر نتيجة صالحه وطالح يطول فى اساءته وذلك كما هو مذكور فى سفر الجامعة ٧ : ١٥ .

ولقد أصبحت المسألة صعبة جدا بعد خراب الحياة السياسية نتيجة الاستسلام لوطأة الشعوب الأجنبية كالأشوريين ، ولقد تحمل رجال صالحون من بنى اسرائيل الكثير من الظلم دون ذنب اقترفوه ، ولذلك انتشرت الحكمة الاسرائيلية المألوفة وبدأ الانسان البسيط فى اسرائيل يأل أين العدل الالهى ، بعد أن أصبح الأبناء يتحملون ظلم آبائهم أو بصفة عامة ليس هناك عدل ولا عادل ، لقد كان هناك أصداء كبيرة للأزمة الروحانية التى مرت بها الأجيال على أساس خشية الرب فى اسرائيل والتى ظهرت فى أسفار الأنبياء مثل صفنيا ، وصفون وارميا ، وحزقيال وملاخى ، وارشدت هذه المشكلة الصعبة الحكماء الدينيين الذين كانوا من مؤلفى المزامير لحل المشكلة .

أى أن الحكماء المعلمين قد بذلوا جهودهم على أساس خبرتهم وناقشوا هذه المشكلة بين مؤلفاتهم ونتيجة هذه المناقشات نتج لنا سفر أيوب الذى ناقش مشكلة الصادق الذى ينااله الشر والمسيء

الذى يجد العمل الطيب ، ولم ينجح سفر أيوب فى حل هذه المشكلة واستمرت المناقشة خلال الأجيال التى جاءت بعده ، ومنذ ذلك الوقت قام بين الحكماء متشككون لم ينادوا فقط باثارة القلاقل ضد الحكماء ولكن أيضا بتدمير كل مبدأ أو قاعدة قامت عليها الحكمة لأنهم أصبحوا لا يعرفون اذا كان الرجل البار يأخذ أجرا طيبا نتيجة بره أم لا ، أو اذا كانت نتيجة النجاح فى الحياة تكون السعادة ، والراحة النفسية للانسان أو القلق والضيق • لقد رأوا من وجهة نظرهم أن الأشياء الطيبة والسعيدة فى الحياة فانيه وليست باقية ومن وجهة النظر الجديدة التى نتجت من مناقشة مشكلة الثواب والعقاب نتج لنا السفر الثالث من أسفار الحكمة المقرائية وهو سفر الجامعة •

التاثيرات المصرية والبابلية على أسفار الحكمة

فى العهد القديم

ان الدارس لأسفار الحكمة فى العهد القديم يجد أنها جاءت انعكاسا للتيارات الأدبية التى كانت ارثا مشتركا من الآداب المصرية ، والبابلية ، لاضافة الى التيارات الفكرية التى كانت سائدة قديما • ومما يؤكد ذلك مانراه من تشابه بين بعض أفكار هذه الآداب والأفكار الموجودة فى العهد القديم بصفة عامة ، وأسفار الحكمة الثلاثة بصفة خاصة • وفيما يلى سوف نحاول القاء الضوء على هذا التشابه الفكرى والذى كان نتيجة لما كان هناك من علاقات تاريخية بين كل من بنى اسرائيل والشعوب المصرية ، والبابلية (٧) •

- أسفار الحكمة والأدب المصرى القديم :

لقد بسط المصريون سيطرتهم على الساحل الفينيقي قبل أن يطأ العبريون فلسطين بأكثر من الف سنة حيث اقتحمت الجيوش المصرية فلسطين قبل سنة ٢٥٠٠ ق٠م ، ولما فتح الفراعنة المصريون آسيا القريبة ووصلوا فى فتحهم الى نهر الفرات خلال القرن السادس عشر ق٠م. بقيت فلسطين مستعمرة فى أيديهم أكثر من أربعة قرون والواقع أنهم حكموا فلسطين قرنين بعد دخول العبرانيين فيها وكان من نتيجة ذلك أن بلغت المدنية الكنعانية مرتبة سامية فى القرون التى احتلتها فيها مصر فلما غزاها العبرانيون كانت قد صبغت مرارا وتكرارا بالعناصر المصرية وكان من نتيجة ذلك أن العبرانيين حينما دخلوا فلسطين صاروا على اتصال مباشر بتلك الحضارة الكنعانية المركبة التى نشأ معظمها من الحضارة المصرية بما تضمنته من حكمة للمصريين ومن تأملات وتدبرات اجتماعية اتخذها العبرانيون نماذجا لتأملاتهم وتردد صداها لديهم فيما قدموه من نصائح وتوجيهات (٨) ٠ هذا ولقد كان الأدب المصرى القديم بما تضمنه من خبرة اجتماعية ارثا خلقيا وأدبيا للعبريين لأنهم وجدوا فى كتابات وتجارب المصريين الحقائق والأسس التى يسعون بمعرفتها ولذلك أسرعوا فى تهيئة هذه الخبرة للاستفادة منها لأن القيم الخلقية السامية هى التى توجد البواعث وتهيىء الظروف لظهور أدب ذى خبرة قوية حقيقية ولذلك لم يكن من باب الصدفة أن نرى القرون الثلاثة الأولى من حياة بنى اسرائيل بعد تأسيس الملكية قد أنتجت ارقى أدب عرفه العالم القديم ٠

وفى هذا الصدد يقول « برستد » أن من أعظم الأعمال الأدبية التى تشهد على براعة العبرانيين الأدبية وفى نفس الوقت تدل على مدى التأثر بالأدب المصرى القديم قصة يوسف بما تدل عليه من الثبات الخلقى الذى كانت تنطوى عليه نفسية ذلك الشاب المبعد عن وطنه والذى يجازف بحياته بلا تردد محافظة على سلامة اخلاقه وطهارتها واحتراما للرجل الذى وضع كل ثقته فيه ، ويشير برستد الى أن هذه القصة (قصة

يوسف) مستقاة من قصة مصرية قديمة يبدو أنها انتشرت فى فلسطين الكنعانية حيث سمع بها كاتب قصة يوسف وهذه القصة هى قصة الأخوين وبطلاها هما أنوبيس وباتا وهما اسمان يكشفان عن أن بطلى القصة يمثلان الهين كانا لهما مكانة فى الديانة المصرية القديمة ، فقد كان أنوبيس أكبر الأخوين متزوجا وكان باتا يعيش مع الزوجين كأنه ابنهما وذات يوم كانت زوجة أنوبيس تنظر الى الأخ الصغير وهو يحمل فوق منكبيه القوى خمس حقائب مملوءة قمحا دفعة واحدة فاستولى حبه على قلبها ولما أخذت تراوده عن نفسه انقلب الشاب ثائرا غاضبا وعندما خافت الزوجة من افتضاح أمرها قال لها : أنظرى انك عندى بمنزلة الأم وزوجك بمنزلة الوالد لأنه أكبر منى سنا وقد ربانى مما معنى هذا الأمر المخزى الذى تذكرينه لى ، لا يعيدينه على مرة ثانية وأنا بدورى لن أنوه به لأحد ولن أجعل شفتاى تفتران عنه لأى انسان ثم حمل حمولته وخرج الى الحقل • والقصة هنا تحمل نفس مغزى قصة يوسف من حيث الثبات الخلقى واحترامه لأخيه الذى رباه (٩) وبالاضافة الى ذلك فاننا نجد أن العبرانيين قد تاثروا كثيرا بأدب الأمثال والأساطير التى كانت منتشرة انتشارا كبيرا قبل سنة ١٠٠٠ ق٠م ، ويقول برستد أنه كان يظن فى بادىء الأمر أن مصدر ذلك النوع من الأمثلة الخرافية الموجودة فى العهد القديم هو بلاد الهند ، ولكن « مسبرو » وجد منذ زمن طويل أقدم خرافة معروفة من تلك الخرافات على لوح كتابة مصرى بمتحف تورينو •

كما اكتشف المؤرخ « أدولف ارمان » فى عام ١٩٢٤ وجود تشابه فكرى بين سفرى الأمثال والمزامير وكتاب الحكمة الخاص بأمينو موب وفيما يلى أمثلة من هذا التشابه •

امينوموب المصرى	سفر الأمثـال
ـ لأجل أن ترد على تقـرير لمن قد أرسله	٢٢ : ٢١ لاعلمـك قسط كـلام الحـق لترد جـواب الحق للذين أرسلوك
ـ أمل أذنيـك لتسمع أقــوالى واعكف قلبك عن فهمها	٢٢ : ١٧ أمل أذنيـك واسـمع كلام الحكماء ووجـه قلبك الى معرفتى
ـ الفقر فى يد الله خير من الغنى فى الهدى (المخزن) وأرغفة وأرغفـة تحصل عليها بقلب فرح خير من ثروة تحصـل عليها فى تعاسة	١٥ : ١٦ـ١٧ القليل من مخافـة الـرب خير من كنز عظيم مع غم أكلة من البقول حيث تـكون المحبـة خير من ثور معلوف ومعه بغضه
ـ لا تصـاحب رجلا حاد الطبع ولا تلحن فى محادثته	٢٢ : ٢٤ لا تستطحب غضـوبا ومع رجـل سـاخط لا تجىء
ـ والثناء على الانسان كشخص محبوب عند النـاس خير من الغنى فى المهزى (المخزن) ٠	١٧ : ١ لقمة يابسة ومعهـا سلامه خير من بيت فلان ذبائح مع خصام (١٠)

كما أننـا نجـد تلك الصـورة أيضـا فى المزمور الأول ، الآيات ١ ـ ٥ ، وليس هـذا هو التأثير المصرى الوحيـد على المزامير حيث يقول (هوجو جرسمان) أحد باحثى الأدب العربى أن الأدب المصرى القـديم هو المنبع الذى خرج منه المزمور ١٠٤ ٠

هذا ويشير « دوبنوب » الى أنه يوجد تشابهاً واضحاً بين الوصايا العشر المذكورة فى سفر الخروج ٢٠ : ٢ — ١٦ وبين المذكورة فى كتاب الموتى المصرى الذى الف فى القرن الخامس عشر ق٠م من ناحية المبدء بصيغة النهى والنفى وكذلك من الناحية الفكرية فكلاهما يدعو الى تحريم القتل ، والزنا ، والسرقة (١١) ٠

ويقول « باول هميرت » ان تأثير الكتابات المصرية القديمة واضح على كتابات الحكمة اليهودية وبالذات الموجودة فى سفر الجامعة ، كما يؤكد « سيجال » على أن هناك مطابقة أو مماثلة بين الأفكار الموجودة فى سفر الجامعة ومثيلاتها الموجودة فى الأدب المصرى القديم ، ومن هذه الأفكار : فكرة المتناقضات ، وفكرة ضرورة التمتع بالحياة قبل الموت (١٢) ٠

ـ أسفار الحكمة والأدب البابلى :

لقد عاش الشعب الاسرائيلى مئات السنين فى المنطقة التى تقع بين بابل ومصر وتجولوا فيها واحتكوا بالشعب البابلى وكذلك المصرى، وبالتالى تأثروا بثقافاتهم وظل الشعب الاسرائيلى واقعا تحت هذا التأثير ومنغمسا فيه دون أن يعبر عما يتأثر به حتى أتيحت له الفرصة واتحد وتمركز فى أرض كنعان وبدأ يعبر عن نفسه وعن وجوده ، فعبر عما استوعبه من ثقافة بابل ومن الجدير بالذكر أنه على الرغم من قرب كنعان من مصر وسيطرة مصر المستمرة على كنعان الا أن الثقافة العالمية كانت لها جذور أعمق من الثقافة المصرية على بنى اسرائيل فى أرض كنعان ، ومما يدل على ذلك أنه فى الوقت الذى كانت تسيطر فيه مصر على كنعان ، كان ملوك كنعان يكتبون رسائلهم لملوك مصر بخط ولغة بابل وليس بخط ولغة مصر ، كما أن آلهة كنعان كانوا يشبهون آلهة بابل أكثر من آلهة مصر (١٣) ٠

ولذلك كان أساس ثقافة بنى اسرائيل بعد أن استقروا فى كنعان هو الثقافة البابلية التى امتزجت مما تأثر به الاسرائيليون من الثقافة

المصرية ، وما أضافوه هم نتيجة هجرانهم وتفاعلهم مع الطبيعة وبذلك نتجت لنا الثقافة الكنعانية . ولكن ما أن اندمج بنى اسرائيل بين سكان كنعان وتأثروا بهم حتى ظهرت ثقافة اسرائيلية صرفة كانت مضطربة فى بدايتها ولكنها بدأت بعد ذلك فى التعبير عن مبادئها وبذلك أصبحت هناك ثلاث ثقافات : البابلية ، والكنعانية ، والاسرائيلية ، وبمرور الوقت اندمجت هذه الثقافات وتبلورت فيها ثقافة الشعب الاسرائيلى التى تميز بها فى الفترة التى كانت قبل قيام الملكية ، ولكن بعد هذا الاندماج الذى تم بين الثقافات الثلاث ظل بنو اسرائيل متأثرين بالثقافة البابلية وكذلك بالكتابة وأسلوبها البابلى وكان من أبرز الأشياء التى تأثر بها الاسرائيليون تشريعات حمورابى التى كان لها من القوة والأحكام مما أدى الى شيوعها لدى الشعوب المجاورة للشعب البابلى والتى كان منها بلا شك شعب بنى اسرائيل (١٤) .

ومما يشهد على هذا التأثير ما نجده من تشابه بين القوانين الموجودة فى سفر الخروج وبعض بنود قوانين حمورابى فى صياغة الجمل القصيرة البليغة ، وسهولة الأسلوب وبساطته مما يدل على مدى تأثر كاتب سفر الخروج بالكتابة والأسلوب البابلى ومدى تأثير الجملة البابلية على الجملة العبرية .

وفيما يلى سنسوق بعض الجمل البابلية من قوانين حمورابى والتى كانت شائعة فى ذلك الوقت فى كنعان والتى يبدو أن بنى اسرائيل قد نقلوها بطريقتهم وتناولوها ودونوها خلال فترة حياتهم الانعزالية فى النقب ووضعت ضمن سفر الخروج فأصبحت ضمن توراة موسى كما سنبين مايشابهها من آيات سفر الخروج .

قوانين حمورابى	سفر الخروج
ـ واذا ضرب رجل امرأة حبلى وجاء أولادها فان الضارب يقدم عشرة أثقال من الفضة واذا ماتت هذه المرأة فان بنت الضارب تقتل ومن يضرب أمه ويسقط الجنين من بطنها يدفع ثقلين من الفضة	خروج ٢١ : ٢٢ واذا تخاصم رجال وصدموا امرأة حلى فسقط ولدها ولم تحصل أذية يغرم كما يضع عليه زوج المرأة ويدفع عن يد القضاة ٠
ـ الرجل الذى يفقد عين صديقه تفقد عينه واذا فقد سيد عين عبده أو كسر ذراعه فيدفع نصف ثمنه ، واذا أسقط انسان سنة صديقه فتسقط سنته أما اذا أفقد سنته فيدفع ثلث ما يملكه من الفضة ٠	خروج ٢١:٢٣ ـ ٢٦ وان حصلت أذية تعطى نفسا بنفس وعينا بعين وسنا بسن ويدا بيد ورجلا برجل وكيا بكى وجرحا بجرح ورضا برض واذا ضرب انسان عين عبده أو عين أمته فأتلفها يطلقه حرا عوضا عن عينه (١٥) ٠
ـ والولد الذى يضرب أباه وأمه تقطع يداه ٠	خروج ٢١ : ١٥ ومن قتل أباه أو أمه يقتل قتلا ٠

ومن هذه المقارنة يتضح لنا مدى التشابه بين القوانين المذكورة فى سفر الخروج وبين مثيلاتها الموجودة ضمن قوانين حمورابى ، ومع ذلك فهناك بعض اختلافات التى ترجع الى الاختلاف فى أسلوب الحياة عند كل من البابليين والعبرانيين فنجد على سبيل المثال فى قوانين حمورابى فرقا كبيرا بين العبد والحر أكبر من الفرق الموجود بينهما عند العبرانيين الذين أقروا حرية العبد بعد ست سنوات من عبوديته ٠

هذا ويقول « ول · ديورانت » أنه يوجد فى الآداب البابلية أمثلة سابقة لا يمكن الخطأ فيها مما ورد فى سفر الجامعة من الكتاب المقدس. ومن ذلك ما ورد فى ملحمة كلكامش من نصح الاله سيديو كلكامش بأن يكف عن شوقه الى الحياة بعد الموت وأن يأكل ويشرب ويستمتع على ظهر الأرض (١٦) ·

وبعد هذا العرض السريع ، يتضح لنا أن كتاب أسفار الحكمة الثلاثة (أيوب ، والأمثال والجامعة) والأمثلة الحكمية الأخرى الموجودة فى بقية أسفار العهد القديم قد اطلعوا على الارث المشترك للاداب المصرية القديمة والبابلية وتأثروا ، كما تأثروا أيضا بالتيارات الفكرية التى كانت سائدة قديما ·

المراجع :

١ ـ ظاظا · حسن (دكتور) : الفكر الدينى الاسرائيلى ، أطواره ، ومذاهبه ، جامعة الدول العربية ، معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧١ ، ص ٧٢ ، ٧٣ ·

٢ ـ سعيد · حبيب : الحكمة فى العصر الحديث

دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية بالقاهرة بالاشتراك مع المجمع المسيحى للشرق الأدنى ، ص ١١ :

٣ ـ [illegible]

٤ ـ داندس ، فرنسيس (دكتور) : تفسير الكتاب المقدس الجزء الأول الطبعة الثانية ، ١٩٧٠ ، ص ٧٦ ·

[illegible]

[illegible]

7 — Young, Edward, J. "An Introduction of the old testament", Ecradmans Publising Company Grand Rapides Michigan, 1963, p. 37.

٨ ـ موسكانى٠ ستبينو : الحضـارات السامية القديمة ، ترجمـة وزاد عليه د٠ سـيد يعقوب بكر ، راجع د٠ محمد القصاص ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، ١٩٥٧ ، ص ١٢٢٠ ، برستد ٠ هنرى (جيمس) : فجر الضمير ، ترجمـة د٠ سليم حسن ، مراجعـة عمر الاسكندرى وعلى ابراهيم ، مكتبة مصر ، ص ٢٧٣ ـ ٢٨٢ ٠

٩ ـ رستد : المرجع السابق ، ص ٢٨٤ ٠

، صـالح٠ عبد العزيز (دكتور) : الشرق الأدنى القـديم ، الجزء الأول (مصر والعراق) ، الهيئـة العـامة لشئون المطـابع الأميرية، ١٩٦٧ ، ص ٣٣٩ ٠

، سعيد ٠ حبيب : فراعنة الـكتاب المقـدس ، دار التأليف والنشر المـكتبة الأسقية بمصر ، ص ٢٨ ٠

١٠ ـ برستد : المرجع السابق ، ص ٣٩٩ ٠

[illegible]

Rankin (O.S.) : The Interpreter's Bible, Ecclesiastes, New-York, Abingdon Press Nashuilla, 1939, V. 5, p. 4.

١٣ - جاكوبسن : المرجع السابق ، ص ٤٨

١٤ - عون ، حسين (دكتور) : العراق وما توالى عليه من حضارات ، مطبعة رويال خلف محكمة اسكندرية الشرعية ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٢ ، ص ٣٠ .

١٥ - جاكوبسن : المرجع السابق ، ص ٥٠ .

١٦ - ديورانت ، ول : قصة الحضارة ، الجزء الثاني من المجلد الأول ، ترجمة محمد بدران ، الادارة الثقافية فى جامعة الدول العربية ، ١٩٦٨ ، ص ٢٥٨ .

دياكونوف ، ١٠م ، ب ، س ، تراملیموف : ملحمة كلكامش ، ترجمة عزيز حداد ، مكتبة الصياد ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٣ ، ٥٣ .

الملفحـــة

تاليف شموئيل يوسف عجنون
الحائز على جائزة نوبل
ترجمة وتحليل الاستاذ رضوان عبده رضوان
أستاذ اللغة العبرية

لقـد تعود أبى فى كل عام أن يزور سوق لشكوفتس لينجز أعمـــاله مع التجـار ولشكوفتس مدينـــة صـــغرى ، لا تختلف عن غيرها من المدن الصغرى فى المنطقـــة فيما عـــدا أن التجـــار من جميع النواحى يجتمعون فيهـــا مرة فى العـــام يعرضون سلعهم للبيع فى شـــوارع المـــدينة ، ويفد اليها كل من يريد شراء هـــذه السلع ، وفى المـــاضى قبل ذلك بجيلين أو ثلاثة كان يجتمع فيهـــا أكثر من مائة الف شخص ، وحتى الآن وقـــد أخذت لشكوفتس فى الاضمحلال ولازال يفـــد اليهـــا النـــاس من جميع انحـــاء البـــلاد ، ولن تجـــد تاجرا فى غالبسيا لا يستأجر حانوتا فى لشكوفتس طوال مدة السوق .

وكان الأسبوع الذى يقضـــيه أبى فى السوق أســـبوع حزن عميق لنا وكأنه ذكرى التـــاسع من شهر آب (ذكرى خـــراب الهيكل) ، فلم يكن يرتسم ظل ابتسامة على شفتى أمى طيـــلة هـــذه الأيام ، كما كان الضحك لا يعـــرف ســـبيلا الى الأطفـــال ، وكانت أمى رحمهـــا الله تعـــد لنـــا وجبـــات خفيفـــة من اللبن والخضراوات وأنواع الأطعمـــة التى يحبهـــا الأطفـــال ، واذا سببنا لهـــا المتـــاعب كانت تعمل على تهدئتنـــا ، دون أن تزجر أحدا منـــا ، حتى لو كان الأمر يســـتحق الضرب ، وكثيرا ما كنت أجـــدها تجلس الى النافـــذة ، وقـــد اغرورقت عينـــاها بالدموع ،

فهل كانت تراقب المارة ؟ كلا ! فلم تكن رحمها الله فضولية . ولم تكن تهتم بشئون الآخرين ، وكانت تنصت في غير اصغاء للقصص التى تحكيها جاراتها ، ولكنها تعودت منذ السنة الأولى التى سافر فيها أبى الى لشكوفتس أن تقف الى النافذة وتتطلع الى الخارج . وعندما ذهب أبى الى سوق لشكوفتس لأول مرة ، كانت أمى تقف الى النافذة ، وعلى حين فجأة صاحت : وامصيبتاه انهم يخنقونه ! وسألها الناس : ماذا تقولين ؟ فأجابت : « انني أرى لصا يطبق فى عنقه ، وقبل أن تتم كلامها فقدت الرشد ، فأرسلوا الى السوق ووجدوا أبى جريحا لأنه فى اللحظة التى أغمى فيها على أمى ، فقد اعتدى قاطع طريق على أبى من أجل المال وأطبق فى خناقه .. ونجا بأعجوبة .

وفى السنوات التالية عندما كنت أطالع فى سفر المراثى عبارة « لقد أصبحت كالأرملة » وأقرأ تفسير راشى « كامرأة سافر زوجها الى بلد بعيدة ، وينوى أن يعود اليها ، كان ذلك يعيد الى ذهنى صورة أمى رحمها الله كما تعودت أن تجلس الى النافذة ، وقد سالت دموعها على وجنتيها .

وكنت أرقد فى فراش أبى طوال المدة التى يقضيها فى لشكوفتس ، فكنت عقب تلاوة صلاة المساء أتمدد فى فراشه الكبير ، وأدلف تحت الأغطية الى أذنى اللتين أتركهما خارجا حتى أستطيع سماع أبواق المسيح المنتظر فيما لو بعث وانهض على الفور ، وكان يلذ لى أن أسبح فى التفكير فى المسيح ملك العالم . وكنت أحيانا ابتسم عندما أتصور الدهشة التى ستعم العالم عندما يظهر مسيحنا ، فقد كان بالأمس يعالج جراحه وها هو اليوم ملك العالم ، وبالأمس كان يجلس بين المتسولين وكانوا لا يعرفونه ، بل وكانوا أحيانا يسخرون منه ، ويهزأون به ، وفجأة يذكر الرب القسم الذى أقسمه بأن يخلص اسرائيل ، ويمنحه الاذن بأن يكشف شخصيته للعالم ، ولو كان شخص آخر مكانى لتملكه الغضب من المتسولين الذين أساءوا الى المسيح ملك العالم ، ولكنى كنت أبجلهم واحترمهم لأن المسيح اختار أن يعيش بينهم ، ولو كان شخص آخر مكانى لشعر بالاحتقار نحو المتسولين الذين يأكلون الخبز الأسود حتى

فى أيام السبت ، ويرتدون الملابس القذرة ولكنى كنت أبجلهم واحترمهم لأن منهم من سيعيش مع المسيح ، وكانت تلك الليالى التى كنت استلقى فيها فى فراشى ، وأفكر فى المسيح ملك العالم ، الذى سيظهر للناس فجاة ، ويقودنا الى أرض اسرائيل حيث نعيش هناك تظل كل منا كرومه وأشجار التين ، ويقصد أبى الى الأسواق وأذهب أنا الى المدرسة ، ثم نطوف بقية اليوم فى أرجاء المعبد المقدس ، وأغمض جفونى وأنا أرقد سابحا فى هذه الأخيلة ، ولكن قبل أن أغمض جفونى تماما ، أعقد عقدة جديدة فى خيط للدلالة على عدد الأيام الباقية على عودة أبى من لشكوفتس ثم تبدو أمامى جميع أنواع الأضواء من أخضر وأبيض وأحمر وأزرق ، كتلك الأنوار التى يراها الرسل فى الأودية والأنهار ، وأرى الأشياء الثمينة تلمع وتبرق أمام ناظرى ، ويرقص قلبى طربا لما ينتظرنا من خير فى المستقبل فى اليوم الذى سيظهر فيه المسيح المجيد ، فليعجل الرب بهذا اليوم وليكن فى عهدنا هذا · آمين·

وبينما أنا فى هذه السعادة يقطع النور طائر ضخم ، فأربط نفسى بالخيط الى جناحه ، فأقول له : أيها الطائر احملنى الى أبى · وينشر الطائر جناحيه ، ويطير بى الى مدينة تدعى روما ، فأنظر الى أسفل ، فأرى جماعة من الفقراء يجلسون بالقرب من باب المدينة وبينهم متسول يداوى جراحه ، فأحول نظرى عنه حتى لا أرى آلامه ، وعندما أحول نظرى ينمو هناك جبل ضخم مغطى بجميع أنواع النباتات الشائكة وتمرح فيه الوحوش ، وتقفز فوقه الطيور الجارحة ، وتزحف عليه الزواحف المخيفة ، وفجأة هبت ريح عاتية ألقت بى على هذا الجبل ، وأخذ الجبل يهتز تحتى فى عنف ، وشعرت بأعضائى تكاد تتمزق ، ولكنى خشيت أن أصرخ حتى لا تتسرب الزواحف المخيفة الى فمى ، وأن تنهش الطيور الجارحة لسانى ، وعندئذ حضر أبى ولفنى فى عباءة الصلاة وحملنى الى فراشى وفتحت عينى وحملقت فى وجهه ، فوجدت أن نور النهار قد غمر الدنيا ، وأدركت على الفور انه قد انقضت ليلة أخرى من ليالى السوق ، وتناولت الخيط وعقدت عقدة جديدة ·

وكان أبى كلما عاد من السوق يحضر لنـــا هـدايا كثيرة ، وكان أبى ذكيا يعرف أمنيـة كل واحـــد منا فيحضرها له ، أو ربما كان ملاك احلام يطلع أبى على ما نحلم به فيحققه لنا ·

وكانت الهـدايا لا تعيش طويلا ، كمـا هو الحـال فى الأشـياء الثمينة فى هـذا العـــالم فهى لا تعمر كثيرا ، فبالأمس كنا نلعب بهـــا واليوم نلقى بهـا ، وحتى كتاب صـــلاتى قـد تمزق ، لأننى كلمـا أردت الاقـدام على عمل ، تعود تأن أفتحه واستشيره ، وأخيرا لم يبق منه الا وريقـات ممزقـــة ·

ولـكن هنـــاك هـدية واحـدة أحضرها أبى لأمى عاشت ســنوات طويلة ، وحتى بعـد أن ضـاعت لم تختف من مخيلتى ولا زلت أذكرها كما لو كانت موجودة ·

وكان ذلك عنـدما عاد أبى من السوق ، يوم الجمعة بعد الظهر وقد خرج الأطفـــال من المـــدرسة · وكانت ساعات ما بعـد الظهر من أيام الجمعـة هى أحسن أوقات الأسـبوع ، لأن الأطفـــال يظلون طوال أيام الأســبوع منكبين على الـكتب ، لا يرون شـيئا ولا يحسـون بشىء الا الدروس ، وكلمـا رفع واحـد منهم رأسه يلقى الضرب ، أما بعـد ظهر الجمعـة فيكون التلميـذ خاليـــا من الاسـتذكار ، وحـرا فى أن يفعـل مايريد ولا يعترض عليه أحد ، ولولا وجبـــة الغـــذاء لـكان العــــالم جنة ولـكن أمى قد نادتنى ، ولا يسعنى أن أرفض ·

وقبل أن نبـدأ فى الأكل شـاهدت أختى الصغرى تضع يدها اليمنى فوق أذنهـا وتقربهـا من المائدة ، فسألتها أمى « ماذا تصنعين يابنيتى ! » فأجابتهـا بأنهـا تحـاول أن تصغى ، فسألتها : والى أى شىء تحـاولين أن تصغى ؟ فأخـذت تصـفق بيـديها فى فرح وتصيح : « ان أبى قادم ! ان أبى قادم ! » وبعد برهة سمعنا عجلات عربة قادمة ، وكان الصوت خافتا فى البـداية ثم أخـذ يرتفع شيئا فشيئا ، فألقينـــا بالملاعق قبل أن نزدرد مافيهـا وتركنا الطعـــام على المـائدة ، وجرينـــا الى الخارج ، لنستقبل

ابانا لدى عودته من السوق ، أما أمى ـ رحمهــا الله ـ فقــد خلعت مئزرها ، ووقفت منتصــبة القــامة وقــد عقدت ذراعيهــا على صــدرها حتى دخل أبى الدار ٠

وكم كان أبى ضــخما آنــذاك ، وكنت أرى أبى أضــخم من جميــع الآباء الآخرين ومع ذلك كنت أعتقــد أنه لابد أن يوجد من هو أطول منه ، ولــكن الآن حتى الثريا التى تتــدلى من سقف منزلنــا بدت لنــا أكثر انخفــاضا ٠

وبغتــة انحنى أبى وضمنى اليه وسألنى عمــا درسته ، ان أبى كان يعلم الجزء من المقرر الذى ندرســه فى هــذا الأســبوع ، ولــكنه كان يبغى أن يستدرجنى الى الــكلام ، وقبل أن أســتطيع الرد عليــه كان قــد أمسك بأخى وأختى ورفعهما وقبلهما ٠ وأخــذت أتأمل أبى وقــد وقف مع طفليه الرقيقين لدى عودته من رحلتــه ، وقفزت الى ذهنى صور عــديدة ممــاثلة كل منهــا أرق من الأخرى ، ولــكنى لم أجد صــورة مطابقــة لهــذه الصورة ترخينى الى الحــد الــكافى ، وكان حب أبى يخيم علينــا ويغمرنا كلما عانقنــا أبى ، وأطلب من الله أن يغمر مثل هــذا الحب أطفالنــا كلما عانقناهم وأن يغمرهم الفرح الذى كان يغمرنا طوال حياتهم ٠

ودخل الحوذى الى المنزل يحمل حقيبتين احداهمــا كبيرة والأخرى متوسطة ، وخيل الى أن الحقيبــة الثانية لها عينان باســمتان وأخرج أبى من جيبــه حلقــة مفاتيحه ، وقال أبى : « لنفتح الحقيبــة الثانيــة ونخرج منهــا عبــاءة الصــلاة » وكان هــذا على سبيل المزاح فان عباءة الصــلاة لا تلزم بعــد ظهر يوم الجمعــة ، كما أن لأبى عبــاءة خاصــة لصــلاة السبت ، ولــكنه قال ذلك حتى لا نسبح وراء الأمل وليخفف من تلهفنــا الى الهــدايا ٠ ولــكنا اخــذنا نفك أحزمة الحقيبــة ونراقب كل حركة من حركاته ، وقــد أخــذ أحــد مفاتيحه وفحصــه وابتسم بحنان ، وخيل الينــا أن المفتــاح يبتسم الينــا وأن هالة من النور تحيط بالمفتاح الذى تصــدر منــه أشــعة تخطف الأبصار ، وأخيرا ضغط المفتاح فى ثقب القفل ، وفتح الحقيبــة ، ودس يده داخلهــا ، وأخــذ يتحسس ما فيها ، وبغتــة نظر الينــا وسكت ٠ فهل نسى أبى أن يضع الهــدايا هناك ؟ أو

ب ى حى حيث سلبه أصحاب الخان هدايانا ؟ كما حدث للحكيم الذى عهد اليه بأن يسافر ليقدم هدية الى قيصر تتألف من صندوق ملىء بالجواهر واللآلىء ، وعندما نزل فى احدى الليالى بخان ، قام أصحاب الخان بفتح الصندوق وسلبوا كل مافيه ، وملأوه بالتراب • فأخذت أصلى بحرارة بأن تتكرر المعجزة معنا المعجزة التى حدثت للحكيم بأن يكون هذا التراب هو تراب أبينا ابراهيم الذى تحول الى سيوف عندما ألقى به فى الهواء ، فليحقق الرب تقدس اسمه هذه المعجزة معنا ، فتتحول الأشياء التى ملأ بها أصحاب الخان حقيبة أبى الى أحسن الهدايا ، وقبل أن أختم صلاتى كان أبى قد أخرج من حقيبته جميع أنواع الهدايا الرائعة ، ولم تكن هناك هدية واحدة من بينها لم نحن اليها طوال العام ، ولذلك كنت أقول ان ملاك الأحلام كان يكشف لأبى ما نحلم به •

ان هدايا أبى تستحق الاطراء • ولكن من الذى يطرى أشياء قد ضاعت ؟ ولكن هناك هدية رائعة أحضرها أبى لأمى فى ذلك اليوم الذى عاد فيه من السوق تستحق أن نذكرها بصفة خاصة •

لقد كانت ملفحة حريرية مطرزة ومزينة بزهور وبراعم وكانت أحد وجهيها بنى اللون والزهور بيضاء والوجه الآخر أبيض والزهور بنية ، لقد كانت هذه هى الهدية التى أحضرها أبى رحمه الله لأمى جعل الله مقرها الجنة ونشرت أمى الملفحة وأخذت تتحسسها بيديها ، وتختلس النظر الى أبى ، وأبى يختلس النظر اليها ، ثم نهضت ووضعتها فى خزانة الملابس ، وقالت لأبى : اغسل يديك وتناول الطعام • وعندما جلس والدى الى المائدة خرجت الى أصدقائى فى الشارع وأخذت أريهم الهدايا التى أحضرها لى أبى ، وظللت منشغلا الى أن حل السبت وذهبت مع أبى للصلاة •

وكان السبت رائعا عندما عدنا من المعبد ، وكانت النجوم تلمع فى السماء والأنوار تملأ المنازل والناس يلبسون ملابس السبت ، وكنت أسير فى هدوء الى جانب أبى حتى أزعج الملائكة التى ترافق الانسان

فى عودته من المعبد وفى ليلة السبت [illegible]
أنحاء المنزل وتعد المائدة ، وتنبعث منها رائحة الخبز الأبيض ، وقد بسط على المائدة غطاء أبيض ، ووضع فوقه رغيفان من أرغفة السبت ونشر فوقهما فوطة احتراما لهما ، حتى لا يسعران بالخجل لدى تلاوة دعاء البركة على النبيذ •

وانحنى أبى ودخل المنزل وهو يقول : « ليجعله الرب يوم سبت سلام وبركة » • ورددت أمى : « سلام وبركة » ، وتطلع أبى الى المائدة وبدأ ينشد : « سلام عليك يا ملائكة السلام » بينما جلست أمى وكتاب الصلاة فى يدها ، وينير الحجرة شمعدان يتدلى من السقف به عشر شمعات شمعة لكل وصية من الوصايا العشرة ، وكانت تتجاوب مع هذه الشمعات شمعات أخرى بعدد أفراد الأسرة ، وكانت جميعا من حجم واحد رغم أننا كنا أصغر من أبى وأمى ، وتطلعت الى أمى فلحظت تغيرا فى وجهها ، فقد صغرت جبهتها اذ كانت تضع الملفحة حول رأسها وتغطى شعرها وقد بدت عيناها أوسع وأكثر بريقا ، وهى تتطلع الى أبى وهو ينشد : « هو ترى سيجد المرأة شجاعة ؟ » وكانت أطراف الملفحة المدلاة تحت ذقنها ترفرف فى رفق لأن ملائكة السبت كانت تخفق بأجنحتها فتحرك الهواء ، ولابد أن يكون الأمر كذلك والا فمن أين أتت الريح والنوافذ مغلقة ، اذا لم تكن من أجنحة الملائكة؟ كما تذكر المزامير « انه يتخذ من الرياح رسلا » فكتمت أنفاسى حتى لا أزعج الملائكة ، وتطلعت الى أمى ـ رحمها الله ـ وأخذت أتأمل فى يوم السبت الذى منحه لنا الرب تشريفا لنا وتمجيدا • وبغتة شعرت بمن يربت على وجنتى ولست أدرى ان كان ذلك أجنحة الملائكة أو أطراف الملفحة تدغدغ وجهى ، طوبى لمن تحلق الملائكة فوق رأسه وطوبى لمن تربت أمه فوق رأسه ليلة السبت •

وعندما استيقظت من النوم ، كان النهار قد طلع ، وكان صباح السبت يغمر العالم ، وكان أبى وأمى على وشك الخروج • فقد كان أبى يقصد الى المعبد أما أمى فكانت تقصد قاعة الدرس الدينى التى

كما كانت أمي ترتدي ثوبا أسـود وقبعـة ذات ريش • وفي قاعة الدرس الديني حيث تعودت أمي أن تؤدي صـلاتها ، لم يكونوا يقضـون وقتـا طويلا في الانشاد ، ولذلك كانت تعود مبكرة ، وعنـدما عـدت مع أبي من المعبـد ، وجدتهـا جالسة الى المـائدة ترتدي الملفحـة والمـائدة معدة وعليهـا نبيـذ وبراندي وفطـائر صـغيرة وكبيرة ، ومستديرة ومزدوجة، ودخل أبي وهو يردد « سـبت سـلام وبركة » ، ووضع عبـاءة الصـلاة على الفراش ، وجلس على رأس المـائدة وقال « اذا كان الرب راعي فلن يعوزني شيء » • وبارك النفيـذ وقضم قطعـــة من الفطيرة وبدأ ينشـد « مزمور لداود ، ان الأرض للرب وملؤها ، وعنـدما يفتح تابوت العهـد ليـلة رأس السنة ، ويتلى المزمور تحـدث ضـجة كبرى بين الجمهور ، وفي تلك اللحظة اهتزت مشـاعري بعنف ، ولو لم أمي قـد علمتني بألا أقف على المقـاعد وألا أحـدث ضـجة على المـائدة وألا أصيح لقفزت الى المـائدة وأخـذت أصيح : « الأرض للرب وملؤها ! مثل ذلك الطفل الذي ورد ذكره في التلمود الذي كان يجلس وسط مائدة من الذهب ، لا يمكن أن يحملها أقل من سـتة عشر رجلا ، وقـد ربطت بست عشرة سلسلة فضـية وعليهـا صـحاف وأكواب وأطبـــاق بهـــا أشهى أنواع الأطعمـة واللحوم والتوابل التي خلقهـا الرب في ستة أيام الخلق ، وكان يعلن « ان الأرض للرب وملؤها » •

وقسمت أمي الفطيرة ووزعت على كل فرد نصـيبه ، وكانت أطراف ملفحتهـا تصـحب يديهـا ، وبينما كانت تفعل هذا ، سقطت ثمرة فراولة من الفطيرة ولوثت مئزرها ، ولـكنها لم تمس الملفحة ، التي ظلت نظيفة كما كانت عندما اخرجها أبي من الحقيبة •

ان المرأة لا ترتدي ملفحـة حريرية كل يوم سبت ، وهـل هنـــاك مجـال للزينـة عنـدما تقف المرأة أمام الفرن ، ان جميع الأيام ليست أيام سبت ، ولـكن هنـاك أعيـادا ، فان الرب جلت قـدرته يشفق على عباده ويمنحهم أوقاتا للمرح والسعادة والراحـة وأعيـادا موقوتة ، وقد تعودت أمي في الأعيـاد أن ترتدي قبعـــة من الريش وتذهب للمعبـد ، وأن تضع الملفحـة على رأسها وهي في المنزل ، ولـكن في رأس السنة وعيد الغفران

كانت ترتدى الملفحة طول اليوم ، وكذلك في اليوم السابع من عيد حانوكا ، وكنت فى عيد الغفران أتطلع الى أمى وهى ترتدى الملحفة ، وقد لمعت عيناها من الصلاة والصيام ، فكانت تبدو لى كأنها كتاب صلاة مغلف بالحرير أما فى الأوقات الأخرى ، فان الملفحة كانت تظل مطوية فى خزانة الملابس ، وفى أيام السبت والأعياد كانت أمى تخرجها ، ولم أرها أبدا تغسلها ، رغم أنها كانت حريصة على النظافة ، وعندما يحرص المرء على أيام السبت والأعياد فان ملابس السبت والأعياد تظل برونقها، وكنت أعتقد أنها سوف تحتفظ بالملفحة طوال حياتها ٠

ولكن الذى حدث كان الآتى ، انه عندما بلغت الثالثة عشرة ووصلت الى سن الرشد وأصبحت عضوا فى الطائفة اليهودية وضعت أمى رحمها الله الملفحة حول عنقى ، تبارك الذى وسع كرسيه السموات والأرض والذى منح وعده للانبياء ، وكانت الملفحة نظيفة تماما ، ولكن قد كتب عليها من قبل أن تضيع على يدى ، واختفت هذه الملفحة نهائيا بسببى هذه الملفحة التى طالما تطلعت اليها وكنت استمتع بمشاهدتها ٠

والآن سوف استطرد فى الحديث ، ثم أعود الى القصة الأصلية مرة أخرى ففى تلك الآونة وفد الى بلدتنا شحاذ مريض ، وقد تقيح جسده وتورمت يداه ، وكانت ملابسه خلقا بالية وحذاؤه متآكلا ، وكلما ظهر فى الطريق ، أخذ الأطفال يقذفونه بالحجارة ، ولم يقتصر الأمر على الصغار بل ان الكبار كانوا ينظرون اليه شزرا ، وعندما كان يذهب الى السوق بين الحين والآخر ليبتاع خبزا أو بصلا ، كانت البائعات ينهرنه ، ولم يكن ذلك لقسوة بائعات بلدتنا ، بل أنهن كن طيبات القلوب ، وكانت بعضهن يقدمن الطعام من أفواههن الى اليتامى ، وكانت الأخريات يذهبن الى الغابة ويحتطبن ويوزعن هذا الحطب على الفقراء والشحاذين بدون مقابل ، ولكن لكل شحاذ حظه، وعندما كان يهرب من الناس ويلجأ الى قاعة الوعظ كان الواعظ ينهره ، ويدفعه خارجا ، وعندما كان يزحف ليلة السبت الى قاعة الوعظ ، لم يكن أحد يدعوه الى منزله ليشاركه وجبة السبت وحاشا لله أن يتنحى أبناء أبينا ابراهيم عن فعل الخير والاحسان ، ولكن

رسل الشيطان كانت ترافق ذلك الشحاذ وتسدل قناعا فوق أعين اليهود ، فلا يرون عوزه ، أما أين كان ينصت الى مباركة النبيذ وأين يتناول وجبات السبت الثلاثة ، فلا أحد يدرى ، واذا كان البشر لا يقيمون أوده ، فلا شك أن الرب يقيم أوده ٠

ان الكرم شيء عظيم ، ولذلك أنشئت مؤسسات وعين عليها مشرفون من اجل ذلك ومن أجل اعالة الفقراء ، وأذكر من مآثر أهل بلدتنا ، أنه رغم انهم لم يقوموا ببناء اى ملجأ للفقراء ولم يعينوا أى مشرفين ، ولكن كل ذى قدرة كان يسارع الى ايواء أى فقير فى منزله ويشعر بآلام أخيه الانسان ويقدم له العون ، ويعوله وقت الحاجة وعندما يرى أبناؤه وبناته هذا ، فانهم يتلقون دراسا من أعماله واذا حلت كارثة بأحد ، فانه يتأوه ، فتتأوه معه جدران منزله بسبب تأوهات الفقراء وصرخاتهم ، فيعلم أن هناك مصائب أعظم من مصيبته ، وكما أنه يمسح آلام الفقراء ، فان الرب تقدس اسمه سوف يمسح آلامه فى المستقبل ٠

والآن لنترك الشحاذين ونعود الى ملفحة أمى التى ربطتها حول عنقى عندما بلغت سن الرشد ، وأصبحت مطالبا باتباع الوصايا العشر ، ودخلت فى عداد الطائفة اليهودية ، وفى ذلك اليوم قصدت الى قاعة الوعظ وأثناء عودتى الى المنزل لتناول طعام الغداء ، كنت أرتدى ملابس فاخرة وكأننى عريس ، وكنت سعيدا لأننى كنت أضع التفيلين (من مستلزمات الصلاة للراشدين) ، وفى الطريق صادفت الشحاذ يجلس على كومة من الحجارة يغيّر الأربطة التى يضمد بها تقيحاته ، وكانت ملابسه ممزقة ولا تعدو أن تكون خرقا بالية لا تخفى حتى تقيحات جسده وتطلع الى وقد بدت التقيحات التى فى وجهه وكأنها عيون من نار ، وتوقف قلبى عن الخفقان ، وأخذت ركبتاى ترتعدان ، وأظلمت عيناى ، ودارت الى الأرض ولكنى استجمعت شجاعتى وأومأت اليه برأسى وألقيت عليه السلام فرد السلام ٠

وبغتة اخذ قلبى يخفق بشدة ، وأحمرت أذناى ، واستولى على شعور لم أحس بمثله طوال حياتى وغمرت السعادة جميع أوصالى ، وشعرت بهاء

فى أعضائى وشفتاى ولسانى ، وغفرت فاى واتسعت عيناى ، وأخــذت أحدق أمامى كأننى شخص يرى فى يقظته ما كان يتراءى له فى الأحــلام ، وهكذا أخذت أحدق أمامى ، وتوقفت الشمس فى كبد السماء ، ولم أعـد ارى مخلوقا فى الشارع ، وكانت الشمس الرجيمــة تتطلع نحو الأرض وأشعتها تبرق على تقيحات الشحاذ ، وأخذت أخفف عقدة الملفحة لأتنفس بسهولة ، فقد احتبست الدموع فى حلقى ، وقبل أن أستطيع فكها ، أخـذت تتجاذب قلبى الدهشة ، والسعادة التى شعرت بها من قبل وأخذت تتصاعف وتتضاعف فخلعت الملفحة وأعطيتها للشحاذ ، فأخذها وضمد بها تقيحاته ، وأحسست بالشمس تذغدغ رقبتى ،

ونظرت حولى فلم أجد مخلوقا فى السوق ، وليس هناك الا كومة من الحجارة تعكس ضوء الشمس ، ووقفت هناك لحظة بدون تفكير ثم حـــركت قدماى وعدت الى المنزل ٠

وعندما وصلت الى المنزل أخــذت أطوف حوله ، وفجأة وقفت أمام نافــذة أمى ، هذه النافــذة التى تعودت أن تتطلع منهــا ، وبدا المكان غريبــا ، فإن الشمس التى كانت تنعكس عليه لم تكن متوهجة ، بل تبعث الدفء ، وكان الهــدوء شاملا ، ومر شخصان أو ثلاثة ، فابطأوا خطواتهم وخفضوا أصواتهم ، ومسح أحدهم جبهته ، وأطلق تنهدا عميقا ، وبدا لى أن هذا التنهد سيظل باقيا هناك الى آخر الزمان ٠

ولبثت هنـــاك لحظة لمـــدة دقيقـــة أو دقيقتين أو أكثر ، وأخيرا تحركت ودخلت الى المنزل ٠ وعنـــدما دخلت وجـــدت أمى تجلس الى النافذة كعادتهــا ، فحييتهــا وردت التحيـــة ، وفجأة شـــعرت أننى لم أعاملهــا كمــا يجب وأننى غبنتها ، فقـــد كان لهــا ملفحــة جميلة تضعها حول رأسها أيام السبت والأعيــاد فأخــذتها وأعطيتهــا للشــحاذ ليضمد بهــا قــدمه ، وقبــل أن انتهى من توسلى اليهــا بأن تسامحنى ، كانت تحدق فى بحب وحنــان ، وتطلعت اليهــا تغمر قلبى نفس السعادة التى شــعرت بها يوم السبت الذى وضعت فيــه أمى الملفحــة حول رأسها لأول مرة ٠

وهنــا تنتهى قصــة ملفحة أمى رحمها الله ٠

تعـــريف بكاتب القصـــة

شموئيـــل يوســـف عجنـــون

أعظم كتاب القصـة العبرية فى عصرنا · وقـد ولد سنة ١٨٨٨ فى غاليسيا ، وهاجر الى فلسطين فى سنة ١٩٠٨ ، وعاد الى المانيا ١٩١٣ · ورجع الى فلسطين فى سنة ١٩٢٤ ، وأطلق على نفسه لسم عجنون على اسم كتابه « عجونوت » أى المهجورات (وكان اسمه الأصلى «تششكس») وهو أحـد كتبه الأوائل والذى صـدر فى أواخر ١٩٠٨ ، ومن مؤلفـات عجنون ملحمة كبرى يصف فيهـا يهود غاليسيا فى أوائل القرن التـاسع عشر ، ومجموعـة قصص منهـا قصـة اجتماعية تصف أحوال يهود بلدته فى أوائل القرن ، وقصـة أخرى تصـف نفس المجتمع بعد الأزمة العنيفة التى اجتازها فى الحرب العالمية الأولى ، وهنـاك قصـة « ضيف يريد أن ينـام » يصف فيهـا المجتمع اليهودى فى فلسطين أيام موجـة الهجرة الثانيـة ، وله أيضـا قصـة « أمس وأول أمس » · كما كتب كثيرا من القصص القصـيرة ، وقـد وضـعته مواهبـه القصصية فى الصف الأول بين القصاصين وهو قصـاص فريد فى نوعه فى الأدب العبرى فهو قصاص مجدد كما أنه يقوم فى قصصه بوصـف حقب طويلة من الزمن ومجتمعات مختلفـة يختلف الواحد منهـا عن الآخر اختـلافا بينـا ، فهو يصف المفكرين الأحرار فى القـدس فى منتصـف القـرن العشرين ، كما يصف مجتمع بلدته فى أيام طفولتـه ، وصباه ، ومجتمع يافا والقـدس فى مدة هجرته الأولى ، كمـا يصـف يهود ألمـانيا لدى عودته اليهـا فى قصـته « بين مدينتين » وغيرها ، وكتب عجنـون أيضـا قصصا اسـطورية مثل قصـة « فى قلب الأيام » وقصصا سيريالية مثل قصة صداقة ·

ومن خصائص عجنون البارزة لغته الأدبية المتنوعة والتى تجمع بين اللغتين الحديثـة ولغة العصـور الوسطى بل ومحاكاة للغة التوراة ، كما فى قصة « عصفورى » ·

وقد جمعت كل مؤلفاته فى سنة ١٩٥٠ فى سبعة مجلدات ٠

وقد منح عجنون جائزة نوبل فى الأدب فى سنة ١٩٦٦ وتوفى سنة ١٩٦٨ ٠

نرى لدى قراءة هذه القصة أنها تصف لنا حياة المجتمع اليهودى المتدين فى غاليسيا بألمانيا ، وتبرز لنا الطقوس الدينية وتورد لنا المراسم والملابس والأدوات الخاصة بشعائر اليهود ٠

وأهم من هذا كله أنها تورد لنا فكرة من أهم الأفكار التى عاش عليها اليهود ، وهى فكرة المسيح المنتظر الذى سوف يبعث فيجمع شتات اليهود من أنحاء العالم ويعود بهم الى فلسطين والى صهيون حيث يحكمون من صهيون العالم أجمع ، بما فيه من شعوب مسيحية واسلامية ، وفكرة المسيح المنتظر من الأفكار التى جعلت اليهود يعزفون عن الاختلاط بالشعوب انتظار لبعث المسيح ، وقد ادعى الكثير من اليهود أنهم المسيح المنتظر ، ونشروا دعوتهم بين اليهود ، ثم مالبث أن ظهر كذبهم وأشهرهم شبتاى زفى الذى أخذ ينشر دعوته فى أزمير وكشفه السلطان العثمانى واضطره لاعتناق الاسلام ونبذ الدعوة الكاذبة ، فأسلم لينجو من الاعدام ولكن هذه الفكرة لم تتحقق حتى يومنا هذا (فان المسيح عليه السلام قد بعث منذ حوالى ألفى سنة وأنكره اليهود ، بل سلموه الى بيلاطس ليصلبه) ٠ فأسسوا الحركة الصهيونية التى نجحت بنفوذها ودسائسها لانشاء الوطن القومى اليهودى فى سنة ١٩٤٨ ٠

مجلة
الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية
تعنى بالدراسات الشرقية
فى مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

مجلة الدراسات الشرقية

الناشر
دار الجامعى العربى للتنمية الثقافية والنشر والإعلام
١٠٥ ش ٢٦ يوليو - القاهرة ت : ٧٧ ٢٣١٦

مجلة الدراسات الشرقية

دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية
في مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة

العدد الثاني — يوليو — ١٩٨٤م

فهرست

« الاسير العربى » ، والعجز الاسرائيلى عن الحسم الأخلاقى فى قصة « الاسير » لساميخ يزهار (*)

دكتور رشاد عبد الله الشامى
استاذ الأدب العبرى الحديث
جامعة عين شمس

تعتبر قصة « الاسير (هَشَّافوى) (* *) من القصص الاولى التى كتبها س . يزهار عن الحرب ، والتى تنتمى الى ذلك الاتجاه الذى يميز بطل يزهار المعذب

(*) ساميخ يزهار (س . يزهار) : اسم الشهرة للاديب الاسرائيلى يزهار سميلانسكى . ولد عام ١٩١٦ ، وينتمى الى الجيل الاول من الادباء الاسرائيليين الذين ولدوا فى فلسطين (السابرا) sabra. اشترك فى حرب ١٩٤٨ ، وكان عضوا فى الكنيست ممثلا لحزب المباى ، ثم ممثلا لحزب «رافى » (قائمة عمال اسرائيل) المنشق عن حزب المباى ، وذلك حتى يونيو ١٩٦٧ حيث استقال من الكنيست . يعتبر أول أديب يعبر فى انتاجه عن تجربة الانسان اليهودى فى صراعه مع البيئة الفلسطينية (الطبيعة والانسان) ، وينعكس هذا الاتجاه فى أول قصصه « افرايم يعود الى الصفصفة » (١٩٣٨) . أثر يزهار على جيل كامل من الادباء الاسرائيليين بجمله الشاعرية واسلوب المونولوج الداخلى الذى يميز قصصه الاولى ، والذى تحول الى مزج مابين الديالوج والمونولوج بعد ذلك فى روايته « أيام صقلاج » (١٩٥٨) . وشخصيات يزهار أساسا شبان من مواليد فلسطين يعانون من حالة ديناميكية نتيجة صراعهم مع قيمهم الروحية ، حيث يواجهون معضلة الصراع بين الانسياق ضمن الجماعة لتحقيق اهداف الصهيونية ، وبين احساسهم بمجافاة وسائل وتحقيق تلك الأهداف للمثل الانسانية والاخلاقية . ويبرز هذا الصراع بشكل واضح فى قصتيه « الاسير » (١٩٤٨) و « خربة خزعة » (١٩٤٩) ، وهى القصص التى كتبها فى أعقاب حرب ١٩٤٨ ، وعبر خلالهما عن تجربة جندى اسرائيلى لايستطيع الثورة ضد الاوامر العسكرية التى ترغمة على ارتكاب اعمال منافية للانسانية وللقيم ضد العرب العزل من السلاح . من أعماله الادبية : « قبل الخروج » (١٩٤٨) ، ست قصص صيفية « (١٩٥٥) و « قافلة منتصف الليل » ، « وبأقدام عارية » ، و« قصص السهل » (١٩٦٣) وهى مجموعة قصص تضم القصص : « قصة لم تبدأ » ، و « الهارب » ، « حبقوق » ، و « كومة العشب » .

(*) (*) سميلانسكى . يزهار : سبع قصص (شبعا سبوريم) ، دار نشر هكبوتس همئوحاد ، القدس ، ١٩٧١ .

الذى يحاسب نفسه حسابا قاسيا ، ويسبب له سلوكه حيرة عميقة ، ومع هذا فانه يعجز فى نهاية الامر عن تنفيذ ما يمليه عليه ضميره .

وهذه القصة ، عندما ظهرت للمرة الاولى عام ١٩٤٩ ، مع قصة « خربة خزعة » ، بذلت محاولة فاشلة لمنع توزيعها فى اسرائيل ، عن طريق المؤسسة العسكرية ، ولكن القصة لقيت نجاحا فوريا .

وتصف هذه القصة عملية يقوم بها بعض الجنود الاسرائيليين فى منطقة قروية فى الفترة الاخيرة من حرب ١٩٤٨ .

والقصة هنا لا تتناول قضية طرد سكان قرية عربية ومصادرة ممتلكاتهم ، كما هو الحال فى قصة « خربة خزعة » (*) لنفس المؤلف ، بل تتناول حكاية القبض على راعى عربى والتحقيق معه بتهمة التجسس .

وكما حدث فى « خزبة جزعة » ، فان القاص هنا يقوم ايضا بدوره فى العملية رغما عنه ، وتروى القصة من وجهة نظره . (*) (*)

وتحتوى قصة « الاسير » على اربعة مشاهد جسد كل منها بوسائل فنية وصفية خاصة :

(١) **المشهد الاول** : وهو القبض على العربى وقطيعه من الغنم بواسطة مجموعة من الجنود وعلى رأسهم قائد الفصيلة ، أو مشهد « صيد الاسير » .

(*) كتب س . يزهار قصة « خربة خزعة » عام ١٩٤٩ . وتحكى هذه القصة حادثة بسيطة عن مجموعة من الجنود الاسرائيليين صدرت اليها الاوامر باحتلال قرية عربية وطرد سكانها منها خلال حرب ١٩٤٨ . ولكن مع هذه البساطة التى تبدو ظاهريا لمجمل ماتحكية القصه الا انها كانت فى الواقع بمثابة تجديد كبير فى الموضوعات التى تناولها الادب الاسرائيلى ، وكانت بمثابة صوت الضمير الاخلاق والانسانى لجندى اسرائيلى ضد النير والظلم الذى حل بالامة الاخرى ، بالرغم من أن هذا الصوت لم يتعد كونه اكثر من محاولة لتفريغ الضمير الاسرائيلى من عذابات الاحساس بالذنب تجاه ماحدث للعرب على حساب تحقيق احلام التوسع الصهيونية فى الأرض العربية وتشريد الشعب الفلسطينى.

(*) (*) تذكرنا قصة الاسير بقصة الاديب الفرنسى البير كامى « الضيف » . فكما أن بطل يزهار يؤمر بأن يرافق اسيرا عربيا متهما بالتجسس الى مقر القيادة حيث يعدمونه ، فان دارى المدرس الفرنسى بطل « الضيف » يضطر هو الاخر لمرافقة أسير عربى الى مدينة قريبة حيث يحاكم ويعاقب على جريمة ضد قانون ليس تابعا له ولايستطيع ان يفهمه .

يحتوى هذا المشهد فى اساسه على وصف انطباعى من خلال مقارنة لاتتوقف للطبيعة الهادئة من ناحية والجنود الذين ينقصهم الهدؤ والسكينة ، وهو ما أتاح امكانية تطوير نغمة تهكمية واضحة .

فمدخل القصة عبارة عن منظر طبيعى مثالى ، هادىء وساكن تماما : « حيث ان الرعاة وقطعانهم كانوا منتشرين بين الجوانب الصخرية ، وبين شجيرات السنديان ، وبين بوادى ورد الجبال ، وكذلك بين الوديان التى تصدر منها اصوات والتى كانت تشع انوارا ـــ تلك الوهجات القوية للذرة ، المتألقة الذهبية المائلة للاخضرار الصيفية ، التى تكتل تحتها التراب بحجم ثمرة الجوز ، ويتفتت الى قمح رمادى بمجرد ان تلمسه قدم ، وتفوح منه رائحة عطرة لارض قديمة ، ناضجة وطيبة ، ـــ وحيث انه فى المنحدرات وفى السهول كانت تتجول الاغنام وقد ظللت اشجار الزيتون التى على قمم التلال على واحدة هنا وواحدة هناك ـــ فقد اتضح بشكل تلقائى انه من المستحيل التسلل الى الداخل دون اثارة هياج ، وهو ماقضى على معنى التجول » . (ص ٩١) .

ان هذه الصورة هى صورة لعالم اسطورى قروى قديم ، عالم متناسق يعيش فى هدؤ وسكينه ، وهو عالم تكمله الفقرة التالية :

« فى مكان ما خلال هذا كان رعاة بعيدون يقودون اغنامهم فى قلب الحقل فى مسيرة هادئة ، بفطرة الحقول والجبال الهادئة ، ودون اعتبار لاى شىء سوى الايام الحلوة ، كما لو كان ليس فى العالم شر ، تحدث منه بالذات قرصة تنبىء بشىء آخر . وفى مكان ما كانت الاغنام تلعق هادئة ، اغنام من عهد ابراهيم واسحق ويعقوب ، وفى مكان ما أغفت القرية البعيدة ، المنقوشة بأكاليل أشجار الزيتون ، كما لو كانت نحاسا كالحا ، وفى منحوتات التلال اصطفت النعاج ، وجبال بعيدة . ولكن مكائد اخرى كانت تقطعها لهن خطوط مائلة من تلقاء نفسها « (٩١)

ومرة اخرى نجد أن الصورة كلها مليئة بالكمال والهدوء الشعرى والانسجام الذى يعكس طبيعة المجتمع الرعوى القديم ، الذى يميزه السمو الاجتماعى والاخلاقى .

ومن هنا فانه لكى تكتمل الصورة الخيالية لوصف هذا الواقع ، فان قطيع الغنم قد أصبح قطيعاً من « عهد ابراهيم واسحق ويعقوب » ، حيث يعيد هؤلاء الرعاة العرب بالذات فى ذهن القاص ، ذكرى آباء شعب اسرائيل ، وهو ما يجعلهم يشكلون جزءاً

طبيعيا متأصل الجذور فى تلك الأرض ، ويشكلون جزء جوهريا من الطبيعة التى ظلت على عهدها كما كانت منذ أيام التوراه ، طاهرة خالية من الشر والسؤ .

ومن هنا تصبح الطبيعة عاملا رمزيا يكشف عن التحدى الاخلاقى ، وأيضا الدينى الخاص بعالم خيالى كامل فى مواجهة الغزاة الذين يستعدون لتدنيسه وتدميره .

وفى وسط هذه اللوحة الطبيعية الخيالية التاريخية كان الجنود الاسرائيليون يعيشون مع شىء من التوتر ينبىء ربما بما سوف يحدث من انتهاك لكل هذا الجمال وهذا الهدؤ . ففى بداية الفقرة الثانية يقول القاص :

« جلسنا على الاحجار لنسترخى بعض الشىء ، ولكى نبرد العرق المتدفق فى ضوء الشمس . كان كل شىء يموج بالصيف مثل خلية نحل مذهبة .

وكانت الدوامات الذهبية للحقول الجبلية ، وتلال حقول الزيتون ، والسماء الملتهبة مع الهدوء الرهيب ـــ كانت تبهر الابصار احيانا وتعزى القلب ، لدرجة الشوق الى كلمة مبهجة تخلصنا من هذا » (٩١) .

ان الوصف هنا فيه نوع من الانسجام بين وصف الراعى الذى يجلس مراقبا لاغنامه ، وبين جلوس الجنود المتعبين من أعمالهم ، ولكن وصف الطبيعة ينذر بحالة من الملل والسأم والبحث عن شىء ما للخروج من وطأة الاحاسيس الداخلية الضاغطة ، وهو مايمهد للانتقالة الى شخصية قائد السرية الذى سيكون قراره بالقبض على الراعى العربى هو البداية لتبديد كل هذا الجو الهادىء والاخلال بكل مدلولاته التاريخية والدينية .

ولكى يؤكد القاص التناقض الكامل بين انطباعاته عن الطبيعة ومحتوياتها من جماد ونبات وحيوان وانسان ، وبين ما سيقع على مسرحها من احداث ، يجعل الجنود الاسرائيليين يرون المشهد ويسجلون هم الاخرون انطباعاتهم ، وهى الانطباعات التى تنم عن رغبة فى التوحد فى هذه الطبيعة وفى الارض وفى العمل فيها بدلا من ان يكونوا تحت امرة قائد السرية :

« ورأينا عالما من التلال ترتجف بالخضرة والاحجار الصخرية وأشجار الزيتون على البعد ، عالم تتقاطع فيه تلال الذرة ـــ ان عالما كهذا يثير فيك السكون ، وكان الشوق الى خير الارض الطيبة والمنبته يقظا ومغريا للعودة الى عمل الاجير ، والى التراب المغطى

بالطين ، والى كد موسم شاق ، الى شيء يختلف عن أن أكون فردا فى طابور يتدبر الميم ميم (قائد الفصيلة) كيف يلقية بقوة فى منطقة ساكنة بعد الظهر » (ص ٩٢) .

وفى مواجهة هذه الصورة تظهر شخصية « الميم ميم (قائد الفصيلة) (اختصار للكلمات العبرية : مفقيد محلاقا) ، الذى يمثل رمزا ملموسا للعالم الآخر ، الذى يبدو فيه كل شيء صاخبا ومعقدا واصطناعيا وقاسيا . ويكون التمهيد للحدث الرئيسى فى القصة على خلفية من احساس القائد الاسرائيلى بالتوتر الذى يعم جنوده بسبب فترة المعارك ، والظروف السيئة للاقامة والتغذية ، والانعزال المتواصل عن الاقارب والاصدقاء ، مما يدفعة خشية ان يثيروا الشغب الى التفكير فى ان يشغلهم بعملية تفتق عنها ذهنه : « ان قائد فصيلتنا هذا كان يطيل النظر فى نظارته المكبرة ، ويمص السيجارة ويدبر الخطط . اولا لامعنى للسير الى الامام . وثانيا ، ليس من المتصور العودة بأيدى خاوية . ان شخصا ما من بين كل الرعاة ، أو شخصا ما بين كل الفتيان ، أو ربما كذلك بعض منهم ، يجب ان يقبض عليهم ، ان عملية لابد وأن تحدث ، أو شيئا ما لابد وأن يحرق ، وأن نعود حينئذ بشيء حقيقى ، بشيء هو حقيقة قائمة . « (ص ٩٢) .

وعند هذه اللحظة هذه تستيقظ غريزة الصياد الكامنة فى نفوس الجميع ، وعلى رأسهم قائد الفصيلة ليحدث فصل حاد بين هؤلا الرجال وبين الطبيعة ، وحيث ينسحب من نفوسهم الاحساس القروى الاخلاق الذى ثار فيهم من قبل ، ولايعودون يلتفتون الى ما حولهم أو يلاحظون السهول والوديان والصمت الذهبى . وعلى الفور تبدأ عملية « الصيد » صيد الاسير الراعي العربى البريء الذى اكتشفوه يجلس « فى ظل احدى اشجار البلوط ، فتى غض يجلس وأمامه غنمه فيما تبقى فى الارض من الزرع بعد الحصاد « (ص ٩٢) .

ويتم وصف عملية صيد الاسير العربى البريء وكأنها عملية عسكرية عظيمة تتم ضد احدى كتائب العدو ، وليس ضد انسان أعزل وبريء ، وهو ما يعكس سخرية القاص من هذا العمل الشرير :

« وعلى الفور وضعت حدود دائرة فى المنطقة ، والجميع خارج الدائرة ، وفى وسطها خصص واحدا ليصده حيا ، وخرج الصيادون . معظم الجماعة سيخفى نفسه بين الشجيرات وبين الصخور الى اليمن ، وأما الى اليسار والى أسفل فسوف يخرج قائد الفصيلة مع اثنين او ثلاثة للتطويق ، وللانقضاض المفاجيء ولدفع الصيد الى اذرع المتربصين الى اعلى . « (ص ٩٢) .

ويتابع وصف المشهد بعد ذلك ليبرز التناقض بين جو الاسترخاء والهدؤ والانسجام المميز لمظاهر الطبيعة ، وبين حالة النشاط الجسدى للصيادين الذين يدنسون الارض بنعالهم ، والذين تحدث بينهم وبين الطبيعة حالة من الغربة ، حيث يستغلونها لتنفيذ عملية وحشية لا انسانية وتتحول على أيديهم الى منطقة بالمفهوم العسكرى :

« سلكنا الى داخل ذهب الذرة الغضة ، وسمَدْنا بأقدامنا الشجيرات المقطوعة التى قضمتها أسنان ذلك القطيع ، ولامست أحذيتنا ذات المسامير حبات من الرماد الساخن الرمادى ، وكنا « نستغل « جيدا « المنطقة » و « سطح الارض » ، و « النبات الطبيعى « وحماية « المناطق الميتة » ، واندفعنا عدوا نحو الشاب الذى كان يجلس على حجر فى ظل شجرة البلوط . وقفز على قدميه ، واستبد به الفزع على الفور ورمى عصاه وجرى فى حيرة مثل ظبية مطاردة واختفى وراء سلسلة الصخور ، مباشرة نحو أذرع الصيادين » (ص ٩٢) .

وهكذا نجد ان استخدام المصطلحات العسكرية مثل « المنطقة « و « سطح الارض » يكشف عن مدى السخرية فى مقابل الاوصاف السابقة للطبيعة ، كما يكشف عن أن هؤلاء الجنود غرباء عن المكان .

ولايكتفى قائد الفصيلة بهذا اذ سرعان ما يتفتق ذهنه عن فكرة ، هى أخذ القطيع مع الاسير استكمالا للعملية العسكرية البارعة !؟ :

آه ، أى ضحكة هذه ، قمة المتعة ! إن قائد فصيلتنا لم يسترح وسرعان ماومض اختراعا سريعا ومفاجئا بتوقد ذهن جرىء . سنأخذ الغنم ايضا ، عملية متكاملة . وضرب كفا بكف وختم بحك الكفين المترنحتين ثملا ، قائلا : هذا هو الموضوع ! وجاء شخص من بعده لحس ريقه وبلعه : « سيكون هناك جولاش ! (وجبه طعام معده من اللحم والتوابل) أنا أقول لكم !.. « ونشطنا جميعا للمهمة برغبة عارمة ، جعلتها متعة المنتصرين والمكافأة تغلى بحماس حقيقى : يلله ! « (ص ٩٢) .

وبعد ذلك يحاول الجنود الاسرائيليون ان يقودوا الغنم ولكنهم يفشلون فى المهمة لانهم لايعرفون كيف يقومون بمهمة الراعى ، وأصابوا الغنم بالفزع فتفرقت فى كل مكان . وفى هذا الجزء من المشهد نجد ان القاص الغاضب من قسوة الجنود الاسرائيليين ، الذين استيقظت فى نفوسهم غريزة الانسان البدائى « لقد خرج الصيادون » ، يستغل هذه الفرصة ، التى منحت له ، لكى يسخر من هؤلاء الجنود ،

ومن قائدهم ، فيجعلهم فى محاولتهم جمع الاغنام يلجأون الى تقليد اصوات الماعز والخراف ، فكأنه يلجأ بذلك الى وصف هؤلاء المنتصرين بأنهم كالماعز والتبوس الغبية :

« ولكن هذه الضجة أفزعت الغنم ، وكان منها من رفع رأسه ، ومنها من نوى أن يهرب ، ومنها من أراد ان يعرف ما سوف تفعله تلك التى تقف لكى يفعل مثلما تفعل . وفيما عدا هذا فكيف يقودون الغنم ؟ وأخذنا نضحك ونستهزىء — وهنا قال قائد فصيلتنا ان معلمى كتاتيب مثلنا ، وحمقى مثلنا لا يصلحون لشىء على الاطلاق سوى للسخرية من كل شىء جميل وطيب . وبدأ فى اصدار صوته بررر ، بجررر رر ، ومطع ع ،طع ع ، وسائر الاشارات والأصوات المتفق عليها منذ بدء الخليقة بين الراعى وغنمه ، وأمر أحدنا بأن يسير قائدا (كالتيس — المترجم) ويقول بانا — بانا ، وأن يقوم اثنان من كل جانب بالتلويح ببنادقهم مثل عصى الرعاه ويترنموا بألحان الرعاة لقطيعهم ، وأن يقوم من الخلف ثلاثة أو أكثر بالقيادة بنفس الطريقة ، وأن نسيطر بنشاطنا وبالضحك المجنون على بلاهتنا المترددة ، المحيرة الى حد ما ، وأن نكون أجمل وأحسن ، أيها الجنود . « (ص ٩٣) .

ومرة اخرى نجد ان قائد الفصيلة يخطط للسيطرة على الغنم ، كما لو كان يخطط لمعركة حربية ويرسم الخطط ويوزع القوات ويحدد المهام . وهنا نجد كذلك محاولة من قائد الفصيلة لكى يقوم جنوده بدور الرعاة ، بدور الاسير ، وهو الامر الذى يرمز الى خرق كل القيم والمفاهيم المرتبطة بعمل الغزاة . ان البنادق تتحول الى عصى ، والجنود يقلدون اصوات الرعاة ، ويكلف أحدهم بأن يقوم بدور التيس القائد ، كل هذا يحول المشهد الى مشهد كوميدى سافر ، يبرز غرابة وقسوة الحدث . وحين يفشل الجنود فى اداء هذه المهمة لانهم حسب تعبير قائدهم « حمقى لا يصلحون لشىء على الاطلاق سوى السخرية من كل شىء جميل وطيب ، « يلجأون الى الراعى الاسير لكى يقود غنمه معه فى رحلة العذاب ، ويكون هذا هو المبرر لكى يزيحوا من على عينيه العصابة التى ربطوها عليها ، ولكنه يظل مقيد الايدى :

« افتحوا عيونه ، ولكنى اربطوا يديه : انه سيقود الغنم امامنا ! « أومض قائد فصيلتنا واحدة اخرى من ومضاته ، التى كان ادمان شراب القتال يولدها فيه بكثرة ، ومرت علينا حينئذ ومضة بهجة ، انتقلت من شخص الى آخر . حسنا . ورفعوا العقال الاسود ، وألقوه فى يده وقيدوه بشدة جيدا . وحينئذ طووا للمفزوع حافة العصابة من

على أنفه وتحدثوا إليه قائلين « قد الغنم قدامنا » (ص ٩٣ ـــ ٩٤) . وعند هذه اللحظة يتساءل القاص :

« لست أدرى ما الذى فكر فيه الاسير حينما أضاءت عيناه ، وما الذى كان فى قلبه ، وما الذى شعر به دمه ، وما الذى زأر به دمه ، وما الذى تراكض فيه

الرثائى الذى يتجلى فى اوصاف الطبيعة التى تتجاوب تجاوبا إلهيامع ما ينطوى عليه المشهد من اغتصاب وقسوة لامبرر لهما .

المشهد الثانى: هو مشهد ذهاب الاسير الى الموقع العسكرى ووصف الموقع العسكرى .

وفى هذا المشهد نجد ان يزهار يستخدم تكنيكا مختلفا تماما عن التكنيك الاول ، الذى وصف به عمليه اسر الاسير فى المشهد الاول . ويمكن وصف هذا المشهد بأنه خطاب محزن استرجاعى ، تتجلى فيه خلاصة الشعر الهجائى .

ان يزهار يصف فى الجزء الاول من هذا المشهد الرموز الكثيرة للموقع العسكرى ، ولكن ليس وفقا لا سلوية التصويرى الذى انتجه حينما وصف منظر التلال والجبال . انه يستخدم هنا الجملة الخطابية ، التى تهدف الى ابراز انماط الحياة الموجودة فى الموقع العسكرى ووجوده الدنس ، بدلا من الجملة الوصفية المركبة التى تهتم بأن تحوى الصورة الكاملة للمنظر الطبيعى بكل تفاصيله .

وفى بداية هذا المشهد يبدو التناقض المريع بينه وبين المشهد الاول ، حيث يظهر فى مقابل عالم العصور القديمة الخاص بالاسير المتميز بالطبيعة الجميلة الصافية والانسجام ، نجد عالم الموقع العسكرى القذر والمشوه :

« لقد اخذت فى الاتضاح ملامح الموقع : قرية عربية ممثلة لاصداء متقطعة . تل نمل مهجور . عفن من كثرة الخرائب ، وجود ذو رائحة كريهة ، ملىء بالبراغيث ، ملىء بالقمل . بؤس وحماقة القرى التعيسة

دون وجود وهو عاجز ـــ لست أعرف الا أن هذا قد بدأ يفرقع فرقعات ونفخات بينه وبين غنمه ، كما لو كأن شيئا لم يحدث على الاطلاق ، وهبط من صخرة الى صخرة بين الشجيرات ، مثل هبوط راع من صخرة الى صخرة بين الشجيرات ، والغنم المشدوهة والمفزوعة ـــ وراءه ، ووراءها على الفور ومن حولها أصوات حلوقنا

النشازية ، ورفسات أقدامنا وضربات بنادقنا ، وكنا نهبط بضحك فاسق مجنون الى الوادى » .(ص ٩٤) .

ويقترب المشهد من نهايته ، وعندئذ تقوم الطبيعة بدورها كعين مشاهدة الهية ، ويعبر عن سخطها على ما يجرى ، فى اطار توارتى يذكرنا بمشاهد تجلى الرب الغاضب فى مشاهد الطبيعة :

« ولم نر الشمس التى كانت طوال هذه اللحظة الصاخبة — آخذة فى الانحدار ، آخذة فى الاصفرار ، الى أن حدث فجأة ، حينما درنا حول سلسلة الجبال ، أن ضربتنا موجة عظيمة ومبهرة للابصار من التوهج ... بدت وكأنها نوع من السخط العلوى ، يرنو الى ماهو اكثر من هذا » (ص ٩٤) .

ومع الانسحاب من هذا المسرح الذى دارت عليه احداث مشهد الصيد ، يتساءل القاص عما ستبد وعليه مظاهر هذه الطبيعة بعد اقتناص الصيد البرىء ، وبعد ان شاهدت دوس الاشرار للطرق المستقيمة :

« كيف ستواصل الذرة الاصفرار ، كيف ستواصل الشمس التفاخر الصامت » (ص ٩٤) .

وهكذا فان المشهد الاول من القصة يحتوى على الجانب الساخر التهكمى الذى يتجلى فى عملية صيد الراعى العربى البرىء بكل ما انطوت عليه هذه العملية من مبالغات وأوصاف تجنح بها الى الكوميدية ، بالاضافة الى الجانب الإنسانى . وفجأه كشف عن اطرافهم ، ربة بيتهم ، احواشهم ، أقدس مقدساتهم . وفجاة طوى ورفع فستانهم على وجوهم ، وكشف عار اجزائهم العارية ، فاذا بها حقيرة ، منكمشة متعفنة . فراغ مفاجىء . موت بالسكته . غربة ، وعداء ويتم » (ص ٩٤ — ٩٥) .

والاختلاف فى التكنيك يتضح فى تلك الجمل القصيرة ذات النظام المتعاقب : « قرية عربية محتله . اصداء متقطعة . تل نمل مهجور . الخ » . كما يتضح الاختلاف فى الوصف فى تلك الاوصاف التى تحدد ملامح الموقع والتى تتميز بكلمات مثل : عفن .. ورائحة كريهة .. وملىء بالبراغيث والقمل .. والبؤس والحماقة .. والتعاسة .. والحقيرة .. والمتعفنة .. والغربة والعداء .. واليتم .. الخ . كما يتميز ذلك المشهد بأقسامه المختلفة بحرص القاص على ان يبدأ الفقرة الوصفية بلازمة هى :

« لقد اخذت فى الاتضاح ملامح الموقع » ، وان ينهيها بجملة : « وشيء يهم » . وبعد ذلك ينتقل يزهار من وصف الموقع العسكرى الى وصف الرجال ، الذين تتناسب أوصافهم المتسمة بالقذارة والعفن مع أوصاف الموقع الذى يعيشون فيه :

« بالتأكيد فعلا ، هناك الى أعلى ، فى الخنادق الرمادية ، البدينة ، كان يتجول هؤلاء المدنيون ، الذين جعلوهم جنود حرس ، طعامهم ليس طعاماً ، ومياههم ليست مياهاً ، ونهارهم ليس نهاراً ، وليلهم ليس ليلا ، الى الجحيم ما يفعلوه وما يحدث ، والى الجحيم ما حدث ذات مرة حسنا ولائقا ومقبولا الى الجحيم — وهيا بنا نتعفن وفقا لذلك عفنا جيدا ، ونطيل الذقون ، ونتكلم بلغة متعجرفة ، وتلتصق الملابس المشبعة بالعرق بالجسد غير المفتل ، الذى تنتشر فيه القرحات ، ونطلق النار على الكلاب الضالة لتتعفن وتنتن ، ونجلس فى التراب اللزج ، وفى العفن الغروى ، وننام فى الروث ، ونقسيقلوبنا تجاه كل شيء — لايهم ! « (ص ٩٥) . وهكذا فان علامات وتعبيرات وصف الجنود هى : القذارة ، والنتانة ، والعرق ، والاتساخ ، وغلاظة القلب والقسوة واللامبالاة ، وعدم الاهتمام بأى شيء . وتستمر السخرية والتهكم :

« لقد اخذت فى الاتضاح معالم الموقع . لقد عم الفخر خطواتنا : ان نعود مع غنيمة هائلة كهذه ! جعل ايقاع خطواتنا متكلفا . القطيع الذى ثغا واندفع مفزوعا ، والاسير الذى عادوا وسحبوا على انفه المنديل (بسبب اسرار الموقع) ، كان يجر صندله ومرتبكا لاحول له ولاقوة فاقد الرؤية وبتوبيخ سخى — ولكن ، فيما عدا كل هذا ، كانت المتعة تزداد انتفاضا ، ورضاء حقيقا ، يالها من حكاية ، انه مشروع ! كنا نتصبب عرقا ، وكنا جنودا للغاية ورجوليين للغاية . وقائد فصيلتنا — ما الذى يمكن ان نقوله : انه نهاية العالم ! ومن السهل ان نصف اى استقبال اقاموه لنا . » (ص ٩٥) .

ان الفقرة السابقة هى استمرار لنفس التكنيك السابق ، فاللازمة التى بدأ بها الفقرة السابقة تتكرر : « لقد اخذت فى الاتضاح معالم الموقع » ، وبعد ذلك يبالغ فى الوصف الساخر لاحساس الجنود الاسرائيليين بالزهو والخيلاء والاحساس بالانتصار فى الموقعة الرهيبة التى انتهت بأسر هذا الراعى العربى المسكين : « كنا جنودا للغاية ورجوليين للغاية » ، وتصل نغمة السخرية والتهكم الى ذروتها حين يشير الى : « اى استقبال اقاموه لنا » ، انه استقبال المنتصرين المظفرين العائدين « بالغنيمة الهائلة » .

وفى الجزء الثانى من هذا المشهد يصف يزهار الرجال الذين وقفوا فى دائرة حول الاسير . مستخدما لازمة تتكرر هى : « كان هناك واحدُ » . والاوصاف التى يستخدمها يزهار ليست اوصاف فنية تشكيلية خارجية ، اى وصف وجه المتحدث وملامحه وهيئته ، كما أنه لايلجأ الى وصف الحالة النفسية للفرد الذى يشترك فى السخرية من الاسير — ان يزهار ينتقى صورا جانبية وصفات مميزة للواقفين فى الدائرة :

« كان هناك واحد صور كل هذا الامر . وحينما سيسافر فى اجازة سيبدأ فى جعلها صورا . وكان هناك واحد جاء من خلف الاسير ولوح بقبضته بطريقة التفافية شهوانية ثم عاد واختفى ملتويا فى سرور بين الناس . وكان هناك واحد لم يعرف ببساطة ما اذا كان جميلا ام غير جميل ، وما اذا كان جميلا ام غير جميل ، وما اذا كان ضروريا أم غير ضرورى ، وكان يحرك عينيه بحثا عن مساعدة من الرفاق من أجل رأى أيا كان . وكان هناك واحد ، قلب ابريقا على حلقه وعب منه بأسنان مكشوفة نافورة ، بينما اصبعه اليسرى فى الهواء تخطر جمهور سامعيه بأن السائل يعب هكذا وأن هناك بقية ستأتى « للاوزى ايزارس » الذى هو دائرة واحدة من دوائر كثيرة من السمن السائل . وكان هناك واحد يرتدى قميصا داخليا ، وكان يبقبق فى دهشة وفى حب استطلاع كاشفا عن اسنان فاسدة لم يغير كثيرا من اطباء الاسنان والليالى ، وحجرات ضيقة بلا هواء ، وزوجة نحيفة وزرنيخية ، وبطالة ، وعمل فى الحزب — وليس عبثا ان تعبوا فى تعميق « اذن ماذا سيكون ، ماذا سيكون « الابدية الخاصة به » . (ص ٩٦)

وبعد ذلك يستخدم القاص لازمة اخرى هى . « وكان هناك ايضا امثال هؤلاء « ويصف من خلال هذه اللازمة نماذج اخرى من الواقفين فى الدائرة حول الاسير ، حيث تكون هذه الكلمة اقصر واسرع (بالعبرية) : « وكان هناك أمثال هؤلاء الذين كانوا يسرعون الى السينما والى مسرح « هبيما » ، « الاوهيل » (*) « والى المكنسة » (*) (*) ويقرأون ملحق يوم السبت فى صحيفتين . وأمثال هؤلاء الذين كانوا يعرفون فصلا عن هوراتس وعن اشعيا النبى وعن حييم نحمان بياليك وايضا عن شكسبير . وامثال هؤلاء الذين يحبون ابناءهم ونساءهم ، والحديقة الصغيرة التى بجوار المنزل وصنادل

(*) اسماء مسارح اسرائيلية .

(*) (*) اسم مسرحية اسرائيلية مشورة .

المنزل . وأمثال هؤلاء الذين يكرهون الوساطة ، ويدعون الى عصر عادل ، والذين يرفعون صوتهم صارخين ازاء ما يُشْتَم انه مجرد ظل من الظلم ، وأمثال هؤلاء عكر عليهم فرط الغضب من الضرائب ومن ايجار الشقة ، كل قدر طيب فيهم . وأمثال هؤلاء ليسوا هم وفق ما يظنون انهم عليه ، كل هؤلاء كانوا يقفون فى دائرة سعيدة حول واحد أسير عيونه معصوبة بمنديل ، وليس هذا فحسب بل ان هذا استغل حينئذ ، بالفعل هذه الفرصة المعينة ، ومد احدى كفيه المكتنزة ، التى لا يمكن على الاطلاق ان تعرف ما إذا كانت متسخة أم لا ، سوى كونها كف قروى » (ص ٩٦) .

ان يزهار فى هذه الفقرة لايصف انسانا واحدا فقط ، كما انه لايصف الجماعة وصفا كاملا . انه بمثابة المراسل الصحفى الذى يصف بكلمات متتالية قليلة ولاذعة وفى جمل قصيرة ساخرة مجموعة من رجال فى وضع معين ، وضع حقير وبغيض . وكل هؤلاء الذين يقفون بما يميزهم « عفن الاسنان » ، و « الزوجة النحيفة الزرنيخية » ، و « قراء الملاحق الادبية » ، « والذى يعب السائل » ، و « رواد السينما والمسرح » ، وكار هى الوساطة والظلم » ، « ومن يبدون على غير حقيقتهم » و « ومن يبدون على حقيقتهم » ، كل هؤلاء ، يقفون فى « دائرة سعيدة » حول « واحد » معصوب العينين يتسم بالقذارة الملتصقة به كعلامة من علامات العلاقة الطبيعية بينه وبين الطبيعة .

وينتهى هذا المشهد بوصف نقل الاسير العربى ، الى مكان التحقيق بواسطة اثنين « ميم كفيم « (قادة جماعات) » و « ساميخ ميم ميم » (مساعد قائد الفصيلة) . وفى هذه الفقرة يجعل يزهار كلا من الاسير ومساعد قائد الفصيلة وكأنهماشخص واحد يواجهان مصيرا واحدا :

« كانت حينئذ لحظة كما لو كان كلاهما يسعيان لتجاوز العوائق بسلام ، ويساعد كل منهم الاخر ، كما لو كانا سويا ، كل مع الاخر ، كما لو كانا سويا — لدرجة انه قبل وصولهما الى المنزل ثغا ذلك الاسير دهشا وكرر ما ثغابه من قبل قائلا : « فيه سيجاره ؟ » مقاطع قليلة ، احدثت خللا على الفور ، وبمقتضاها سحب المساند اليد المسانده ، التى كانت تكاد تكون متشابكة فى ذراعه ، ونفض نفسه من كل شىء ، ورفع حاجبيه غاضبا » (ص ٩٧) .

وهذا الوصف هو تمهيد لما سوف يلقاه الاسير من معاملة سيئة لا انسانية اذ ان مرافقه يتخلى عنه ويتركه يكاد يسقط من على السلالم ، مما جعله يستسلم لما سوف يلقاه من مصير .

وهكذا فان ايقاع هذا المشهد يتم بأسلوب موسيقى كامل ، يتدرج من وصف الموقع ، الى وصف الرجال ، الى وصف تسليم الاسير للمحققين ، منتهيا بالحقيقة النهائية ، وهى السقوط الكامل للاسير فى يد هذه الحفنة من القذرين اللامبالين المتوهمين بالنصر الغاشم الذى حققوه بصيد الاسير . وعندئذ يبدأ المشهد الثالث .

المشهد الثالث : يتضمن التحقيق مع الاسير فى الموقع .

وفى هذا المشهد لايلجأ يزهار الى الجمل الموزونة ويعود الى الوصف البطىء والكامل للاشخاص وأعمالهم . والمحور الاساسى لهذا المشهد هو تبادل الحوار خلال التحقيق بين المحققين والاسير ، ولذلك فان الجمل تأتى هنا قصيرة وكثيفة وبمعدل سريع يضفى على الديالوج الدرامى اطارا مسرحيا . وهكذا فان هذا المشهد يمثل فى مسلسل مشاهد القصة عاملا جديدا يعكس الدراما الواقعية . فيعد تكنيك الوصف التفصيلى للطبيعة فى المشهد الاول ، وبعد المجموعة الوفيرة من الجمل الخطابية فى مشهد وصف الموقع العسكرى ، يدخلنا يزهار فى الجو المشحون بالمونولوج فى داخل غرفة مغلقة مظلمة .

ويبدأ هذا المشهد بوصف لمجموعة المحققين الجالسين حول المائدة وقد أربكهم الدخول الفاجىء للاسير المعصوب العينين :

« كان يجلس خلف تلك المائدة قادة ترتسم عليهم صرامة الرسمية ينتظرون فى جو من البهجة وأفسد اقتحامه هذا غير المأمول الى الحجرة كل ما أعدوه فى قلوبهم ، وكل ما كان فى الجو ، وفى الحارس الذى لدى الباب ، وفى الميم كاف (قائد الجماعة) الاول والثانى ، وفى السامخ ميم ميم (مساعد قائد الفصيلة) ، لدرجة انه ، فى نهاية الامر ، كان لابد من بحث الامر مجددا واعادة تنظيم كل شىء ، وبغضب » (ص ٩٧) .

ثم يبدأ فى وصف هؤلاء المحققين بصورة تهكمية :

« هذا الذى جلس فى الوسط كان طويلا ، ذا شعر منتصب ، حاد الوجه ذا عضلات ، وعلى يساره جلس واحد هو كله ليس الا قائد الفصيلة نفسه ، فيما عدا انه اتضح الآن انه اصلع بعض الشىء ، وان شعر اصداغه مائل وقد ازداد وضوحا ، وبين مفرق حاجبيه مسامات شعر باهت ، وسيجارة مسحوقة فى فمة ، يتصبب عرقا ، مسترخ ، انه بطل اليوم ، وليس الا فى بداية اعماله العظيمة . ومن بعده قليلا ، الى الحائط ، فى عزلة تظاهرية ، كان يرتكز واحد شاب فتى كان يقف منتصبا يمعن النظر

باهداب مرخية بوعى الواحد الذى يعرف حقيقة معينة جدا ، وينتظر ان يعرف كيف فى نهاية الامر ، ودون اى احتمال آخر ، سوف تتضح هذه الحقيقة » . (ص ٩٧) .

وقد اعترف هؤلاء القادة بأن هذا الاسير جاسوس ، وبدأوا فى التحقيق معه ، ولكى يسحبوا من فمه الاعترافات بالاسرار ، بدأوا معه الحديث بشكل ودى فسألوه عن اسمه ، وسنه ، وأبناء بيته وأملاكه ، وعن أهل قريته ، وحكى العربى عن ابنه الذى غادر القرية ومات ، وعن زوجته وعن بناته الاثنتين . وطلب منه المحققون ، ان يذكر لهم عدد المصريين الذين فى القرية ، وان يصف المدافع الرشاشة والمدافع التى فى القرية . ولم تشف اقواله المتلعثمة غليل القادة ، فبدأوا يكيلون له الرفسات :

« غير معروف من أين خرجت حينئذ واندفعت ، بسرعة البرق رفسة ، اندفعت من ضبط النفس وانطلقت فى النهاية ، فى خط مائل ، وبعدم ارتياح ، وعن مسافة قصيرة الى حركة رفسة قوية جميلة ، جعلت المحقق معه يتهيج ، معصوب العينيين وغير مستعد ، لدرجة انه انفجر فى صيحة مفاجئة ، اكثر منها صيحة الم ، وانهار على المائدة ، وهو مابدى انه لعبة غير لائقة اكثر منه اسلوبا « لا ستخراج الاقوال » . شىء ما غير متوقع ، غير طبيعى . شىء ماليس هو . ليس هو . » (ص ١٠١) .

وعندئذ يضع احد القادة المحققين منهج الاستجواب الذى يجب ان يتبع مع مثل هذا الاسير :

« اذا كنت تريد اقوالا حقيقية : اضرب . واذا ما كذب هذا الرجل — اضربه — واذا تحدث بالحقيقة (لا تصدقه !) — اضربه حتى لا يكذب بعد ذلك . اضربه حتى لا تكون هناك حقيقة اخرى . اضربه لانه تحت اقدامك . فكما ان تحريك الشجرة يسقط الثمرة الناضجة تماما ، فان تحريك الاسير يؤدى الى الحقيقة الكبرى للغاية . فمن الواضح انه هكذا . انه لا يعتقد فى هذا — لاتتناقش معه : انه انهزامى . ان امثاله لايشنون حربا . لا ترحمه : اضربه . انهم لن يرحموك . وفيما عدا هذا : ان الجوى (من هو غير يهودى — المترجم) معتاد على الضربات » (ص ١٠١) .

ان القاص يبرز فى هذه الفقرة مدى القسوة فى معاملة الاسير ، ذلك الراعى البسيط الذى يريدون ان يحصلوا منه على الاسرار العسكرية التى يمكن اذا لم يحصلوا عليها « ان يسفك دم يهودى ، دم شباننا » (ص ١٠٢) .

وهو يحاول ان يرضيهم بوصف اشياء لايفهمها بمختلف الحركات من يديه وقدميه وهو معصوب العينين لدرجة ان كل شيء فى النهاية اصبح :

« لامعنى له ، وأصبح واضحا للغاية حينئذ فى الحجرة ، ان كل هذا ليس الا ورطة كذب » . واستمروا فى كيل الضربات له :

« لقد ضربوا بلا رغبة . وكان أكثر دهشة حينما سقطت من مكان ما خبطة عصا صغيرة على ظهر الاسير ـــ خبطة غريبة مخدشة للاذن » (ص ١٠٢) .

وفى هذا الجو المشحون بالقسوة اللامبالية ، وداخل تلك الغرفة المظلمة الخانقة المليئة بدخان السجائر والرائحة الرطبة ، والتى تتناقض تناقضا متطرفا مع عالم الاسير ، عالم النور والطبيعة الرحبة والعشب ، وفى وجود تلك الشخصيات التى لاتتصف الا بالقذارة والبلادة ، تظهر شخصية الحارس الذى كان يقف على الباب . وهذا الحارس يقوم بدور القاص ويعبر عن مشاعره تجاه مايحدث داخل الغرفة : بوقفته على باب حجرة التحقيق يصبح ذا مغزى رمزى . انه يقف بين عالمين حيث يرى القذارة والقبح داخل الغرفة ، ويرى كذلك تألق السماء فى الخارج ، وهو بذلك شخص معلق بين هذين العالمين .

« بدل الحارس الذى لدى الباب وقفته من قدم لاخرى » (ص ٩٩) ان هذا التبديل هو اشارة الى الوقفة غير الهادئة القلقة التى تجتاح الحارس ازاء مايجرى . ومرة اخرى :

« ذلك الحارس الذى لدى الباب ، الذى كان يتناول فى وقفته من قدم لاخرى ، وكان يطل بعينيه من حين لاخر الى فراغ منطقة الباب ، ربما كان يبحث فى تألق السماء على شيء ما آخر عما كان يوجد فى ظلام الغرفة القذرة التى هنا» (ص ١٠٢) .

ان هذا الحارس بوقفته على باب حجرة التحقيق يصبح ذا مغزى . رمزى انه يقف بين عالمين حيث يرى القذارة والقبح داخل الغرفة ، ويرى كذلك تألق السماء فى الخارج ، وهو بذلك شخص ينتمى الى هذين العالمين ومعلق بينهما دون خيار وهذه الوقفة القلقة وتغير حالة وقفته من قدم لاخرى ، هى رمز تمهيدى لما سيأتى لطابع هذا الحارس والقاص الحائر المتردد والمتقلب غير القادر على الحسم الاخلاقى ازاء ما يراه ولايرضى عنه . وتتجلى مقدمات هذه الحيرة حينما يخطر على بال الحارس احتمال ان يكلفوه بانهاء الامر مع الاسير :

« كان هناك خوف آخذ فى التكثف فى داخله من ان يحدث الان أمر مريع ، ولا يكون هناك خيار ، اذ ما الذى بقى سوى ان يقولوا له : خذ هذا الحقير وأنه الامر معه » (ص ١٠٢) .

وفى سياق هذا المشهد نجد ان يزهار يستعمل لازمة خاصة هى : « ذلك الذى عند الحائط » للاشارة الى القائد القاسى العنصرى الذى اشار باتباع اساليب العنف والضرب مع الاسير ، و « ذلك الذى عند الباب » للاشارة الى الحارس الذى يقف بين العالمين ، عالم القذارة داخل الغرفة ، وعالم السماء المتألقة خارج الغرفة ، وذلك كنمطين مميزين لسير الاحداث خلال هذا المشهد ، وتمهيد الظهور الشخصية المترددة ، شخصية الحارس ، الذى سيصحب الاسير ، فى المشهد الاخير من القصة الى مقر القيادة .

وفى نهاية هذا المشهد ، وبعد ان يئس القادة من الحصول على معلومات هامة من الاسير ، يقررون ارساله الى مقر القيادة لكى يجربوا معه هناك اساليب اخرى قد تكون اكثر فعالية فى اجباره على التحدث والادلاء بالأسرار :

« معسكر يحققون فيه مع الاسرى ويتعاملون فيه مع كل واحد بما يستحقه » (ص ١٠٢) ويكلف الحارس الذى على الباب بالذات بمرافقة الاسير مع اثنين من الجنود ليبدأ بعد ذلك المشهد الرابع .

(٤) **المشهد الرابع** : وهو عبارة عن ارسال الاسير فى العربه الجيب مع الحارس ، الى معسكر القيادة . فى هذا المشهد لا يوجد أى ديالوج خارجى مع الاسير ، ولا أى احاديث على الإطلاق . ان الديالوج هنا يصبح ديالوجا داخليا ، حيث تتحول نفس القاص ، الذى يمثله الحارس ، الى ساحة قتال ، حول مايود ان يفعله ، بوحى من ضميره ، وماهو مفروض عليه ، بحكم الامر العسكرى الذى اعطى له ، ان يفعله مع الاسير . لقد كان الحارس حتى هذه اللحظة مجرد مسمار فى آلة ، ولكنه ها هو الآن يمنح الفرصة لكى يكون انسانا ، وخاصة انه المسئول الاول عن الاسير ، وزميلاه لا يعنيهما من الامر شيء فهما يدخنان ويغنيان :

« لم يكن السائق يعنيه شيء على الاطلاق ، وزميله الذى لديه ، ذو الشارب ، لم يعنيه على وجه العموم شيء ، ولذلك فقد كانا يدخنان ، ويصفران ويشدوان بأغنية » فى صحارى النقب سقط الرجل المدافع » و « عيناك تشع ضوًا اخضر » على التوالى (ص ١٠٤) ، وهما لايأبهان لا بمصير الاسير ولا بالطبيعة ، حيث إن « الذى كان فى

ارضية الجيب ، ومن الصعب معرفة ماذا يدور فيه ، لانه كان معصوب العينين ، حيوانيا وصامتا » والطبيعة ، هى تجسيد لرموز عالم واحد اصلى وخيالى ، اخلاقى ونقى . والحارس لايستطيع ان يكون لا مباليا ولايستطيع ان يشارك زملاءه فى الغناء لانه يرى الانسان الذى فى الاسير ، وتثور فى نفسه المشاعر الانسانية تجاهه ، ويفكر فى مصير زوجة الاسير واطفاله :

« ان هذا الذى يجلس هنا تحت اقدامك ، حياته ، وسلامته ، وبيته ، وثلاثة اشخاص ، مجال حياة بكل ماتنطوى عليه ــ موضوعة بشكل أو بآخر فى متناول يديك ، مثل إله صغير يجلس فى عربه جيب » (ص١٠٤) .

وفى ثنايا الحوار الداخلى الذى يجريه القاص مع نفسه يتخيل كيف يمكن ان يقوم باطلاق سراح الاسير ليرتاح ضميره الانسانى المعذب :

« هنا سوف نوقف العربة الجيب . بجوار الوادى . ننزل الرجل ، نفتح عينيه ، نوجهه الى الجبال ، نشير الى الامام ونتحدث اليه قائلين : اذهب الى البيت ، ايها الانسان ، مباشرة الى هناك . احترس من هذا التل : يوجد هناك يهود . مرة ثانية احترس لاتقع فى ايدينا . والآن ، يحمل الرجل قدميه ويسرع الى المنزل . يعود الى المنزل » (ص ١٠٤) ويتساءل بعد ان تخيل الصورة التى يمكن بها اطلاق سراح الاسير : « لم لا ؟ من الذى يعرقل ؟ انه امر بسيط ومنطقى وانسانى . قم اذن واوقف السائق ... هذه المرة لاجمل بليغة عن الانسانية ، ان الامر هذه المرة فى يدك . ان هذه المرة ليست خطيئة شخص ما ، ان الامر هذه المرة يتوقف على ضميرك ... انك عار فى مواجهة الواجب . والامر كله فى يدك ... اطلق سراحه ، هللويا ، فليذهب الراعى ، هذا الفلاح ، الى زوجته ، الى بيته ... ليست هناك طريقة اخرى . ان السنين ستمر الى ان ، يخرج ، بصورة عجيبة ، حرا ويعود الى الجبال باحثا عن زوجته ، وعن بيته ... » (ص ١٠٤) .

ولايستطيع الحارس ان ينفذ ما فكر فيه عن اقتناع لدوافع انسانية ، وعندها تثور فى داخله التساؤلات حول حقه فى اتخاذ هذه الخطوة ، وتدور حرب ضروس فى داخل نفسه بين الواجب العسكرى والواجب الانسانى القيمى دون ان تكون لديه القدره على الحسم فى هذا الصراع الداخلى :

« (كيف استطيع ؟ انه ليس ملكى . ليس هذا صحيح : لست سيده . انا مجرد رسول . ماذنبى انا ؟ منذ متى وانا عن مسئول عن قسوة الاخرين !) » (ص ١٠٦) .

وهذه الاقوال التى يثيرها ضد اطلاق سراح الاسير تأتى بين قوسين ، وكأن القوسين هنا بمثابة رمز للغرفة المغلقة التى جرى فيها التحقيق ، أنها مساوية للاستعباد والسجن والاسر . ولكن التبريرات التى تؤيد اطلاق السراح تأتى خارج الاقواس :

« كف . ان هذا تملص حقير . هكذا يتملص كل تافه من الحسم ويختفى خلف اللاخيار القذر من كثرة التعود . اين كرامتك . » استقلالية التفكير » العظيمة . اين الحرية ، والهتاف للحرية . اطلق سراحه ! وبخلاف ذلك كن على استعداد لتلقى جزاءك لقاء هذه « الجريمة » ... ان اليوم اليوم هو يوم السداد ، يوم الدفع ، ادفع ، ادفع يابنى ، انه فى يدك » (ص ١٠٦) .

وتعود بعد ذلك تبريرات عدم اطلاق سراح الاسير بين قوسين : (لا استطيع . انا لست الا رسولاً . وثانيا : انها حرب . وهذا الرجل من الجانب الثانى الذى يحاربنا . ربما كان ضحية بريئة ، ولكن السبب مكائد رجاله . اما انا ـــ هذا ممنوع بالنسبة لى وليس فى قوتى ان اطلق سراحه . شيء جديد : اذا بدأ كل واحد فى اطلاق السراح ـــ الى اين سنصل ؟ وربما كان يعرف بالفعل شيئا عظيما ويخفيه ويتظاهر بالغباء ؟) (ص ١٠٦) .

وتستمر هذه الحرب التبريرية داخل نفس القاص بين الأقواس حينا ، وخارجها حينا آخر ، يتعاطف مع الاسير ، ثم يعود فيجد من المبررات ما يجعله لا يقدم على اطلاق سراحه . ان الحارس ممثل القاص ليس حرا فى اتخاذ قراره ، انه هو منعزل ووحيد وسط جماعة من الاشخاص الذين لا يفهمونه ، ولا رابطة بينهم ، وهو الاخر يشتاق للهرب من كل ذلك القبح وتلك القسوة ، وهو ايضا يعمل مثل الاعمى الذى يسير خلف قائده ، وهو ايضا أسير لضميره الذى يعذبه بالضربات المقلقة .

اذن ، فليس العربى الاسير المعصوب العينين هو فقط العاجز عن العودة الى بيته لكى يكون حرا ويذهب الى زوجته وارضه ، بل ان القاص هو الاخر ليس حرا فى ان يفعل ما يشاء :

« (اننى اعطف عليه . وأسفاه لانهم اختارونى لهذه المهمة . لقد كنت سافعل — لولا اننى خشيت ، ولست اعرف من اى شىء خشيت . لو ، كنا ، على الاقل ، بمفردنا . ان هذا الامر يخفق فى داخلى كرغبة فى متناول يدى ، ولست استطيع لست استطيع أن أبدأ . ان هذا يفوق قوتى ... اننى حينما اتذكر اننى سيكون من المفروض على ان اوضح ، وان أختصم ؟ وأن أذهب الى اشخاص واتناقش ، وابرهن ، وابدا فى اثبات صحة موقفى — لست استطيع . ما العمل ؟) » (ص ١٠٧) .

ان القاص رجل طيب القلب ، وعنده افكار جميله ليس فى امكانه ان يحققها . انه ينساق وراء الجماعة التى يتبعها ، ولذلك فهو اسير فى ايدى الاخرين . انه ليس سيد افعاله ، بالرغم من انه يبدو ظاهريا سيدا للاسير ، وهو ليس حرا فى ان يعيش ويتصرف وفقا لما يمليه عليه ضميره ، لانه جندى وهناك من يحاسبه اذا تصرف على ما أمر به . ولذلك فانه من الانسب بالنسبة له فى هذه الحاله ، ان يعطى له الاخرون الاوامر ويقررون له ما يجب عليه ان يفعله ، حيث يصبح هو « النحن » ، المتهمة التى تتجسد فى « انا » تحاسب ذاتها حسابا عسيرا :

« انك بالطبع لن تطلق سراحه ... هذا واضح . كلمات جميلة . وحتى لو لم يكن هذا جبنا ؟ فهو ادهى من هذا : شريك فى الاثم . انت . تختفى وراء نتانة « ما العمل — انه أمر — » — بينما فى هذه المرة يوجد خيار وهو فى حوزتك ، ان الامر الان فى يديك : الخيار لك . انه يوم عظيم . يوم التمرد . يوم فيه فى النهاية يوجد الخيار فى يديك . وقوة القرار ان اعطى الحياة لانسان مظلوم . اقترب من نفسك . تصرف حسب هواك . حسب حبك حسب حقيقتك ، حسب ما هو اعظم من اى شىء عظيم — اطلاق سراح انسان

اطلق سراحه

كن إنسانا

اطلق سراحه

من الواضح ان شيئا لن يحدث على اطلاق . هراء . من الواضح انك ستتملص . سوف تتجاهل . من الواضح ان كل شىء مفقود . ياللاسف عليك ، ايها الأسير ، الذى لن يكون فى وسعه ان يفعل شيئا » (ص ١٠٨) .

ويزهار ، او القاص لايفسر لماذا تملص الحارس من واجبه الانسانى ، وهو اطلاق سراح الاسير . ولكن من المحتمل ، ان تملصه من هذا الواجب يرجع الى الاتجاه الفكرى عند يزهار الى التيار الفلسفى ــ الادبى ــ الوجودى . ان مفكرى هذا التيار يقولون ، ان الانسان ، حيثا هو ، يهتم بوجوده هو فقط ، وليست لدية عوائق اجتماعية ــ اخلاقية ، وان الانسان ليس مخلوقا ارقى من كل المخلوقات ، لانه من المحتمل ان كل المفاهيم ــ المنطق ، والعقل ، والاستقامة ، والحقيقة ، والالوهية ــ هى مفاهيم مخادعة ، وربما كنا خاضعين فقط لغريزة الوجود والثقافة ، لاغير ، وأن كل شيء خاضع فقط لقانون النزوات الحادة ، وكل ما هو عدا ذلك عبث . ومن هنا انعدام الجرأة عند الحارس لاطلاق سراح الاسير ، لان المجتمع الحديث ، وفقا للتيار الوجودى ، لايحترم على الاطلاق فكرة العدل ، التى حاول الحارس باسمها ان يطلق سراح الاسير [1]

والغريب فى الامر انه بعد حوالى عشرين عاما من حرب ١٩٤٨ ، تكرر مشهد الاسير ضمن احداث حرب يونيو ١٩٦٧ ، وحكاه احد الجنود الاسرائيليين من قراء س . يزهار مع اختلاف جذرى وهو انه قام باطلاق سراح اسيره على عكس مافعل بطل يزهار :

« لقد امسكنا مع ذلك الشاب فى حقل الطماطم جنديا كان رابضا هناك . وقد اطلقنا سراح المواطن فى آخر الاخر . وليس لدى أى تأكد . لقد اطلقت سراحه ولم يكن عندى أى تعذيب ضمير لاننى اطلقت سراحه ، لانه لم يكن يرتدى الملابس العسكرية . ان معاييرى قالت انه ليس لدى مآخذه عليه . لم ننقله الى التحقيق ، كما فعلوا فى « الاسير » عند يزهار . لقد اطلقنا سراحه . وهذا بالرغم من اننى لا اعرف ما إذا كان رجل « فتح » أم لا ، وبالرغم من اننى لا اعرف ماذا كان رد فعله النفسى فى الوقت الذى رأى فيه مرات عديدة كيف يقصفون دان ودفنه » [1] .

وتنتهى القصة بوصف الطبيعة ، تماما مثلما بدأت القصة ، بمثابة عودة الى البداية من اجل اغلاق الدائرة ، ولكن الجو فى هذه النهاية يختلف تماما عن جو البداية :

---

(١) شاه لابان . يوسف : المرجع السابق ، ص ٢١ .

(١) سياح لوحاميم (أحاديث المحاربين) : اصدار الحركة الكيبوتسية ، الطبعة الخامسة ، اكتوبر ١٩٧١ ، ص١٥٣ .

كان الحقل من فصيلة ذهبية واحدة كبيرة وضحلة . كان ملء كل عشرات آلاف الدونمات حينئذ سهلا عجيبا ، لاوديان ، ولاتلال ، مرتفعات ولامنخفضات ، ولا قرى ، ولا اشجار ـــ لقد تمدد كل شيء فى بساط ذهبى واحد ، قطعة ضحلة واحدة ، وفوقها انتشرت مسحات ذهب ذى وميض ، ملموس ، ساحة ذهبية مستديرة ، هائلة ، الى ما لانهاية .. فى ظلام المساء ، الهابط على الجبال ، حتى لو كان هناك ، ربما ، يوجد ثمة حزن آخر ، حزن مقضوم ، حزن التساءل ، والعجز المخزى ، والتساءل الذى فى قلب زوجة تنتظر وتساءل حكم الحياة ، وتساءل واحد خاص جدا ، وتساءل آخر ، عام ، حيث تغرب الشمس وهو سيبقى هنا ، بيننا ، دون نهاية » . (ص ١٠٨)

وهذا الحزن الذى يعم الطبيعة فى هذه الفقرة الختامية ، والذى يهبط على الجبال ، هو رمز حزن القاص على عجز الحارس ، عجزه المخزى ، عن اطلاق الاسير . والتساؤل العام ، هنا فى هذه الفقرة ، فيه ايضا ما يشير الى عدم تسليم القاص بالفشل الاخلاقى للمجتمع الانسانى . وهكذا تنتهى القصة بخاتمة ذات مغزيين ، مغزى استمرار المحنة والحزن العميق ، ومغزى استمرار الاسير بين يدى من قبضوا عليه ولم يطلقوا سراحه ، او يحسموا مصيره ، واحتفظوا به لديهم ، الانسان والارض . والملاحظ عبر القصة ، ان الاسير العربى ، والذى يحمل صفته عنوان القصة ، ليس هو بطل القصة . ان الاسير العربى طوال القصة يظل سلبيا ، وكل حركاته وسكناته وكلماته لاتعكس الا الفزع والخوف والتلعثم ، ولا نعرف شيئا على الاطلاق لاعن اسرته ، ولاعن مشاعره ، ولاعن افكاره . لذلك فان بطل القصة الحقيقى ، هو القاص نفسه . وصحيح ان وجود هذا القاص ليس بارزا خلال المشاهد الثلاثة الاولى اننا حتى لانعرف اسمه ويطلق عليه لقب « الحارس » ، كما انه لايعرف بصراحة عن موقفه من هذا العمل الذى ارتكبب ضد الراعى العربى ، ولكن هذا الموقف يصبح واضحا تماما من خلال مايصف به القاص ، كلا من الجنود الاسرائليين من ناحية ، والراعى من ناحية اخرى . وفى مقابل هذا ، فان القاص يكشف فى المشهد الرابع عن تخبطاته النفسية وعن الديالوج الدرامى العاصف فى داخله . وعدم الوضوح فى هوية القاص يعمم شكوكه وتخبطاته ، وعدم قدراته على الحسم . ان القاص نفسه يبدو كأنه هو الاسير داخل تخبطاته ، ويبدو الامر وكأن أسم القصة موجه اليه اكثر مما هو موجه الى الراعى العربى .

وكما حظيت قصة « خربة خزعة » . باهتمام النقاد والمحللين ، فان « الاسير » قد لاقت نفس الاهتمام تقريبا .

ان الناقد لاسرائيلي م . د وبشاني يقول عن قصة الأسير : « ربما كانت احسن قصص يزهار . ولذلك فانها اثرت تأثير كبيرا لدى نشرها ، بعد حرب ١٩٤٨ . لقد استنكر يزهار بواسطة القصة الفنية العيوب النفسية والاخلاقية التى فى كل منتصر ومحتل والتى تعم الحرب » (١)

ويتساءل ع . اوخمانى فى مقال عن « العظمة والضعف فى انتاج س . يزهار » قائلا : « ما الذى نجح فيه يزهار ، وما الذى لم ينجح فيه ؟ لقد نجح فى التخدير ، ولم ينجح فى تحديد الطريق .. انه لم يقل من المذنب فى هذه البهيمية التى رافقت حرب التحرير » (٢)

ويرى أ . ب يافه ان هذه القصة « ليست مجرد انجاز فنى ذى قيمة ، بل هى ايضا قصة تحدد اساس حياة لاتقبل الجدل ، وذلك بالذات بسبب جرأته على ذكر حقيقة ليست سارة ، والتنديد بانعدام التناسق بين القصد النفسى المطلق لانسان وبين اعماله فى ظروف مناسبة .. ان يزهار يصف هنا بصورة حرة للغاية ، التفسخ الخلقى الذى يحدث للجنود فى الخنادق ، والحالة النفسية التى قد تحدث لهم بسبب حياتهم » (٣)

---

(١) دويشانى .م : « شعوريم بسفروت ها عفريت فيها كلاليت » (دروس فى الادب العبرى والعام) ، الجزء الرابع ، ص١٩٦ .

(٢) اوخمانى . عزرائيل : « لكرات ها آدم » (نحو الانسان) ، مكتبة هبو عاليم ، مرحاييا ١٩٥٣ . مقال : « العظمة والضعف فى انتاج س . يزهار » (ص٣٢٧ — ٣٧٢) ، ص ٣٦٥ .

(٣) يافه . أ .ب : « النثر الشاب فى الحرب » (هيروزا هتسعيرا بمعلحاما) ، ص ١٩٣ .

مراعاة قواعد اللغة العربية فى الفارسية

دكتور

محمد نور الدين عبد المنعم

أستاذ الدراسات الفارسية بكلية اللغات والترجمة /جامعة الأزهر

استخدمت قواعد اللغة العربية فى الفارسية سواء مع الكلمات أو العبارات العربية التى دخلت الفارسية ، أو مع الكلمات والعبارات الفارسية نفسها . ورغم أن لكل لغة من اللغتين قواعدها الخاصة بها ، ورغم اختلاف أصل كل منهما ، فقد تأثرت الفارسية بقواعد العربية نتيجة اختلاطها بها ، ودخول العديد من المفردات والتراكيب العربية فيها . والمعروف أن الكلمات العربية التى دخلت الفارسية كانت تخضع فى البداية لقواعد الفارسية ، الا أنها سرعان ما أخذت تخضع لقواعد اللغة العربية ومن هذه القواعد :

١ ـــ **النسبة** : تنسب بعض الكلمات الفارسية طبقا لقواعد النببة العربية ، مثل : مانوى نسبة الى مانى ، دهلوى نسبة الى دهلى ، هروى نسبة الى هرى ، مراغى نسبة الى مراغه .

وأحيانا تحذف الالف والنون التى تقع فى نهاية بعض الكلمات الفارسية ، مقلدين فى هذا حذف ألف ونون التثنية عند النسبة فى العربية ، كقولهم مثلا : بدخشى نسبة الى بدخشان ، إذ حذفت الالف وهما من أصل الكلمة ، وكان المفروض أن تكون النسبة بدخشانى .

والكلمات العربية المستعملة فى الفارسية تنسب كما فى العربية ، الا أن بعض هذه الكلمات لاتتبع قواعد النسبة ، مثل :

أ ـــ عدم حذف التاء الزائدة فى بعض الكلمات أثناء النسبة ، مثل : مملكتى ، صنعتى .

ب ـــ لاتبدل ألف الآخر بواو ، مثل : رضائى نسبة الى رضا ، بدلا من رضوى .

جـ ـــ بعض هذه الكلمات تنسب فى الفارسية تبعا لقواعد النسبة العربية ، وأحيانا على خلاف هذه القواعد ، مثل : زراعت : زراعى ، زراعتى ـــ تجارت : تجارى ، تجارتى .

د ـــ تدخل ياء النسبة على الصفة فى الفارسية ، مثل : قديمى ، مصنوعى ، معمولى ، بدلا من : قديم ، مصنوع ، معمول .

هـ ـــ يجمع الفرس بين علامة الجمع وياء النسبة فى كلمة واحدة ، مثل : أصولى ، صادراتى ، وارداتى ، مطبوعاتى .

٢ ـــ **التثنية** : لاتوجد الفارسيه صيغة خاصة للتثنية ، ولكنها أخذتها عن العربية الكلمات العربية المستعملة فى الفارسية تأتى أحيانا مثناة فى حالة النصب أو الجر ، مثل ، مجلسين ، طرفين . ونادرا ما تأتى فى حالة الرفع ، مثل توأمان ، فرقدان .

٣ ـــ **الجمع** : استخدمت الجموع العربية فى الفارسية ، مثل : صادرات ، واردات ، روحانيون ، طبيعيون ، ساكنين ، محصلين ، معلمين . وتجمع بعض الكلمات الفارسية جمع تكسير مثل : بساتين ، ميادين ، بنادر ، بلابل ، ديالمه ، دواوين ، اساتيد وأساتذه ، موابد (جمع موبد) ، قزاونه (جمع قزوينى) ، هرابده (جمع هيربد) ، رساتيق (جمع رستاق أو رستا) ، مرازبه ؟؟ (جمع مرزبان) . ولكن هذا لايعنى ان الكلمات العربية المستخدمة فى الفارسية تجمع كلها بعلامات الجمع العربية ، فكثيرا ماتجمع بعلامات الجمع الفارسية ، مثل : عاشقان ، واعظان ، كتابها ، قلمها ، غريبان . وأحيانا تبدل الهاء غير الملفوظة الى كاف فارسية عند الجمع بالالف والنون . ومثال ذلك : خاصكان (جمع خاصه) ، نظاركان (جمع نظاره) ، ، سفلكان (جمع سفله) . وهكذا .

٤ ـــ **الأوزان العربية فى الفارسية** : صاغ الإيرانيون كلمات من الأوزان العربية واستعملوها فى لغتهم ، ولكن بعض هذه الكلمات لاتستعمل فى العربية بهذه الصورة ،

ومن أمثلة هذه الكلمات المشتقه من أصول عربية : حفاظت ، هلاكت ، دهشت ، شايق ، منعدم ، نطاق ، خراز ، جبون ، سليس ، موسوم ، مفلوك .

وقد تشتق من أصول فارسية معتمدة على الاوزان العربية ، مثل نزاكت (من نازك = رقيق ، لطيف) ، نرّاد (من نرد) ، نياز (من نيزه = سنان) ، فيّال (من فيل) ممهور (من مهر = خاتم) ، مكلاه (من كلاه = قلنسوة ، عمامه ، تاج) ، مزلف (من زلف = ضفيره ، طرة) ، تتخذ (من ناخداه = ملحد ، زنديق ، كافر) ، مجصص (من كَج = جص) مجوهر (من جوهر) ، الجام (من لكَام = لجام) .

وقد تشتق بعض هذه الكلمات من أصول فارسية وعربية ، مثل : تحرمز (من حرا مزاده = لقيط ، وكناية عن الماهر أو كثير الاحتيال) .

ومن المشتقات التى صاغها الفرس ولا تستعمل فى العربية أيضا : مأيوس ، مأنوس ، خجالت ، دخالت .

التنوين : التنوين لاوجود له أصلا فى الفارسية ، وانما يستعمل فى الكلمات المأخوذة عن العربية ، وتلاحظ وجود مثل هذه الكلمات المنونة فى أقدم المؤلفات الفارسية ، ولكنها كانت قليلة فى بداية الأمر ، وكثرت بعد ذلك منذ القرن السادس الهجرى وماتلاه ، مثلا : عجالتاً ، مشافهةً ، اختياراً ، اضطراراً ، عامداً ، أبداً ، أصلاً ، قطعاً ، عميقاً ، مستقيماً ، احتمالاً .

بل لقد إستخدم الفرس بعض الكلمات التى لاتقبل التنوين فى العربية منونة ، مثل : أكثراً ، أقلاً .

كما نونوا بعض الكلمات الفارسية على الطريقة العربية، مثل : زياناً ، ناجاراً ، تلكَرافاً ، تلفناً ، وهكذا .

ولاننسى أن نقول أيضا أن الأعداد الترتيبة العربية تستخدم منونه فى الفارسية على أنها قيود ترتيب ، مثل : أولاً ، ثانياً ... ، وتستخدم بدون تنوين على أنها صفة ، مثل روز اول (اليوم الاول) ، مرحله ثانى (المرحلة الثانية) ... الخ .

٦ ـــ **المصادر الصناعية** : كثير من المصادر الصناعية التى صاغها الايرانيون لا تتفق مع قواعد صياغة هذا النوع من المصادر فى العربية ، مثل : إسلاميت ، مظلوميت ، تابعيت . كما أن بعض هذه المصادر اليوم ماهى إلا ترجمة لمصطلحات فرنسية أو

إنجليزية ، مثل كلمة : مليت وهى ترجمة كلمة . Nationality

وتلحق « يت » بآخر الكلمات الفارسية ، فيقولون مثلا : زنيت (من زن = امرأة) ، مرديت (من مرد = رجل) ، والصحيح أن يقولوا = زنانكى ، مرادنكَى .

كما تضاف أحيانا ياء المصدرية الفارسية الى المصادر العربية ، مثل : سلامتى ، راحتى . ونود هنا أن نشير الى أن الفرس قد صاغوا بعض المصادر التى تسمى بالمصادر الجعلية من الكلمات العربية ، وهذه المصادر تصاغ باضافة علامة المصدرية الى كلمة عربية ، مثل طلبيدن = أن يطلب (من كلمة طلب) ، رقصيدن = أن يرقص (من كلمة رقص) ، بلعيدن ــ أن يبلع (من كلمة بلع) ، فهميدن = أن يفهم (من كلمة فهم) .

وهناك من المصادر الفارسية المركبة مايركب من كلمة عربية وفعل مساعد فارسى ، ومن ذلك مثلا : فكر كردن (أن يفكر) غايب شدن (اختفاء ، غياب) ، غذا دادن (اطعام ، تغذية) .

٧ ــ مطابقة الصفة للموصوف : لاتتطابق الصفة مع الموصوف فى الفارسية سواء فى التذكير أو التأنيث أو الافراد أو الجمع ، على خلاف العربية . الا أن هذه المطابقة قد ظهرت فى العبارات العربية المستعملة فى الفارسية منذ القرن السادس تقريبا ، مثل : صفات حميده ، نتايج حاصله ، بيغبران عظام ، سيره مرضيه ، دولت قاهره ، حادثة مقلقه ، زوجة شريفه ، أكابر رجال ، مهمات أمور .

واستخدم الفرس أحيانا صفات مؤنثة عربية لموصوف فارسى ، مثل : خاتم محترمه ، سركار (١) عليه .

وقد ترجمت فى العصر الحديث مصطلحات أجنبية الى اللغة الفارسية ، روعى فيها أحيانا مطابقة الصفة للموصوف من حيث التأنيث والتذكير ، مثل :

أعلاميه	منتشره	ترجمة	Le communiquè publiè
قوه	مقننــــــه	ترجمة	Le pouvoir legislatif
قوه	مجريــــــه	ترجمة	Le pouvoir exècutif
قوه	قضائيــــه	ترجمة	Le pouvoir judiciaire

---

(١) سركار : لقب احترام للرجل أو السيده .

مواد أوليـــــه	ترجمة	Le matières premières
امـور خارجـــه	ترجمة	Les affaires ètrangères

ولكن هذه المطابقة لم تراع باستمرار ، فنجدهم يقولون مثلا :

اطلاعات عمومى	لتـــــرجمة	Le culture gènèrale
منابع طبيعـــى	لتـــــرجمة	Les sources naturelles
امـور اجتماعـى	لتـــــرجمة	Les affaires sociales
امـــور داخلى	لتـــــرجمة	Les affaires interieures

ومن ذلك أيضا قولهم : رطوبت جليدى ، محسوسات جزئى ، حواس ظاهر ، حواس باطن ، نقطه موهوم . وتتجه النية الى التخلى عن قواعد اللغة العربية ، خاصة فيما يترجم اليوم من مصطلحات حديثة ، وإخضاعها للقواعد الفارسية .

٨ ــ **المفعول المطلق فى الفارسية** : يستعمل المفعول المطلق فى العربية كثيرا ، وهو ليس موجودا فى الفارسية أصلا ، ولكنه استعمل نتيجة تأثير العربية وقواعدها ، ويكثر فى الأعمال الأدبية المترجمة عن العربية ، ونراه فى الشعر أحيانا كقول منوجهرى الدامغانى : (١)

فرود اوربه دركَاه وزيرم فرود أوردن أعشى به باهل

أى :

انزلنى على أعتاب الوزير ، نزول الأعشى بباهلة .

ويستعمل المفعول المطلق اليوم فى الفارسية المعاصرة ، ومن أمثلة ذلك قولهم : « خنديد جه خنديدنى = ضحك ولكن أى ضحك » ، رفيتم أماجه رفتنى = ذهبنا ولكن أى ذهاب » ، وهكذا

ويعتقد البعض أن المفعول المطلق غير موجود فى الفارسية ، وانما هو يستعمل كقيد كيفية . ويرى ان النحو العربى لم يؤثر فى النحو الفارسى مطلقا ، وأن التأثير كان من الصرف العربى فقط (٢) . ولكن ما نراه من استخدام البعض قواعد النحو العربى تجعلنا نتمسك بالرأى القائل بأن للنحو العربى تأثيراً أيضا على النحو الفارسى .

---

(١) ديوانه ص ٥٧

(٢) آموزش زبان وأدبيات فارس ص ٨١ .

٩ ـ المفعول له : استعمل المفعول له فى الفارسية نتيجة تأثير العربية أيضا ، ونراه بكثرة فى النصوص المترجمة عن العربية ، ومثاله فى الفارسية ترجمة الآيه الكريمة : « يدعون ربهم خوفا وطمعا » [1] « خداوند خويش رامى خوانند بيم واميد » . وهو يفيد السببية فى اللغتين ، وليس مجرد بيان غاية الفعل . وقد استخدم المفعول له بصورته كما فى العربية ، فيقولون : تيمنا ، تفننا ، تعميما ، توسعا . أى من أجل التيمن ، ومن أجل التفنن ، ومن أجل التعميم ، ومن أجل التوسع .

١٠ ـ اسم التفضيل : أحيانا يستعمل اسم التفضيل العربى فى الفارسية ، وتضاف اليه اللاحقه « تر » التى تفيد التفضيل أصلا فى الفارسية ، مثل : أعلم تر (أعلم) ، أفضل تر ، أوليتر . كما يستعمل بمفرده بدون إضافة لواحق فارسية ، مثل : أخلص ، أخوف .

١١ ـ حروف الإضافة : استخدم كثير من حروف الإضافة بالطريقة المتبعة فى العربية ، مثل «برسبيل » وهى ترجمة « على سبيل » العربية ، « وبرسبيل ندرت » وهى ترجمة على سبيل الندرة » ، و« برسبيل إختصار » وهى ترجمة « على سبيل الاختصار » ، و« برفور » وهى « على الفور » العربية ، وهكذا .

بدء الجملة الفارسية بالفعل : القاعدة العامة فى الفارسيه أن يأتى الفعل فى آخر الجملة الفعلية ، ويتقدمه الفاعل والمفعول ، ونادرا ما يأتى الفعل فى أول الجملة إلا فى الافعال : برسيدن (السؤال) ، كَفتن (القول) ، فرمودن (الامر ـ القول) ، باسخدادن (الاجابة) . وقد رأينا بعض كتاب الفرس منذ القرن الخامس الهجرى يبدأون بعض الجمل بالفعل كالبيهقى وأبى المعالى مترجم كليلة ودمنه الى الفارسية . وأشهر هذه الافعال التى كانت ترد فى أول الجملة فعل « آوردن » عند قولهم : آورده اند ، أى « حكموا أو قصوا » . وهو تقليد لفعل « حكى » فى العربية ، وذلك دون تصريح بالفاعل قبل الفعل ، والامثله على ذلك كثيرة . [2]

---

(١) سورة السجدة آية ١٦ .

(٢) أنظر سبك شناسى ح ٢ ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

المصادر :

١ ـــ سبك شناسي ـــ محمد تقي بهار . سه جلد ـــ جاب سوم ـــ تهران ١٣٤٩ هـ ش .

(٢) عربى در فارسي ـــ دكتر خسرو فرشيد ورد ـــ جاب دوم ـــ تهران ١٣٤٨هـ ش .

(٣) ـــ كلمات تنوين دار در زبان فارسي ـــ دكتر خسرو فرشيد ورد ـــ ضميمة شماره ٢و٣ سال ١٥ مجله دانشكدة أدبيات وعلوم إنسانى .

(٤) ـــ مقال « آموزش زبانى عربى در ارتباط بازبان فارسي » ـــ على مرزبان راد ضمن كتاب « آموزش زبان وأدبيات فارس در دانشكاه ها ومؤسسات أموزش عالى » .

(٥) ـــ ياد داشتهائى در بارهء زبان فارسي إذ نظر رابطة أن بازبان عربى . مقاله از دكتر محمد محمدى در مجلة مقالات وبررسيها زبان ـــ دانشكدهٔ الهيات ومعارف إسلامى ـــ دفتر نوزدهم وبيستم تهران ١٣٥٣ .

الأمومة فى الاسطورة والملحمة

بقلم

الدكتورة مريم البغدادى

وكيلة كلية الآداب

جامعة الملك عبد العزيز ـ جدة

يغلب على الأساطير والملاحم القديمة الطابع الدينى بشكل عام ، كما يكثر فيها إستخدام الرمز للتعبير عن فكرة أو حادثة معينة ، فضلا عن التكرار اللفظى الذى يفرضه الإنشاد ، وهذا ما سنلاحظه فى بعض المقاطع فيما بعد ، إلا أن الصراع يلوّن كثيراً من جوانبها ويكسبها نكهة خاصة تستأثر بالنفس وتمتلك المشاعر ، وتبرز من خلالها المعانى الضمنية والأفكار المستترة والتاريخ المقنع والواقع المتخفى فى ظلال من الخيال الجذاب .

ولما أن كانت الملاحم وألاساطير تحضن بين جنباتها كثيراً من الأعراف والتقاليد والقيم الاجتماعية والفكرية والسياسية بصورة وملامح معينة خاضعة للتطور الحضارى لبيئة ما ، فاننا نتلمس بعض ما يتعلق بالعنصر النسائى الذى يلوح بين حين وآخر راسما بعض هذه الأعراف ورامزاً إلى بعضها الآخر ، وعليه نجد هذا العنصر متمثلا بصورة : إلاهة ، ومشاركة فى الحكم والسلطة ، ومسئولة عن مرافق الدولة : ومشاركة فى الامور السياسية كأن يكون مستشارة أو ممثلة دولة أو ملك أو غيرهما ، أو محاربة تشارك فى العمليات العسكرية ، أو فى تنفيذ أمور السلام ، ثم تتلون معاملتها من حيث كونها زوجة وأماً وأختاً ومحبوبة أو محبّة ، كما تتلون طباعها ونفسيتها وسلوكها وتخضع لما تخضع له المرأة من طباع وصفات ثم انطباع الرجل عنها ونظرته اليها من حيث الكفاءة أو

القصور وتعامله معها من واقع هذا الانطباع أو تلك النظرة ، ذلك لأن الاسطورة أو الملحمة عادة ماتكون صورة للافكار الفلسفية للمؤلف والذى بدوره يصور فلسفته من خلال قيم اجتماعية موجودة متفاعلة ، يتعامل هو معها من منطلق انه فرد في المجتمع ثم يدلى بدلوه فى البناء والمشاركة أو الاعتراض ومحاولة التغيير وان كان ذلك عن طريق طرح فلسفته الفكرية التى تعبر عن فكر شريحة من المجتمع أو مجموعة ترى مايراه صاحب هذه الملحمة أو الاسطورة ، وتحتضن وجهة نظره التى تجد صدى لها عندهم . أو بمعنى آخر ، ان مكونات الملحمة أو الاسطورة تعتمد على الوعى الجماهيرى المشبع بالتصورات التى تفرضها طبقة الحكام والمسيطرين على مقاليد تسيير مرافق الحياة المختلفة فى المجتمع ، سواءا كانوا سياسيين أو كهنه يمسكون بزمام الأمور الدينية ، الى جانب تنظيم المؤلف لرسم هذه التصورات بحيث تخدم أو تعبر عن الأفكار التى مافتىء يدعو إليها عن طريق تشابك الواقع من الاجتهادات الفردية والتصورات الإبداعية التى يستخدمها المؤلف لتخدم فلسفته فى الحياة والأحياء ، فى القيم والتقاليد ، فى المقبول منها والمرفوض أو المحتاج الى تعديل وتنمية وتطوير ، وهو فى كل هذا يرسم نظرة الرجل الى نصفة الآخر من حيث هى جزء خاضع لما يجرى فى المجتمع من تصورات خاصة وعامة ومن حيث كونها شريكا يتدخل سواء سلبا أو إيجاباً فى مجموعة القيم الاجتماعية أو الفكرية فى هذا المجتمع أو ذاك ، سواء أكان النظام فيه ديكتاتوريا إستبداد ياكما كان الحال فى المجتمعات القديمة ، أو ديموقراطيا كما أصبح فى مرحلة تالية ، أو مجتمعا تلوّن نظامه بين هذا وذاك .

وبعد ، فما الدور الذى لعبه العنصر النسائى فى كل هذا ؟؟ وإن كان ذلك من خلال أسطورة أو ملحمة ؟؟

لعل أول مايواجهنا من تصورات هو صورة المرأة الإلاهة حسب المفهوم الفطرى القديم ، وهو تصور فرضته سطوة الطبيعة البشرية للمرأة ، فهى تمارس عملية البقاء فى ولادة الإنسان ، ولولاها ما كانت هناك ولادة ، والولادة خلق ، والخلق من صفة الإله ، وعليه فهى بطبيعتها تفرض أن تكون عضوا بين الآلهة (حسب مفهومهم القديم) ، ومن هنا كانت الأرض الإلهة ، وهى التى اختلط بها أبو الآلهة آنو (آن بالسوميرية فنتج عن هذا الاختلاط ولادة المحيط والأنهار والبحار والعماليق (١) وكذلك

(١) انظر : ملحمة جلجامش ، ترجمة محمد نوفل وفاروق حافظ القاضى ، دار المعارف بمصر ، ص ٢٣ .

انليل إله الهواء ، والأرض السومرية يطلق عليها اسم (كى ik) وكذلك اسم « نيننو » ومعناها سيدة الميلاد ، وإسم « نينهو رساج » ومعناها « الأم » ، ولقد كانت من الآلهة الرئيسية السومرية . ولما أن كانت هى الإلاهة الأم فانه لابد من تكريمها والتقرب إليها دائما بقرابين وغيرها ، وهكذا كان حينما « حق القضاء الذى فرضه أبو الآلهة انليل صاحب الجبل على جلجامش : .... أى جلجامش ، لقد أعطيت الملك ، هذا قدرك ، أما الخلود ، فليس مقدراً لك

...... لقد رقد الملك ولن يقوم ثانية ،

سيد قولاب لن يقوم ثانية ،

لقد قهر الشر ، ولكنه لن يقوم ثانية ،

رغم قوة ساعده لن يقوم ثانية ،

كان حكيما ، وسيم الوجه ، ولكنه لن يأتى ثانية ،

لقد ذهب الى الجبل ، ولن يأتى ثانية ،

انه ينام على سرير القدر ، ولن يقوم ثانية

ومن الأريكه المتعددة الألوان لن يأتى ثانية .

............[١]

« لقد قدموا قرابينهم من أجل جلجامش بن نينسون ، زوجته العزيزه ، وابنه ومحظيته ...... قدموا القرابين الى ساموقان ، إله القطعان ، ولأم نينهو رساج وإلهة الخلق فى مكان الخلق ... [٢] وكما كانت الأرض (وهى عنصر أنثوى نسائى) إلاهة فى بلاد مابين النهرين فى العهد القديم كانت الأرض (جايا) هى الأم الإلاهه التى إختلطت بأورانوس « السماء » وولدت اثر هذا الاختلاط كرونوس وريا وغيرها من آلهة اليونان القدماء [٣] ، كما كانت الفكرة نفسها فى أساطير مصر الفرعونية إذ قد تولّد عن روحى

(١) انظر المرجع السابق ، ص ٩٥ ــ ٩٦ / تذكر اسطورة الطوفان عشتار أو اشتار على أنها الالهة الأم « ها أنا ألد الناس ليهلكوا فى الماء» انظر ، كتاب : من الساميين ، ص ٢٩ كما تصفها بسيدة الآلهة (نفس المصدر ص ٣٠) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٩٦ .

(٣) نصوص النقد الأدبى . لويس عوض ، ص ٤١١ / فى الاساطير العربية تبدو واللات كأم للالهه .

« جب » رب الأرض « ربة السماء فى فترة إتصالهما أربعة ابناء : ذكران وأنثيان ، وهم أوزيريس وست وايزيس ونفنيس (١) ، والأرض هى الأم عندهم ، وعليه تكون الفكرة نفسها من تأليه الأرض والاعتراف بفضلها كأم هى مصدر الوجود والخصب والنماء قد اشتركت فيها مصر واليونان وبلاد مابين النهرين وما حولها وكذلك بلاد كنعان حيث كانت الأرض تمثل الإلاهة الأم والجو كان يمثل الإله الأب (٢) ، وقد شاركهم الفنيقيون فى هذا أيضا . ومن الملاحظ أن هذا التألية للأرض انما نبع من تقديسهم لمظاهر الكون والطبيعة ، وعليه فقد ملئت الأساطير القديمة والتراث الأدبى بفكر يدور حول .

الخصب والجفاف ودور الأرض والسماء فى هذه القضية الطبيعية ، التى تعد أهم مقومات الحياة للجنس البشرى والأحياء عامة ، ومن هنا كان الصراع بين موت النبات وحياته من أهم الموضوعات التى كانت تدور حولها الأساطير والملاحم القديمة ، وأبرزها أسطورة أوزيريس الذى كان بمثابة إله الخصب عند المصريين القدماء ، وديونيسيوس الذى يمثل نفس الدور عند اليونان ودموزى إله النبات والخضرة عند البابليين ، وهكذا يدور الفكر فى العالم القديم حول هواجس واحدة ترصد رضا الطبيعية وغضبها ، ومن ثم التقرب إليها بالعبادة والتقديس إتقاء النقمة والهلاك .

ولم تكن الأرض هى الإلاهة وحدها فى هذا العالم الفطرى ، وانما شاركتها عشترت التى عبدت كالإلاهة الأم أحيانا بين الكنعانيين والفنيقين ، ويدل نص فى ملحمة جلجامش على أن عشترت أو عشتار كانت تتحكم أيضا بأمور الغلال والخصوبة والنبات ، وإن كانت فى معظم الملحمة إلاهة الحب والجمال والشر ، وتبدو بصورة قاتمة ، إلا أنها تبدو أحيانا رحيمة قادرة على إمداد الأحياء بما يحفظ لهم حياتهم ، وهذا يتضح فى حوارها مع أبيها « آنو » حين طلبت منه أن يصنع لها ندّاً شديداً لجلجامش الذى جرح مشاعرها برفضه الزواج منها ، إذ أنها فتنت بجماله وقوته وخطبت وده وعرضت نفسها عليه بقولها :

« هلّم إلىّ ياجلجامش ، وكن عريسى .... دعنى أصبح عروسك وتكون زوجاً لى ... « وبرفضه وقعت فى غضب مرير وطلبت من أبيها صنع هذا الندّ الذى كان ثوراً

(١) الشرق الادنى القديم ، جزء ١ ص ٦٠ .

(٢) انظر : معالم حضارات الشرق الادنى القديم ، ص ١٦٤ والاسطورة فى الشعر العربى : الحديث ، انس دواد ، ص ١٠٣ ، من الملاحظ أن تعبير « أمنا الأرض » مازال مستعملا بيننا الى وقتنا الحاضر وهو تعبير رمزى يفيد ما للارض من أثر فى الانبات والخصب والحياة وكأنها ولادة وامومة حقيقيتان .

من السماء ، ولكن أباها إشترط عليها أن تؤمن الغذاء للأحياء بقوله : « إذا حققت لك رغبتك ستحل سبع سنوات جدباء يكون فيها القمح قشورا لابذرة فيها . هل إدخرت غلالا كافية للناس ، وعشبا للماشية ؟؟ أجابت عشتار : لقد إدخرت غلالا للناس وعشباً للماشية ، لسبع سنوات جدباء يوجد ما يكفى من الغلال ومن العشب. (١) ومن الملاحظ أن عشتار هذه تذكر فى بعض النقوش الفنيقية على أنها ذكر وليس أنثى ، وتبدو ملكاً شاباً طموحاً يصبو إلى الاستيلاء على عرش بعل (١) ، أو تذكرها على انها عشيقة للإله أدونيس وقد نزلت للجحيم لتخليصه من الموت ، وفى بعض النقوش الكنعانية الفنيقية الأخرى تمثل دور الإلاهة الأم والتى كان يطلق عليها إسم عشيرات البحر (٢) المتزوجة من الإله « ايل » ، كما أنها عند عرب الجنوب ، كانت تتخذ صفة الأنثى (٣) ، غير أنها فى النهاية تمثل صورة لبعض قوى الطبيعة ، وهذه القوى كانت جوهر العقائد محلاً للتأليه فى العالم القديم كله على امتداد البقعة الجغرافية .

ولقد صورت أسطورة جلجامش الأنثى خالقة دون اتصال بإحد كما كانت الحال بالنسبة للأرض ، إلا أنها فى النهاية الإهة قادرة على هذا الخلق بصورة أخرى بيَّنها النص الملحمى أثناء الكلام عن جرأة جلجامش فى هتك الحرمات ، واغتصاب النساء حيث أن شهوته لا تترك عذراء لحبيبها ، لا بنت المحارب ولا زوجة النبيل ، ومع ذلك فهذا هو راعى المدينة حكيم وسيم وعنيد (٤) وهذا جعل الناس فى ضيق شديد ونواح متصل كلمات قرعت نواقيس الخطر ، مما حرّك عواطف آلهة السماء ، وصاحت مخاطبة اورورإله الخلق : أى « أرور » أنت صنعته ، فاخلقى الآن نظيره ، إجعليه شبيها له كصورته ذاتها ، نصفه الثانى ، قلب عاصف يواجه قلبا عاصفا ، إتركيهما يتنافسان معاكى تعيش اوروك فى سلام « لذلك كونت الإلهة صورة فى عقلها .... ثم غمست يديها فى الماء واقتطعت شيئا من الطين ، وتركته يسقط فى البرية ، هكذا خلق انكيدو النبيل » (٥)

---

(١) انظر : ملاحم واساطير من راس شمرا ، أنيس فريحه ، ص ٥٤ ــ ٥٥ .

(٢) انظر : المدن الفنيقية ، ص ١٤٠ ، وصفحة ١٤٩ ــ الأسطورة فى الشعر العربى الحديث ، ص ١٠٣ يشير نص فى ملحمة البعل وعناة الى أن اشيرة البحر هى « خالقة الآلهة » حسب الاعتقاد الفنيقى (ص ١٢٥) من « ملاحم واساطير » .

(٣) انظر : « من الساميين الى العرب ، ص ١٨٢ /١٨٤ .

(٤+ (٥) انظر : النص كاملا فى ملحمة جلجاش ، ص ٥٢ .

(٦) انظر : فى طريق الميثيولوجيا عند العرب ، محمود الحوت ، ص ١٠٠ .

واذا كانت برزت كخالقة من الطين بشرا أو حيا ، فانها برزت عند العرب كخالقة عن طريق إمداد الأحياء بأكسير الحياة ، وهو الماء ، وعليه فقد كانت الثريا هى مانحة الغيث « وللغيث شأنه فى بلاد العرب ، (وجعلنا من الماء كل شيء حيّ) » (٦) فلولاه لما كانت هناك حياة ، وعليه كانوا يقولون اذا رأيت الثريا تدبر فشهر نتاج وشهر مطر ، أى اذا بدأت للغروب مع المغرب فذلك وقت المطر ووقت نتاج الإبل (١) ولقد سطرت كثير من الأساطير حول هذه الثريا التى عبدت من قبل بعض قبائل طيء كمانحة للحياة أو سبل الحياة على الأقل . وربما تساهم بطريقة أخرى فى بقاء الحياة ، وبهذا تكون مشاركة فى الايجاد ، ومن هنا ألهت الربة أثينا عند اليونان لأنها كانت ترعى خصوبة النبات والحيوان بوصفها الآلهة الرسمية للدولة ، وأن كانت غالب صفاتها وأختصاصاتها تتصل بالحرب كما سنرى فيما بعد وقد كانت تشاركها فى الإشراف على خصوبة الأرض والنبات الربة العذراء برسيفونا وأمهاد يميتر ، وتذكر الأساطير اليونانية أنها كانت معبودة عندهم وقد خطفها بلوتو ونزل الى مملكته السلفى . ورعاية الخصوبة لاتكفى ، وبذا كان لابد من إشراف على ناتج هذه الخصوبة من نباتات تقيم أود الحياة ، ومن هذه النباتات القمح ، والقمح أهم مصدر لغذاء الإنسان يمسك عليه حياته وروحه ، وهكذا خصص للقمح إلهة جميلة يتطاير شعرها الذى هو سنابل القمح التى تتمايل مع موجات الهواء ونسماته ، ومن خلال هذا التصور خلقت أورورو من الطين أنكيدوالنبيل الذى « أخذ الفضيلة من إله الحرب ، من نينورتا نفسه ، كان جسده خشنا ، وكان شعره طويلا كشعر المرأة يتطاير كشعر بيسابا إلهة القمح . » (٢)

ولاشك أن هذا يسوقنا الى الكلام عن المرأة كأم ، ومن أهم ميزات الأم أو المرأة الأم هو الانجاب ، والانجاب من الخلق وإيجاد الجنس البشرى ، وعليه تدخل فى إطار القدرة الخارقة ، تستلفت نظر الإنسان وتستحوذ على اعجابه ، ومن خلال الإعجاب يتسلل التأليه الذى يعتبر الحب جزءا منه ، وهذا واضح فى بعض المفردات التى تصف المحبوبة بالمعبودة ، والحب جزء من العبادة ، والعبادة متعلقة باله ، وهكذا يصبح حب الأم والإعجاب بها كواسطة هامة فى وجود الإنسان على وجه الأرض سببا فى : سوف

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٠ .

(٢) انظر ، ملحمة جلجامش ، ص ٥٢ .

استقبلك كابني المتبنى . أنت طفلي الآخر مثل اللقطاء الذين يحضرونهم الى المعبد . إخدم جلجامش كما يخدم اللقيط المعبد والكهنة الذين ربوه . أنا أعلن ذلك ، فى حضرة نسائى وأتباعي وكهنتي (١) . وإذا كانت هذه الأم بهذه المقدرة والمنزلة ، فإن القسم بها تعبير عن تقديرها والإقرار بفضلها ، كما هو وسيلة إلى التقرب للآهة لنصرته من أجلها ، وهذا ماكان من جلجامش حين شعر بضعفه أمام عدوه حمبابا وهنا جأربا ستغاثته وقسمه بأمه فى قوله : « وحياة أمى نينسون التى ولدتنى ، وحياة أبى ، لوجولباندا المؤلّة ، هبنى الحياة حتى أكون مفخرة أمى ، كما كانت تفخر بى وهى ترعانى فى حجرها » وحياة أمي نينسون التى ولدتنى .... « وحياة بينسون أبى .... لقد جئت بذراعى الضعيفتين وأسلحتى الواهية لأقاتلك » (٢) فهو إذن قوىُ بها ، سواء بمساعدتها المباشرة أو مساعدة الآلهة إكراما لها ، وعليه فإن له الفخر حين ينتسب إليها « جلجامش بن نينسون » (٣) .

ويتردد كثيرا النسب للأم فى الأساطير القديمة ، فهاهم الكنعانيون والفنيقيون فى ملاحمهم يعبّرون عن إرتباطهم القوى بالأم من خلال ذكر إخوتهم بنى أمهم ، فها هو « موت » إبن الآلهة فى ملحمة البعل وعناة يتذمر من هزيمته أمام بعل قائلا : « ها ان البعل يستخدم الاخوة لا تلاقى ، وبنى أمي للقضاء علىّ . (٤) وها هو دانيال فى أسطورة اَمهات بن دانيال يخاطب إبنته فوغة آمراً إياها بقتل من قتل أخاها بقوله :

أقتلى قاتل أخيك

واقضى قضاء على الذى صرع إبن أمك (٥)

وتستجيب فوغة وتطلب من أبيها البركة لتقوم بمهمتها ، فتقول :

« باركنى فاذهب بالبركة مباركة »

---

(١) انظر النص كاملا فى المرجنع السابق ، ص ٦٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٦ ــ ٦٨ ، وجماليات ملحمة جلجامش ، ص ١١٩ ويبين نص الترجمة هنا أن نينسون حكيمة عارفة بكل شيء جعلت انكيد ونظيرا لجلجامس .

(٣) ملحمة جلجامش ، ص ٩٦ .

(٤) ملاحم وأساطير ، ص ١٨٤ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٣٥ .

واحرسني فاذهب محروسة
واصرع قاتل أخي ، وقضاء
أقضي على الذي قتل إبن أمي (1)

وفى أسطورة كارت ملك الصيدونيين ذكر لهذا التعبير جاء ضمن مأساة الملك الذى تعرض لها بيته ، وقد أتى فى العمود الأول من اللوحة الأولى بالأسطورة على الوجه التالى :

« ....بيت
الملك أبيد ، الملك الذى كان له سبعة
أخوة ، وثمانية أبناء أم (2)

ومن الجدير بالذكر أن تعبير « إبن أم » أو « أبناء أم » ، وجد بين الساميين دون غيرهم ، ومن بينهم اليهود القدامى الذين رافقوا موسى عليه السلام فى رحلته من مصر إلى أرض كنعان ، ولقد جاء هذا التعبير الذى كان معروفا لديهم فى آيتين كريمتين من القرآن الكريم ، أولاهما فى قوله تعالى : « **ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا قال بئسما خلفتمونى من بعدى أعجلتم أمر ربكم وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه قال ابن أم ان القوم استضعفونى وكادوا يقتلوننى فلا تشمت بى الاعداء ولا تجعلنى من القوم الظالمين** (3) ، ثم فى قوله « **قال يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا . ألا تتبعن أفعصيت أمرى . قال يابنؤمّ لا تأخذ بلحيتى ولا برأسى إنى خشيت أن تقول فرّقت بين بنى إسرائيل ولم ترقب قولى** (4) ، ولقد أمتد هذا التعبير عند العرب فى العصر الجاهلى إلى فترة ماقبل الإسلام ، ونجد آثار ذلك فى الشعر الجاهلى كمثل قول الشنفرى فى لاميته المشهورة .

---

(1) المرجع السابق ، ص ٣٣٤ .

(2) المرجع السابق ص ٢٤٨ ــ ٢٤٩ .

(3) الاعراف ، آية ١٥٠ ، لقد جاء تعبير « ولد أم » فى ملحمة أوزيريس ، انظر : دراسات فى أدبنا الحديث ، لويس عوض ، ص ٤٠ ، وهى تعطى نفس المدلول وان اختلف التعبير .

(4) طه ، آية ٩٤ .

أقيموا بني أمي صدور مطيكم　　فاني إلى قوم سواكم ترمّيلُ[1]

وهذا يسوقنا بالتالى الى حديث عن حضور المرأة كأم فى الأدب القديم ، وأول مايطالعنا هذا فى الملحمة البابلية التى سبقت الإلياذة والأوديسة اليونانيتين بحوالى (١٥٠٠) سنة على الاقل ، والتى تعد أجمل الشعر الملحمى على الاطلاق . ويتردد ذكر الأم فى الملحمة كرمز للحنان الصادق والحب النزيه ، فتراها تنتقل بعاطفتها بين الخوف والرجاء ، بين اللهفة والجزع والاطمئنان ، بين الشفقة على الطفولة والحزم فى مرحلة الرجولة ، بين الفرحة بنجاح الولد والحزن على فقده أو الخوف من فقدانه ، وهى فى كل الحالات أم تتصارع العواطف المتباينة فى فؤادها وتصطدم مع العالم الواقع الذى يتلاعب بتلك العواطف حسب المواقف المختلفة . وربما كانت تلك العواطف منطلقا للانتهازية فى بعض الأحيان ، كأن يستغلها عدو لاضعاف عدوه بشن حرب نفسية تثنى المرء عن موقف حزمه فى المواجهة ، وربما يتخذها صديق وسيلة لتراجع المرء عن موقفه خوفا عليه ، ولعل أكثر ما يستثير عاطفة المرء هو مايتعلق بوالدية وأهل بيته ، وتقف الأم على رأس هؤلاء من حيث الخوف عليها والتعلق بها ، والحفاظ على مشاعرها وصونها من أن تجرح وكرامتها من أن تهان والشواهد فى التاريخ على ذلك كثيرة ، ومنها ماكان من خشية انكيدو صديق جلجامش عليه حين عزم على مواجهة عدوه حمبابا ساكن غابة الأرز ، ولقد حاول أن يثنيه عن هذه المخاطرة التى ربما تقوده الى حتفه ، فاستثار لديه عاطفة بنوّته لنينسون أمه بأن قال له : « أى جلجامش سيد وادى قولاب ، العالم يظلم ، انتشرت الظلال عليه ، انها لمعة الغسق ، لقد رحل شمش ، انطفأ رأسه المضيء فى صدر أمه نينجال . أى جلجامش ، الى متى سترقد نائما هكذا ؟؟ لاتجعل أبدأ الأم التى ولدتك تقف فى قلب المدينة فى حداد عليك » ، وتتأرجح عاطفة انكيدو بين خوفه على صديقه من مواجهة الوحش حمبابا وبين استثارة همته بعدم الغفلة والوقوف الحذر لئلا تأخذه المفاجأة ، وتعمل تلك الاستثارة عملها ، فيتأهب جلجامش للقاء حفاظا على ما عهدته فيه أمه ، ذلك مايؤكده فى قوله ، وحياة أمى نينسون التى

---

(١) ولا يعنى اصطلاح « ابن أم » أو « أبناء أم » الى سيطرة نظام الأمومة Naternity على العلاقات الاسيوية الاسرية فى العالم القديم ، خاصة الشرق ، فقد لمست من خلال الدراسة أن النسبة للأم فى الشرق السامى ناتج عن الاحساس بالارتباط الشديد بين الاخوة من أم واحدة ، ومن الاعتزاز بالخئولة كاعتزازهم بالعمومة من حيث الأصالة .

ولدتني ، وحياة أبي ، لوجولباندا المؤلّه ، هبني الحياة حتى أكون مفخرة أمي ، كما كانت تفخر بي وهي ترعاني في حجرها « وحياة أمي نينسون التي ولدتني .... لن أعود الى المدينة من الطريق الذي سلكته الى ارض الأحياء حتى نقاتل هي هذا الرجل ، إن كان رجلا ، أو هذا الإله ، إن كان إلها [1] **ذلك هو الموقف إذن ، إستثارة عاطفة البنوة تجاه الأم ، وعاطفة الأمومة المحبة تجاه الإبن المرتجى فلاحُه** ، ولكن عاطفة الصداقة الخائفة تقف في وجه هذا الاندفاع ، وتبث في قلب الصديق الخوف ، الخوف من المصير المؤلم إن واجه ، والخوف على مشاعر الأم إن خذل ومن ثم قتل ، ولهذا يتضرع انكيدو الى جلجامش وان كانت محاولة يائسة ، فيقول : « سيدي أنت لاتعرف هذا الوحش ، وذلك هو سبب عدم خوفك منه ، أما أنا فأعرفه ، وإني لفي روع منه ...... ياسيدي ، اذهب ان شئت الى تلك الارض ، ولكن سأعود الى المدينة سوف أقص على السيدة والدتك كل أعمالك العظيمة حتى تصيح فرحا ، وبعدئذ سوف أحكي لها عن الموت الذي أعقبها حتى تبكي حزنا [2] ، حرب نفسية هي اذن ، تستغل فيها عاطفة الابن نحو امه ، وترسم فيها صورة لمشاعر الأم المكلومة في حالة النازلة والرثاء . ولكن هل أجدى كل هذا التضرع وأساليب استدرار العاطفة ؟؟ ربما لاحظ حمبابا العدو هذا الأثر ، وأحس ببعض الخذلان يتسلل الى نفس جلجامش ، فحاول أن يجهز على مابقي لديه من شجاعة وأقدام ، ووجد أن الوصول الى غايته سيتم بصورة أفضل إن هو إتبع الأسلوب الملتوي في استدرار عطف جلجامش ، فاتجه الى إلهه شمش بقوله : « أي شمش إسمعني . اسمع كلماتي ، انا ما عرفت أماً ، لا ، ولا أبا يرعاني أنت أولدتني . في هذه الأرض ، انت رعيتني حتى شببت ..... [3] ثم استحلف جلجامش « بالحياة السماوية وبالحياة الأرضية وبالعالم السفلي ذاته : « اطلقني ياجلجامش ، سوف أصبح خادمك ، وتصبح سيداً لي ، كل أشجار الغابة التي أقوم عليها في الجبال سوف تصير لك ، سأقطعها وأبني لك قصراً [4] ، وهكذا يستعمل كل وسائل الاغراء ليثنيه عن قتله ، وهكذا يصل إلى بغيته ولو مؤقتا ، وتؤثر العواطف في تصرف جلجامش ، ولكن صديقه (أنكيدو) يشعر بألعوبة العدو فيلفت نظره ، الا أن العاطفة حين تطعن

---

(١) راجع النص كاملا في الملحمة ، ص ٦٦ — ٦٧ .

(٢) الملحمة ، ص ٦٧ .

(٣) — (٤) المرجع السابق ، ص ٦٨ .

تحاول التبرير ، ولذا قال لصديقه : « أى انكيدو ، ألا ينبغى أن يعود الطائر الحبيس إلى عشه ، والأسير الى ذراعى أمه ؟؟ » ويحاول انكيدو تحليل سلبية موقف صاحبه وعاقبتها ، فيبين له أنه « اذا عاد الطائر الحبيس الى عشه ، وإذا عاد الأسير إلى ذراعى أمه ، لن تعود أنت ياصديقى أبدا الى المدينة ، حيث تنظرك الأم التى ولدتك ، (١) **ومادام الأمر هو الحفاظ على مشاعر الأم ، أية أم ، فان من المنطق السليم أن يكون الأقربون أولى بالمعروف ، وعليه تنتصر الأم القريبة على غيرها** ، ويحلق الأديب الذى خط الملحمة فى سماء الابداع ، ويستطيع ان يرسم أدق صورة لأدق المشاعر الانسانية فى لوحة فنية بقيت لها القدرة الفائقة على تحريك المشاعر وإجتذاب قراء العصر الحديث مثلما أجتذبت وحركت مشاعر انسان الالف الثالث قبل الميلاد . ذلك هو الفن ، وذلك هو الأدب الانسانى الرفيع الذى يفرض خلوده على صفحات التاريخ وصفحات النفس البشرية ، وان مر على ميلاده آلاف السنين .

ولئن كانت هذه المشاعر ، مشاعر الأم الانسان ، أو الانسان المؤله ، فهل تضاهيها الأمومة عند الآلهة حسب المفهوم والمعتقد القديمين ؟؟ ان النص الا وغارتى الذى جاء فى العمود الثالث من النص الحادى عشر من ملحمة (البعل وعناة) الا وغارتية حتى وان كان واحدا ، ليبين هذه المضاهاة ، ويرسم تقارب عواطف الأمومة ، رغم اختلاف الجنس أو المكانة أو الديانة ، وسواءا كان عالمها عالم آلههأو عالما بشريا ، فالمشاعر يصورها الأديب المبدع من منطلق ما يراه ويتحسسه ويلمسه فى مجتمعه ، بعد ممارسة معرفته من خلال أمهات عصره ، ودراسة عواطفهن ، ولهفة الأمومة لديهن ، تلك الدراسة النفسية العميقة القائمة على التجربة والاستقراء لنماذج حية ، وان عبّرت عنها أخيلة الشاعر باستقطاب أبطال من عالم روحانى يخضع فى عرف الأديب الشاعر لما يخضع له المجتمع الانسانى بصورة ما . وبعودتنا الى النص المذكور أعلاه ، نجده يحكى قصة وضع الالهة عناة لابنها من بعل ، ويرسم مشاعرا ابتهاجها بهذا المولد العظيم الذى فجّر لديها مشاعر الأمومة الحقة ، واستخفها فتراقصت طائرة فى المرابع الجميلة المبهجة تعبيرا عن هذه البهجة وهذا الحبور بولدها ، يقول النص الغنائى :

ها انك ستلدين عجلا للبعل

ثوار لابن داجون ، أيتها البتول عناة ، (٢)

....

(١) المرجع السابق ، ص ٦٨ .

(٢) داجون اله الحبوب وشفيع القوت عند الكنانيين وكان له هيكل فى اشدود الفلسطينية .

فيفرح الظافر البعل
ويملك علينا كربّ (سيّد) الى الأبد
....
....
شقت ..... البتول عناة
أيضا الجميلة اخت البعل
(يتلوها سبعة أبيات ثم)
تذهب (عناة) وتطير وهى ترقص
فى المرابع الجميلة المبهجة
عجلا ، عجلا تلد للبعل
ثورا بريا لابن داجون
وربما للاله هدد
ضمّت .....(ربما) وليدها
ضمت ..... وليدها
وكسته (قمّطته) بثوبين
تصاعد غناؤها ، صراخ ابتهاجها
......صراخ صباها
رخم (طال) الغناء (الصوت) فى فمها .....
.....(ثم يتبع أربعة أبيات)
ونادت البعل قائلة
بشرى ايل (أو بشرى الهية) البشرى للبعل
البشرى للسيد داجون
لقد ولد ثور ... [1] .....الى آخر النص .

(١) انظر النص كاملا فى « ملاحم وأساطير من رأس شمرا ، انيس فريحه ، ص ٢٣٢ حتى ٢٣٤ ، والبعل هو ابن الالهة « عشيرات البحر » أو أشيرة البحر الكنعانية التى أصبحت بعد موت ابيه زوجته بحكم الارث . (انظر ، المدن الفنيقية ، ص ١٤٠ والمرجع السابق ص ٥٦) .

ورقص الأم وبهجتها ومداعبتها لابنها ورد ذكره كثيرا فى الأدب القديم ، ومن ذلك ترقيص الكلاعية أم يحمد بن ذى الرمحين له حين كانت تضمه وتقبله وتقول له : « ياعييناه ، يا اذنياه [1] ، وقد تفجرت لوعة الأمومة عندها حينما مات ، وبكته أربعين سنة وشاركتها النواح والبكاء نساء حمير [2] . ولاشك أن الأم تحاول الحفاظ على وليدها منذ أن يكون جنينا وحتى يشب عن الطوق ، فها هى إيزيس المصرية تدعو وتطلب من الآلهة أن تحرس جنينها « تعالى اذن أيتها الآلهة » واحرسيه وهو بعد فى احشائى « لقد قال أتوم كلمته ..... لقد أمر بأن يحيا ولدى محروسا فى احشائى ، لقد احاط ولدى وهو بعد فى احشائى بالحراس . احرسوا اذن الصقر الكامن فى أحشائى [3] ، وتتطور مشاعرها فتتحول من الخشية عليه الى الاعتزاز بميلاده ، وتفتخر به امام الآلهة بقولها : « انظرى ، أيتها الآلهة ، انظرى حوريس [4] ثم تبدى فرحتها وسعادتها بقولها : « انا ولدت حوريس .... نعم لكم غمرتنى السعادة لمولده » ولكن سعادتها لم تكتمل فخشيت عليه من قاتل أبيه ولذا تكمل « لقد أخفيته ، لقد سترته عن العيون خشية أن تمتد اليه يد القاتل ، وخرجت من أجله أتسوّل خشية أن يعيش فى املاق » [5] وتدفعها خشيتها وخوفها عليه الى اخفائه بين الحشائش حتى تعود اليه بما يبقى على حياته ، وتتفاعل بقلبها عواطف الخوف والرغبة فى بقائه حيا ، وتبحث وهى فى لجّة من مشاعر متباينةيتغير بتغيرها نبض قلبها ، فتعود اليه لتطمئن ولكنها تفجع به « وجدت ، وياهول ما وجدت ، وجدت حوريس الذهبى الجميل ، وجدت الصغير اليتيم الذى روى الأرض منينبوع عينه وسقاها من ظلم شفتيه ، وجدته جثة هامدة ، ووجدت قلبه غافيا ، نعم وجدت عروقه الجارية فى لحمه ساكنة لا تنبض بالحياة [4] ، وطبيعى فى هذه الحال أن تولول وتصرخ وتقول : « وافجعتاه ، لقد كان الطفل بحاجة الى الغذاء ، وكان ثدياى منتفخين على جفاف ، أما فمه فقد كان يتحرك وكأنه يبحث عن غذائه ، واطفلاه ، لقد فرغ الاناء ، فمن أين لك بالسقيا ، وهكذا صور لى قلبى ان رحيلى عنه سوف يأتيه بالغذاء ، ولك خطأ عظيم أن يترك طفل لا عقل له وحيدا طول الوقت ، طفل لاتصل يده الى الاناء ، غير أنى خفت أن أنادى فلا يأتى المجيب ، وابى الآن فى عالم الظلمات ، وأمى فى مملكة الموت ، أما أخى الأكبر (اوزيريس) فهو فى تابوته وقد

(١) ــ (٢) ملوك حمير واقيال اليمن ، تحقيق ، على المؤيد واسماعيل الجرافى ، ص ١٦٣ .
(٣) انظر : دراسات فى أدبنا الحديث ، لويس عوض ، ص ٣٣ ــ ٣٤ .
(٤) ــ (٥) ــ (٤) المرجع السابق ، الصفحات ٣٧ــ ٣٨ .

أثخنه الأعداء بالجراح ، وقد أورده الردى ذلك الذى يفيض قلبه ببغض ويكيد لى الآن فى بيته (تقصد ست) ، فالى من أتوجه بالضراعة بين البشر حتى ترثى قلوبهم لحالى ؟؟ لسوف أتوجه بالضراعة لسكان المستنقعات ولسوف يخفون لنجدتى دون تردد [1] ، تلك اللوحة الرائعة لصور العاطفة المتأججة ، فهى بين الخوف والرجاء واللهفة ، واللوعة واليأس ثم الأمل ، والأم الملتاعة فى كل هذا تبرر اهمالها لوليدها بتركه ، وكأنى بها فى حالة بحثها عن طعام لولدها تحذو حذو هاجر ، تلك الأم التى تركها ووليدها زوج حائر بين اثنين ، احداهما متسلطة عزيزة فى قومها ، والاخرى أمة تابعة لاسند لها ، خاضعة لما يحكم به زوجها ، تلك الأم التى كانت تجرى مسافة طويلة فى الصحراء فى أرض غير ذى زرع عند البيت المحرم ، تجرى لتجد بعض الماء يبقى على حياة وليدها وحياتها ، وتستغيث ولا غوث الا الله ، وها هى إيزيس ، تجرى لتبحث عن شىء يدرّ لبنها لتسقى وليدها ، وهاهى محاولاتها تبؤ بالفشل ، وتعود لتفجع فى وليدها ، وتضطرم فى قلبها عواطف الندم وتقابلها عواطف الدفاع عن النفس وتبرير تركها اياه بين الحشائش وحيدا

لايقدر على شىء ، وتغوص فى بحر من المشاعر المتضاربة ، فهناك الألم والندم واللوعة واليأس والرجاء ، ذلك الرجاء الذى فقدته بين بنى البشر ، وأملته فى سكان المستنقعات ، وذلكم الذين تحدد الملحمة صورهم وهويتهم ، فتبين أنهم صيادون خفوّا لنجدتها ولكنهم عجزوا عن رد الحياة للوليد ، وبينما هى بين اليأس والرجاء ، واذ بالربّة سلكيس تمسك بيدها مفتاح الحياة ، وتهدىء من روع الأم المكلومة الجزعة ، وتهديها الى معرفة ما أهلك ولدها ، وتضع ايزيس أنفها فى فم حوريس لتتبين رائحة رأسه ، وتشخص الداء ، فتعثر على السم الزعاف ، ثم تضمه وتقبله وتصيح راقصة ، تنشد ترتيله حزينة تبكى فيها ولدها ، تلك البكائية الرائعة التى سارت على النحو التالى :—

« عقرب لدغ حوريس » عقرب لدغ حوريس ، أى رع !! عقرب لدغ ولدك حوريس .

عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، ولد ولدك الذى يحكم دولة شو .

عقرب لدغ حوريس . عقرب لدغ حوريس ، حوريس يافع خميس ، الطفل المقدس الآتى من قصر الأمير .

---

(١) المرجع السابق ، الصفحات ٣٧ — ٣٨ .

ــ عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، الرضيع الذهبى ، حوريس الصغير اليتيم .

ــ عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، ولد أونوفريس ، حوريس الذى خرج من رحم الربة ايزيس .

ــ عقرب لدغ حوريس ، حوريس الولد البرىء ، حوريس الابن اليافع بين الآلهة .

ــ عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، حوريس الذى سعدت بمجيئه لأنى رأيت فيه الابن المنتقم لأبيه .

ــ عقرب لدغ حوريس ، عقرب لدغ حوريس ، حوريس الذى تعذب فى مخبئه ، حوريس الرجل هو بعد رضيع .

ــ انى لأهرع أليه لاتملّى منه : فأى صديق يحنو على فيعيد إليه الحياة (١)

تلك البكائية التى تصف الطفل وصفا نابعا من قلب أم تنتمى الى الطبقة الحاكمة ، والتى اعتادت على حياة الرقى فى قصر أمير اغتيل ، واجبرت زوجته على التشتت ، وأرادت الانتقام ، ولكنها فجعت فيمن سينتقم وينفذ رغبتها ، فجعت بمن كان أمل ابيه فى حياته ، وأمل أمه بعد موت أبيه « ها هو ذا حوريس يرقد صريع السم . ان هذا لأمر فظيع ، وافظع منه أن يموت » « فيهلك الكون كله اذن لحظة أن يهلك حوريس ولد أمه ، ولدها البكر ، فلست أحب أن أرى لى بعده ولدا ، هذا مارضت نفسى عليه منذ البداية ، لقد انتظرته ليكون المنتقم . أى حوريس ، أى حوريس ، ابق معى على الأرض ، منذ حملته فى أحشائى أحببت ما تطلبه روح أبيه القتيل ، ذلك اليافع المحروم » (٢) ، آهة تصرعها الدموع ويدميها النحيت ، ويظللها المراوحة بين الأساليب ، فمن اسلوب الغائب والحكاية الى اسلوب الخطاب والحوار ، الى الوصف وتشريح المشاعر والاحاسيس التى تغلب عليها نغمة اليأس والألم والقنوط ، ثم يتسلل الى قلبها أمل نبع من تدخل الآلهة ووعدها للأم الثكلى بأن حوريس سيعود إلى أمه ايزيس وقد برىء من اوصابه ، ذلك لأن له حراسا من سباع الليل والصقور العظيمة واسما أبيه ودموع أمه وغضب أخويه ،

---

(١) انظر : المرجع السابق ، ص ٣٩ ــ ٤٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٠ .

« لحوريس حارس هو اسمه ، هو الذى تحف به الآلهة لتقيه » (١) وها قد آن الأوان فانهض « انهض ياحوريس » انهض ، فأنت محروس ، لسوف تسعد أمك باجتلاء طلعتك ولسوف ينعش صوت حوريس قلوب البائسين ويهدى قلوب الحزانى ، افرحوا ، اذن ، افرح يامن فى السماء ، وافرح انت ياحوريس ، يا أيها المنتقم لأبيك « لسوف تنقطع القرابين وتغلق أبواب المعابد حتى يعود حوريس الى أمه ايزيس وقد برأ من دائة « حتى يبرأ حوريس من دائه ويعود الى أمه ايزيس » وهكذا تظل ادعية الآلهة وطمأنتها الأم وتتكرر جملة « حتى يبرأ حوريس من دائه ويعود الى أمه ايزيس » مرات عديدة رتيبة على نهاية المقطوعة التى تكون نتيجة الدعاء والوعد فيها عودة الطفل الميت حيا الى أمه ايزيس ويعيش لها ليحقق لها رغبتها فى الانتقام (٢) . ولقد حاول الأديب أن يصور تردد أنفاس الأم الثكلى وندبها الحزين الشبيه عما نراه فى مآتم النساه أحيانا ، وذلك عن طريق التكرار فى الكلمات والمعانى « عقرب لدغ حوريس » ، ويصور وعد الآلهة وطمأنتها للام وكأنها تربت على كتفها وتقول لها اصبرى ، يتكرار تعبير (حتى يعود حوريس الى أمه ايزيس وقد برأ من دائه « .أليست هذه من أروع اللوحات الفنية فى تصوير مشاعر الأم الثكلى العاجزة امام القدر ، وان كانت تحاول تكذّب الواقع والصدمة فى فقد وليدها والعزيز عليها بأن توهم نفسها بعودته ، فلعل معجزة تحصل وتعود للميت الحياة ، التى كانت ممكنة على أيدى الآلهة أحيانا فى الأساطير والملاحم القديمة ، أو على الأقل يعبر الأديب فيها عن رغبته الأكيدة فى الحياة الخالدة لبنى الانسان الذين يقهرهم الموت ويحرمهم من فرحة الخلود ، ذلك لأن الخلود للآلهة وحدهم كما يقول جلجامش الذى أضناه البحث عن الخلود ولكن هيهات (٣) .

وليس على الأم شيء أكثر ألما وكدرا من موت وليدها ، فربما يفضى بها حزنها الى المرض وربما الى الموت ، سواءا مات حقا أم ظنته من طول غيابه قد مات ، وهذا ما كان من ام اوذيس بطل ملحمة الاوديسة اليونانية ، حيث انها « ماتت غما وحزنا على ولدها » ، ويظل

(١) المرجع السابق ص ٤٠ .

(٢) انظر المرجع السابق ، من ص ٤١ وما بعدها .

(٣) انظر ملحمة جلجامش ، والحديث عن البحث عن الخلود .

(٤) الاوديسه ، ص ١٩٣ ــ ترجمة عنبرة الخالدى .

حنانها تجاه ولدها حتى وان ماتت ، فتمثل له روحها كما تمثلت روح أم تيريسيا [1] خائفة وجلة عليه من قدومه الى أرض الموت « لم أتيت أرض الظلام

ياولدى ، وأنت لا تزال حيا ؟؟ ألا ترجع الى بيتك الآن ، ولكن الرجل عليه واجب الدفاع عن وطنه وحرماته : ولذا فلابد أن يتعرض للموت ، وربما يفوز بالحياة فيعود ، وتستقبله لهفة الأم وامهات الحى يسألنه عن أولادهن ، فلا يزيد على أن يطلب لمن مات أولادها ألا الصلاة والتهدئة ، وهذا ما فعله العائد والناجى من الموت هكطور الذى أتى قصر الملك فريام ، وهناك لقى ايقاب أمه — المتلهفة — ومعها اجمل بناتها فأمسكته من يده وقالت : « لم أتيت من ساحة الوغى ياولدى ؟؟ هل شدّد الاغريق عليك النطاق ، فأتيت تقصد الصلاه للاله زفس من البرج ؟ دعنى احضر خمرة العسل العذب تريقيها فى حضرته ، وتشرب منها ما يفرح قلبك » [2] واذا كانت هذه الأم المتلهفة تظهر التجلّد امام ولدها ، فان غيرها تعجز عن الصبر ، فان عرف ولدها فيها هذا الأمر ، غامر بحياته دون علمها ، وهنا تثور وتوبخ من يخفى عنها خبره ، فتقول كما قالت بنلوب أم البطل تليماخ الذى ذهب للبحث عن أبيه اوذيس : « لقد علمتن ياوصيفات السوء أنه لمزمع الرحيل فهلّا ايقظتنّنى من نومى . لقد كان فى وسعى أن أحول دون رحلته مع شدة رغبته فى السفر ، ولم أكن لأدعه يذهب الا اذا خلفنى ميتّه [3] ، تلك العاطفة عاطفة الأمومة ، التى تتمنى للام الموت على أن تفارق ولدها أو يتعرض للأذى ، ذلك لأنه الروح بالنسبة لها فان ذهب فلا أهمية لحياتها ، وأمّا ان سالما فانها ستطوقه بذراعيها وتقبّل وجهه وعينيه وتقول له « هاقد رجعت ياتليماخ يانور عينى ، وقد ظننت لن أراك ثانية » [4] ، ذلك اذن مصدر خوفها وجزعها ، انقطاع أملها من عودة ولدها نور عينها .

ولابد للولد فى هذه الحالة أن يحاول الحفاظ على من تفديه بحياتها ، فى حالة وجود والده أو غيابه ولقد حيكت مؤامرات ضد أبيه أوذيس فغاب وجوده من البلاد ، واستغل الأمراء الغرباء الموقف ، وطمعوا فى الحكم بدلا من أوذيس الغائب ، ووجدوا

(١) بطل فى الاوديسة ، ص ١٣٤ .

(٢) الالياذة ، ترجمة عنبرة الخالدى ، ص ٩٤ .

(٣) الاوديسة ، ص ٥٧ .

(٤) المرجع السابق ص ٢١٠ .

أن أسهل طريقة للوصول هو الزواج من زوجته ام تليماخ ، الملكة بينلوب ، وتتلاعب عواطف الأسى والحقد والغضب فى نفس ولدها خوفا عليها ، ولكن الخطّاب مصروّن « أتوا الينا يخطبون ودّ أمى ، أما هى فلا تردهم خائبين ولاتقبل ما يعرضونه عليها » (١) وتبلغ سطوة الخطّاب مدى بعيدا فيواجهون الابن تليماخ قائلين : « لاتلم الا أمك ، فهى ادهى النساء طرا ..... ظلت تخدعنا ثلاث سنوات ..... فابعد أمك اذا عن هذا المكان ، ودعها تتزوج بمن تشاء« (٣)ولكن هل تطيعه عاطفة البنوة ؟؟ بل تدفعه عاطفة ارتباطه بامه الى الرد الحائر العاجز الذى تتلاعب يه عواطف الخشية من سطوة هؤلاء ومن لعنة أمة ان فعل ، والخوف من فقد انها أن فرط بها ، فيقول : » كيف يسعنى ابعادها رغم ارادتها ، وهى التى حملتنى وربتنى .... ثم ان لعنة أمى تلحق بى ، ولذا فانى لا أستطيع أن آتى أمرا كهذا « (٣) فهو اذن يحفظ لها فضل امومتها وتربيتها له تربية تجعله مرغما على الحفاظ عليها ، حتى وأن تعرض للتهديد والابتزاز ، وعليه فانه لا يستطيع أن يرى أمه ــ تبتعد عن أبيه وقد كافح من أجل ايجاده لها كفاحا مريرا تصوره الملحمة تصويرا رائعا ، يتعرض خلالها لكثير من المتاعب والمفاجآت السيئة والسارة ، ولكنه فى النهاية يصل الى مراده بعودة أبيه : ولكن يلمس من أمه الجفاء وعدم استقبال والده التى لم تتعرف عليه توا استقبالا يليق به كزوج فيصرخ فى وجهها متناسيا لعنتها بتطاوله عليها ويقول : أماه ياأم السوء !! كيف تجلسين بعيدة عن أبى ولا تكلمينه ؟؟ لا شك أن قلبك أقسى من الصخر « (٤) ولعل مرور عشرين عاما على غيانه جعلها تشك بعودته حيا فاستبعدت أن يكون هذا زوجها مما جعلها تبتعد عنه ، وينسى ولدها فى سورة غيرته أنها الأم التى تعتبره نور عينها .

ومهما يعقّ الولد ، فان الأمومة تطغى لدى الأم على كل المشاعر ، وتظل تخشى عليه من لمسه هواء تؤذيه ، فكيف بها لاتخشى عليه من الذهاب الى المعركة بدون سلاح ، وعليها اذن أن تطلب من ابيه معونته ، وهذا ما فعلته فينوس حين قالت لزوجها : حينما كان الاغريق يحاربون الطرواد ، لم ألجأ الى معونتك ، لأننى لم أشأ أن يذهب جهدك

(١) المرجع السابق ص١٥ .

(٢)المرجع السابق ص٢٣ .

(٣) المرجع السابق : ص ٢٣ ، فى ١٩٥ يخشى اوريالوس على مشاعر أمه لو ثكلته فيوصى بها خيرا .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٦٢ .

عبثا ، أما الآن ، وقد قدم انياس ايطاليا ...... فانى اطلب اليك أن تصنع سلاحا ودرعا لولدى ..... وانت ترى الآن كيف اجتمعت عليه الأمم لإهلاكه ، فلذا أرجوك له عونا ، ويرحل الابن الى المعركة وتثخنه الجراح بعد أن تكاثفت عليه النبال : وترى أمه فينوس ما أحاق بابنها من أسى ، وتهرع الى الجبل لتحضر له النبات الشافى ، وتغمسه بالماء وترشه على ابنها لتعود اليه قواه السابقة (١) وترتاح مشاعرها وقلبها بيد أن أما غيرها تفقد ولدها فتهيم على وجهها ، وتخترق أم اوريالوس المعسكر ، ثم تصرخ مولولة وراثية ولدها بكلمات تنم عن مدى حرقتها وتمنيها أن لو كانت بدلا منه والا فلا خير فى حياتها بعد ، أهكذا أراك يابنى ؟؟ لم لم أمنح هبة توديعك ؟؟ ولن اغمض الآن عينيك (لأنه كان بعيدا عنها ومعلقا على الصارية) ، أو ألفك بالأكسية التى صنعت ، وأنا أتسلى عن هومى بالعكوف على المنوال . فافتكوا بى برماحكم أيها اللاتينيون ، أو فاضربنى بصاعقة من لدنك ياجوبيتر العظيم ، مادمت لا أقدر على الخلاص بطريقة أخرى من هذه الحياة البغيضة » (٣) ، تلك عاطفة دونها كل عاطفة ، لوحة ترسم أدق المشاعر فى الملاحم القديمة التى مازالت نبعا ثرّا للامتاع والابداع ، وتبدو فيها ملامح المرأة واضحة جلية ، وملامح الأم بصراعاتها النفسية المختلفة التى تتلون بألوان السعادة أحيانا واللهفة أحيانا أخرى ، والحزن ثالثة . واليأس وغير ذلك من عواطف نجح الاديب القديم فى رسم معالمها الدقيقة سواء كان ذلك فى ملحمة جلجامش أو البعل وعناة ، أو الالياذة والاوديسة والانيادة أو غيرها من ملاحم سارت على نهجها كما فعل الفردوسى فى الشاهنامة ، وان كانت صورة المرأة فيها باهتة بعض الشيء ، اذ أنها لاتظهر إلا نادرا بملامح المكر والدهاء أحيانا ، وملامح الأم الحريصة على سعادة أولادها أحيانا أخرى .

ولأم عند الفردوسى ذات عاطفة متأججة ، فهى فى حالة فقدها ولدها تسرع الى الموت دون تفكير وذلك عكس الأم عند هوميروس أو فرجيل ، فهى عند هؤلاء تتمنى موتها على فقدان ولدها ، ولكنها لا تندفع بجنون وتهوّر ، وإنما يبدو حزنها هادئا وأملها بالموت متزنا بين جنبيها ألما دفينا ومرارة صابرة ، ويؤكد هذا نص الشاهنامة الذى يتكلم عن موت طلخند ابن ملكة الهند من زوجها الثانى أخى الملك جمهور ، والذى نازع

(١) الالياذة ، ص ١٨٤ (ترجمة عنبرة الخالدى) .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥١ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٩٨ — ١٩٩ .

أخاه (جوّ) من أمه ، الملك ، ذلك النزاع الذى انتهى بموت طلخند ، فبكاه اخوه (جوّ) وأخذه إلى والدته التى ما أن رأته ميتا — حتى — لطمت وندبت وانتحبت كثيرا . وقامت لترمى بنفسها الى النار . لكن جوّ سارعها ومن النار أنقذها . فعنّفته على مافعل بأخيه فحلف وأقسم وعلى روح أخيه ترحم بأنه لم يقتله ..... فصدقته — بقلب الأم — وطلبت منه عزاء لوحدتها وكبر مصيبتها ان يمثل لها الوقعة كما جرت [1] ، هذه العاطفة الجياشة والاندفاع المجنون غير الرزين الى الموت لم تكن ملكة الهند وحدها التى حاولته ، وانما شاركتها أم فروذ صاحب قلعة بهمن فى أرض أذ ربيجان حين وقع ولدها فروذ ، ومات متأثرا بجراحة أثناء قتاله مع عدوه دفاعا عن قلعته ، وحينما رأته والدته « جريرة » صريعا أحرقت « جميع الذخائر والأسلحة ، وأخذت خنجرا طعنته فى صدرها وماتت إلى جانب ولدها » [2] تلك هى الأمومة عند الفردوسى ذات عاطفة ثائرة نيرانية فى حالة الجزع ورفض فكرة الموت لبنيها ، رغم أنها فى حالات أخرى نجدها أكثر رزانة ، خاصة اذا كانت من بيت ملك تعودت على تحكيم عقلها فى تصريف الأمور المتعلقة بسياسة الحكم ، وهى فى معظم الحالات تحاول رأب الصدع ان نشب خلاف بين الأب وابنه او الأخ وأخيه على الحكم ، وتمثل هذا الجانب فى الأم عند الفردوسى فى قصة الخلاف الذى نشب بين كشتاسب وابنه اسفنديار ، وحينها شكا اسفنديار ظلم أبيه الى أمه ، من حيث اسناد العرش والتاج بعده الى غيره وهو أحق به ، لكنها « نهته وعن التفكير بالأمر دعته قائله : مالك بالعرش والتاج ، والممالك تحت تحكمك وشور بنانك [3] وبهذا حاولت اطفاء نار ثورة الابن على أبيه ، تلك الثورة التى تضعف وتهوى ببنيان العرش بدلا من تقوية بنائه ليصمد أمام هجمات الأعداء والطامعين بالملك . أما اذا كان أمر الملك بيدها وهى قادرة على تنصيب ولدها ملكا أو حاكما ، فانها تفعل المستحيل وتسخو بالغالى والنفيس فى سبيل تثبيته على الحكم ، وذلك ما كان من ملكة هماى بنت بهمن والملقبة ، ب« جهر آزاد » ، حين فرحت بقدوم ولدها الفارس بعد أن ظنته قد لقى حتفه ، وقد « استقبلته بوعاء مملوء بالياقوت والزبرجد ونثرتهما عليه . ثم أجلسته على عرش من الذهب المحلى بالجواهر والقصب . واعطته التاج ..... ثم نصبته

---

(١) الشاهنامة ، الفردوسى : ترجمة سمير مالطى ، ص ١٨٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٣ — ٧٤ .

(٣) المرجع السابق ص ١٠٨ .

ملكا ..... (وجلس) داراب على عرش السلطنة متمتعا بمظاهر الأبهة فأطاعه جميع الملوك ، وقدموا اليه الخراج حتى من الهند والروم وغيرهما (١) ، وهى فى حالات أخرى لها نظرة ثاقبة وحنكة سياسية وحربية ، وان تخونها أحيانا حين يكون العدو أكبر مكرا ودهاء (٢) ، والأم اليونانية فى معاملتها لابنتها تختلف عن معاملتها لابنها ، فالفتاة تتحلى بالنعومة والرقة ، ويستحب لها الجمال والأناقة ، بينما يجمل بالذكر الفروسية والخشونة ، وعليه ، فان التعامل معها ينطلق من هذا الوضع ، ومن هذه الحقيقة ، فالأم تتفاخر بجمال ابنتها ، ويثلج صدرها كونها تبذّ لداتها ولوكنّ حوريات من الجنة ويسعدها أن تكون موضع اعجاب الرجال واهتمامهم وحرصهم على الاقتران بها (٣) ، على أن يكون من قومها ذلك الرجل الذى يريدها زوجة له ، اذ أنها تمقت تغريب الزواج ولهذا استنكرت أليكو زوجة الملك لاتينوس عليه قبول غريب زوجا لابنته بدلا من طورنوس القريب ، ولما رأت تصميمه توجهت اليه بالكلام وقلبها مفعم بالعطف على ابنتها التى بكتها بحرارة ، وقالت : « هل انت حقا على استعداد لاعطاء ابنتك لهذا اللاجىء الطروادى ؟؟ ألا تشفق على نفسك وعلى ابنتك وعلىّ ؟؟ اننى على ثقه بأنه سيحملها معه ، ويعود هاربا يجوز البحار عند أول ريح جنوبية . وماذا فعلت بوعدك ، وبالعهد الذى قطعته لطورنوس على نفسك مرارا ، وهو قريبك ونسيبك (٤) ، فهى اذن تخشى الاغتراب وتخشى بعد ابنتها عنها ، وتخاف من مصيرها المجهول فى بلاد غريبة بعيدة عن رعايتها كأم ، وعليه ، تفرض أمومتها عليها أن تقف حائلا دون اتمام هذا النسب ، ووجدت فى الهروب مع ابنتها وسيلة لاعاقة هذا الزواج ، وقد شاركتها نساء الحى ، ثم توسطتهن وهى تحمل مشعلا عظيما من الصنوبر وتنشد أناشيد زواج ابنتها من طورنوس (٥) . من كل ماسبق نلمس أن الأم فى الاساطير والملاحم القديمة ، سواءا كانت ماثلة فيها كالهة أو كانت بشرا سويا ، تحمل نفس العواطف والاهتمامات التى تحملها الأم فى العصر الحديث ، وستظل تحملها الأم الى مالا نهاية .

* * *

---

(١) المرجع السابق ص ١١٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٢ — ٧٣ (قصة فروذ مع والدته كمثل على هذا)

(٣) الأوديسه ، ص ٧٤ .

(٤) الانيادة ، ص ١٦١ .

(٥) الانيادة ، انظر القصة كاملة فى الصلحات من ١٥٦ وحتى ١٦٢ .

وبعد ، فاذا كانت الملامح العامة للعنصر النسائى فى الاساطير والملاحم القديمة قد أظهرت المرأة كالاهة اختصت بالخصب وعملية الخلق ، وكأم لاتختلف بوجه عام عن أيه عصرية من حيث المشاعر والأحاسيس وقوة الارتباط بالأبناء ، فقد أظهرت العنصر النسائى فى صور أخرى ، وبينّت الاختصاصات الأخرى التى ترواحت بين الخير والشر ، وخضعت لاضطراب العالم القديم القلق ، وتدخلت فى ظروف الانسان الفزع المهدد بالفناء ، والمتعرض لتقلبات الطبيعة التى لاترحم ، ولاتقيم وزنا لحياته أو وجوده ، كما هو متعرض للتقلبات السياسية التى مافتىء يتأرجح بينها العالم القديم على اختلاف

مائة عام
على ميلاد كرا تشكوفسكى

دكتور
محمد حافظ دياب

لعل من أبرز ما تقدمه حركة الإستعراب الحديثة في الإتحاد السوفيتى ، والتى مهدت لها ممارسات مراوحة تمتد من قديم ، أنها لم تكن انقطاعا عن المراحل التى سبقتها ، بل شكلت استمرار الها ، وخصوصاً عند بعض الأسماء المهمة مثل بيريندت Pirendet ، وآرتسييف Artsiev ، ودورن B-Dorn ، وجوروف K.Gorov وغيرهم . ويمكن القول أن المحاولات الجادة للاهتمام بالدراسات العربية هناك قد بدأت مع صدور ميثاق الجامعات عام ١٨٠٤ ، الذى أدرج لأول مرة اللغة العربية فى منهج التعليم العالى ، وبموجبه قررت جامعة خاركوف Kharkov تدريس هذه اللغة فى نفس العام ، تلتها جامعة قازان Kazan عام ١٨٠٧ ، ثم جامعة موسكو Moscow عام ١٨١١ ، فكلية لازاريف Lazarev عام ١٨١٥ ، وجامعة بطرسبرج Petersburg عام ١٨١٩ ، إضافة إلى إنشاء الجمعيات والمكتبات والروابط والمجامع العلمية لترويج الثقافة العربية ونشر مصنفاتها (١) . ومع قيام ثورة أكتوبر ١٩١٧ ، تم تنظيم كافة المؤسسات المرتبطة بالدراسات العربية ، وإزداد إسهام عدد من العلماء والأدباء السوفيت فى التعريف بهذه الدراسات إتساقا مع جهود الثورة فى الإهتمام بالشرق ، وهو ما قد يفسر انعقاد مؤتمر الشعوب الشرقية فى مدينة باكو عام ١٩٢٠ ، والذى حضره لينين (٢) .

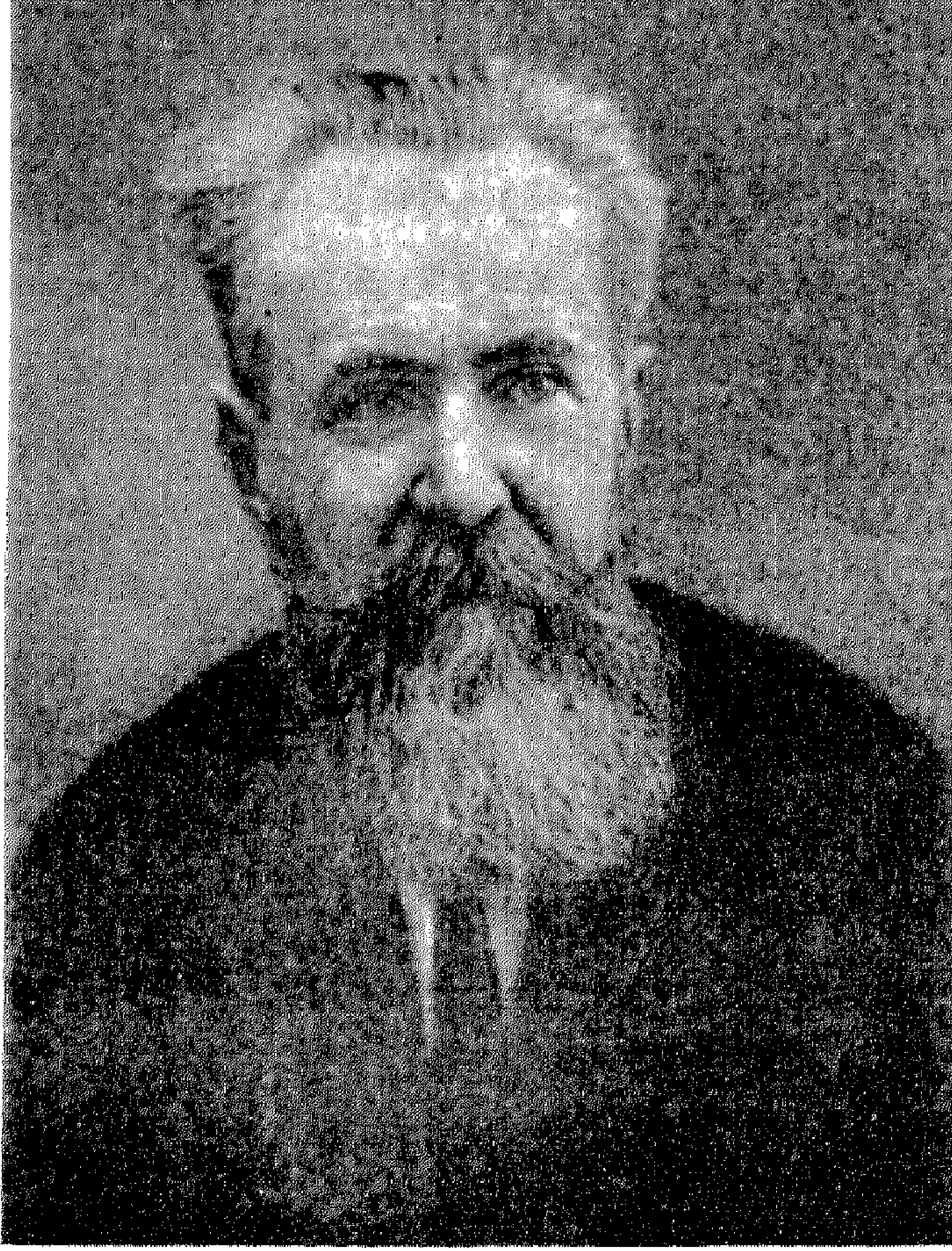


كتاب المنازل والديار
لمجد الدولة الأمير أسامة بن مرشد
ابن علي بن مقلد الكناني

اسامة بن منقذ. كتاب المنازل والديار. ٥٦٨ هـ/١١٧٢ م. عنوان مخطوطة معهد شعوب آسيا لدى اكاديمية العلوم السوفييتية.

* والحق فإن حركة الأستعراب هذه تحركها هواجس تاريخية ، تبدأ مع انتشار العقيدة الأسلامية فى بلاد التتر منذ القرن الثالث عشر ، وهو ما جعل من آسيا الوسطى منطقة تلاقح حضارى عريض مع جيرته من العرب والمسلمين ، علاوة على مشاركة نامية فى الحياة العقلية والأدبية والعلمية العربية والإسلامية ، تبرز عبرها أسماء البيرونى ، والخوارزمى ، وابن سينا ، والفارابى . ويحركها اهتمام روسيا القصرية بمناطق الحجيج فى فلسطين ، وتؤكدها أحداث الحرب الروسية التركية التى تمخضت عن ضم بعض أجزاء الشرق إلى روسياضمّاً نهائيا عام١٧٩٢ ، حتى تنازل سلطان تركيا لروسيا عن شبه جزيرة القرم ، وهى منطقة عاشت فيها الحضارة الإسلامية واللغة العربية ، وسجل ذلك الرحالة المغربى ابن بطوطة حين زارها عام ١٣٣٣ . ويشير كراتشكوفسكى إلى أنه قد : بدأ تدفق شديد للغة العربية إلى اللغة الروسية منذ نهاية القرن الثامن عشر وذلك عبر أوربا ، كما حدث مع اللغات الأوربية الأخرى . وبالطبع ، فكمّ هذه الكلمات عندنا لم يكن بنفس الضخامة التى كانت فى الجنوب أى فى آسيا أو البرتغال ، ولكن مع ذلك فقد استحوذت على مختلف المجالات . بواسطة هذا الطريق أتى إلينا كم كبير من المصطلحات العلمية ، كما كانت تنفذ الكلمات المرتبطة بالتاريخ والحياة مع ما يناسبها من مؤلفات (٣) .

وقد واكب الإهتمام بلغات الشرق اهتمام مماثل بآدابه وحضارته ، حيث بدأت تظهر فى الصحافة الروسية آنذاك نماذج من أدب الشرق المنقولة عن التراجم الفرنسية والإنجليزية لها ، وكذلك نماذج لأعمال الأدباء الغربيين الفنيين عكسوا صورة الشرق فى إنتاجهم أمثال جوته وبيرون ، وأيضا ترجمات الرحالة الأوروبيين . ويبرز فى هذه الصدد دور السلسلة الشهيرة وقتذاك « مكتبة القراء » والتى كان لها دور بارز فى ترويج ونشر آداب الشرق ، كما يبرز أيضا دور المستعرب الروسى بوبديروف Boldirov (١٧٨٠ — ١٨٤٣) الذى يرجع إليه فضل تأليف كتاب « المختارات العربية » لنماذج القصص والشعر العربى القديم ، وهو الكتاب الذى يوليه كراتشكوفسكى أهمية خاصة إذ يشير إلى تأثيره على تطوير حركة الاستعراب فى روسيا خلال عشرينات وثلاثينات القرن الماضى (٤) . ومن الأحداث الثقافية المعروفة التى كان لها دورها فى التعريف بالثقافة العربية هناك ، اقتناء متحف آسيا فى بطرسبرج عام ١٨١٩ لمجموعة كبيرة من الوثائق والمخطوطات العربية ، والتى باتت محط أنظار المثقفين الروس . كذلك فقد ساعد على جذب الإهتمام بالثقافة العربية ظهور نصوص مترجمة للقرآن الكريم ، ولكتاب ألف ليلة



اغناطيوس كراتشكوفسكى

وليلة ، كان لها تأثير واضح على الأدب الروسى . وقد ظهر أول نص كامل للقرآن بالروسية فى بطرسبرج عام ١٧٨٧ ، تلاه عده ترجمات أخرى نقلا عن اللغتين الفرنسية والإنجليزية ، أدقها ترجمة فيريفكين Virivkin (١٧٤١ — ١٨٠١) عضو الأكاديمية العلمية الروسية والكاتب المسرحى ، صدرت عام ١٧٩٠ نقلا عن ترجمة فرنسية . وحملت المضامين الأسطورية فى كتابات ألف ليلة وليلة تأثيراتها على الرؤى الأدبية ، كما نبه لذلك الناقد السوفيتى جيرمونسكى (٥) . كان من نتيجة هذا ، أن فتح عدد من الأدباء الروس خطوطهم على منابع الثقافية العربية . فالشاعر الروسى الشهير الكسندربوشكينى A-Pouchkine (١٧٩٩ — ١٨٣٧) انعكست فى أشعاره تجليات اللغة القرآنية والأساطير العربية ، ومثلت مصدرا أساسياً لأشعاره . والتقت قصائد

الشاعر ميخائيل ليرمنتوف M-Lermontov (١٨١١ ـــ ١٨٤١) عن القوقاز بالقصائد المستوحاه من الشرق العربى ، من خلال مسلمى القوقاز الذين عايشهم وتعرف من خلالهم على ملامح الثقافة العربية الإسلامية (٦)٠ .

فى مقابل ، جبد وتأثير جوركى ، وتشيكوف ، وتولستوى ، ودوستويفسكى واضحا فى كتابات أدباء عرب معاصرين ، وهوما يؤكد علاقات التبادل بين الأدبين العربى والروسى وثقافتيهما ، وهى علاقات غذّتها الرحلات التى قام بها منذ قرون رحالة روس ، يقف جريجوريف Grigoriev ، وجاكوفليف jackkoflev ، وبارسكى Payske ، ونوروف Norov على رأسهم إلى المنطقة العربية(٧) .

عبر هذا المناخ ، يبرزاسم اغناطيوس كراتشكوفسكى I-Kratchkovski لا معا فى تاريخ حركة الإستعراب الحديثة فى الإتحاد السوفيتى ، بما قدم من أبحاث عديدة ، وحققت من مخطوطات عربية ، وأعد جيلا من الباحثين المستعربين على مدى أكثر من خمسة وأربعين عاما من نشاطة الاكاديمى والعلمى ، وهو ما دعا هيئة اليونسكو ومراكز الدراسات العربية فى الإتحاد السوفيتى إلى الإحتفال هذه الأيام بالذكرى المئوية الأولى لميلاده .

ولد فى السادس عشر من مارس عام ١٨٨٣ بمدينة فيلنيوس عاصمة جمهورية ليتوانيا الإشتراكية ، والتى كانت تحمل سابقا إسم فيلنو ، وكان أبوه جوليان كراتشكوفسكى يعمل مديراً لمعهد المعلمين بها . فى الفترة ما بين ١٨٨٥ ـــ ١٨٨٨ انتقل مع أبيه إلى طشقند بوسط آسيا حين انتدب مديرا للمدرسة الإكليريكية ثم رئيسا لمفتشى المدارس الإبتدائية هناك ، وتمكن من تعلم اللغة الأوزبكية . بعدها أعيد أبوه إلى فيلنيوس مديراللمكتبة العامة ورئيسا للجنة الأثار ، واستقر فيها حتى وفاته عام١٩٠٣ . عن هذه الفترة يقول كراتشكوفسكى : لقد كنت فى صغرى ضعيف البنية عرضة للأمراض ، فعشت إلى جانب أمى حتى عام ١٨٩٣ فى أرض لنا بولاية فيلنو ، أقضى وقتى فى مكتبة جمعها جدّى ، وزاد عليها والدى (ذهبت بها الحرب الكبرى سنة ١٩١٥) ، وعكفت على القراءة لكونى أصغر أولاد أبى وأمى ، لذلك نشأت بعيداً عن العشير والاتراب ، وربما صار هذا سببا لحبى الوحدة وسوء الظن بالعالم والسويداء التى تعذبنى حتى الآن (٨) .

فى عام ١٨٩٣ دخل المدرسة الثانوية فى فيلنو ، وقرأ فى مكتبتها بعضا من أعمال المستشرقين ، وتخرج منها عام ١٩٠١ ليلتحق بكلية اللغات الشرقية بجامعة بطرسبرج

(جامعة لينجراد الآن) ، وكانت وقتذاك تضم عدداً من المستشرقين منهم فون روزين Rosen ، وبارتولد Barthold ، وتوراييف Toraev ، ومياد نيكوف ، وقبلهم العالم الأزهرى محمد عياد الطنطاوى . وظل فى الكلية أربع سنوات ، درس خلالها اللغات الفارسية والتركية والعبرية والحبشية القديمة على توراييف ، وتاريخ الشرق الإسلامى على بارتولد ، والعربية على ميادنيكوف ، وقرأ القرآن كاملا وهو فى السنة الثانية ، وتخرج عام ١٩٠٥ بدرجة الإمتياز مع استحقاقه لميدالية ذهبية فى مسابقة أحسن مؤلفات الطلاب عن بحث له بعنوان : أدارة الخليفة المهدى ، وقد نوقش أمام لجنة رأسها عضو المجمع العلمى فاسيلى بار تولد V-Barthold (١٨٦٩ — ١٩٣٠) . ويذكر كراتشكوفسكى أنه درس فقة اللغة العربية وآدابها فى هذه المرحلة على يدى استاذين من كبار المستعربيين هما : الكسندر شميدت A-Schmidt (١٨٧١ — ١٩٣٩) ، ونيقولاى ميادنيكوف N.Meadnikov (١٨٥٥ — ١٩١٨) . أولهما هو الذى أضاف إلى المكتبة الروسية رسالة علمية عن العالم المصرى الصوفى عبد الوهاب الشعرانى ، وقام بتأسيس الدراسات المنتظمة فى بحث المخطوطات العربية ووضعها بجامعة طشقند .

أما الثانى ، فقد جمع وترجم وشرح كل أخبار رجال التاريخ والجغرافيا العربية القديمة عن فلسطين ، وأخرجها فى كتاب من أربعة أجزاء كما ألف كتابا ضمنه الأفعال العربية على نظام الجداول .

على أن أكبر الأساتذة الذين تتلمذ عليهم كراتشكوفسكى كان فكتوررمانوفتش روزن V-R-Rosen الذى شغل منصب عضو بالمجمع العلمى الروسى ، وكان من مرشدى كراتشكوفسكى فى المرحلة النهائية من دراساته ، واستمر يعاونه بعد ذلك حتى وفاته . كان روزن عميدا للكلية ، وواحدا من كبار المستعربين فى روسيا وقتذاك ، حيث اشترك فى ترجمة كتاب تاريخ الرسل والملوك للطبرى ، وصنف ثلاثة مجلدات عن المخطوطات العربية فى بطرسبرج ، ونشر جزءا من تاريخ يحيى الأنطاكى ، كما انه أسس أول مجلة استشراقية فى روسيا ، وكانت تعرف باسم النشرة ، أصدرها للقسم الشرقى التابع للجمعية الأثرية الروسية فى بطرسبرج .

ويعد كراتشكوفسكى من أحب تلامذة روزن إليه ، وقد ظل يدرس ثلاث سنوات دون انقطاع على أستاذه فى مسكنه بالجزيرة التى تتوسط نهر النيقا بمدينة بطرسبرج ، حيث كانا يقضيان الليل معا يطالعان أشعار الأخطل والمتنبى ، وكتب النحو العربى القديمة .

وقد تمكن روزن من توجيه تلميذه الموهوب نحو التعميق فى البحث ، وعلمه إدراك روعة الشعر العربى القديم ، وبعث فى نفسه حب الأدب العربى ، ولهذا كانت صدمته كبيرة حين توفى عام ١٩٠٨ .

حين تخرج كراتشكوفسكى ، استبقته الكلية لإعداده للقيام بمهمة التدريس بها ، وكان عليه أن يحدد موضوعات للبحث الذى سينال به درجة الماجستير ، فاختار الشاعر العربى ابى الفرج الوأواء الدمشقى . وفى عام ١٩٠٨ أوفدته وزارة المعارف وجامعة بطرسبرج فى بعثة علمية إلى سوريا ومصر لمدة عامين ، لتعلم العامية ، والتعرف على الأدب العربى الحديث ، والإطلاع على المخطوطات الموجودة هناك . طاف كراتشكوفسكى فى سوريا ولبنان وفلسطين ومصر ، وتردد على المكتبة الشرقية ومكتبة بطريرك أنطاكية جريجوريوس الحداد ببيروت ، والمكتبة الظاهرية بدمشق ، والمارونية بحلب ، والخالدية بالقدس ، والخديوية (دار الكتب المصرية الآن) بالقاهرة ، ومكتبة البلدية بالاسكندرية . ولقى عددا من الأدباء منهم أمين الريحانى ، ومحمد كرد على ، وجرجى زيدان ، وكرس جزءا من جهده لدارسة اللغة الدارجة ، وواظب على حضور دروس أنطون صالحا نى ولويس شيخو فى الجامعة اليسوعية للقديس يوسف ببيروت ، واكتشف بالمصادفة مجموعة كاملة من المعاجم العربية لدى معلم لبنانى ضرير ، ولقى كلثوم عودة فى الناصرة ، وقد سافرت بعدها إلى روسيا وعملت فى مجال الإستعراب ، ونشر مقطوعات شعرية عربية فى مجلة ، « الأقلام » بحيفا ، وكان يوقعها باسم « الغريب الروسى » وتردد على مدرسة الجمعية الفلسطينية الروسية فى بسكنتا ، والتى تخرج منها ميخائيل نعيمة قبل سنوات ، ليغادرها إلى روسيا طالبا فى مدرسة بولتافا الدينية ، وساومه النساخون والخطاطون فى المكتبة الخديويه بالقاهرة ، ظنا منهم انه ينافسهم فى لقمة العيش .

غير أن غرامه بالمخطوطات كان دائما يجتذبه إلى دراستها ، وخاصة اهتمامه بالحصول على مخطوطة الشاعر الوأواء ، والتى كانت موضوع رسالته . فى سوريا ولبنان لم يعثر عليها ، فقرر السفر إلى القاهرة ليجدها فى المكتبة الخديوية ، ويجد مخطوطة أخرى بعنوان « رسالة الملائكة » لأبى العلاء المعرى فى مكتبة الأزهر ، فيأخذها معه عند عودته لروسيا ، مكملا بناءها النصى منذ اكتشافها فى يناير ١٩١٠ حتى عام ١٩١٦ ، ثم يترجمها ويضع عليها شروحا وتعليقات ، لتقوم بنشرها أكاديميه العلوم بلييننجراد عام ١٩٣٢ ، بعد أن عاش كراتشكوفسكى مع صاحبها قرابة العشرين عام ، يقول عنها :

« الحقيقة أن هذه الرسالة كانت بالنسبة لى أعظم وسام شرف . فقد رأيت أن هذا المؤلف الذى شغلت له مدة عشرين عام ، وعشت معه كأنما هو واحد من أفراد أسرتى قد احتل مكانا جديرا به فى ميدان الحياة والعلم معا » (٩) .

أنجز كراتشكوفسكى أطلاعاته فى القاهرة ، وسافر إلى الإسكندرية « مدينة البورصة والقطن » ، وقبل موعد سفره بيوم واحد ، وبعد أن تسلم تذكره السفر بالباخرة ، عثر على مخطوط يضم أشعار سلامة بن جندل » ، : وبنشوة مضطردة أخذت أبحث سطرا بعد سطر ، وشعرت بانفعال أن الحظ قد أتاح لى العثور على كشف علمى . أستطيع أن أرمى بعيد بهذا الإكتشاف » (١٠) .

وعاد كراتشكوفسكى إلى روسيا ليعمل مديرا لمكتبة قسم اللغات فى جامعة بطرسبرج ، فمعيدا للقسم العربى بها . وسافر مرة أخرى إلى القاهرة وقضى فيها شهرى مارس وابرايل عام ١٩١٠ ، ممثلا روسيا فى المؤتمر الأثرى الدولى الذى عقد بها ، ثم رحل إلى ليبزج وهالة وليدن لدراسة بعض المخطوطات فى مكتباتها عام ١٩١٤ . وفى العام التالى ، كانت رسالته عن الوأواء الدمشقى قد تمت وناقشها ، ليعين عضوا بهيئة التدريس فى قسم اللغات الشرقية ، ويحاضر فى الأدب العربى ، والنحو ، والقرآن الكريم ، واللهجات العربية ، والعروض ، وتاريخ وجغرافيا وفلسفة العرب ، وليشرف بجانب عمله على مخطوطات المتحف الآسيوى ، الذى نقل إليه فى يوم من أيام الشتاء البارده عام ١٩١٩ أربعين مخطوطة على زحافة ، قادها أمامه عبر شوارع بتروجراد بعد هذا ، تزوج من خبيرة الكتابات والنقوش الإسلامية فيراكراتشكوفسكايا V. Krachkovskaya ، وعهدت اليه الحكومة السوفيتية بالاشراف على الكلية الشرقية التى أنشاتها فى موسكو ، ثم أشرف على القسم الشرقى بجامعة لينينجراد . وفى عام ١٩٢١ ، انتخب عضوا بأكاديمية العلوم بلينجراد خلفا لأستاذه روزين ، وعضوا فى جمعية المستشرقين ، وفى المجمع العلمى العربى بدمشق عام ١٩٢٣ وكان بذلك أول روسى ينتخبه العرب لعضوية مجمع عربى ، لتتالى بعدها عضويته فى المجمع العلمى الأيرانى ، والجمعية الألمانية للمستشرقين ، ومجمع العلوم البولندى ، والجمعية الملكية الآسيوية لبريطانيا وإيرلندا ومجمع العلوم الفلمنكى ، والمعهد الآسيوى بنيويورك .

وأثناء الحرب العالمية الثانية ، كلفته هيئة رئاسة أكاديمية العلوم السوفيتية برعاية كل المؤسسات العلمية التابعة لها فى مدينة لينينجراد ، وأنجز خلالها القاموس العربى الروسى بالاشتراك مع زميله بارانوف ، وصدرت أجزاؤه الأولى وقتها . وتقدير العمله فى الحفاظ

على المؤسسات الثقافية خلال حصار لينينجراد منحته الحكومة السوفيتية أعلى أوسمتها « وسام لينين » ، وتم منحه وسام لينين الثانى تقديرا لإسهامه فى تطوير الإستعراب..

وفى ١٤ يناير ١٩٥١ مات كراتشكوفسكى ، وشيع جثمانه إلى مقبره فولكوفو بمدينة لينينجراد ليدفن جوار الشيخ محمد عياد الطنطاوى ، وينقش على جدران مقبرته شطر من بيت شعرى كتب بالخط الكوفى لصديقه العربى أبى العتاهية : « الموت باب وكل الناس داخله » .

عاش كراتشكوفكى طيلة حياته عاشقا للمخطوطات العربية . دائما كانت تتراءى له كائنات حية تحس وتشعر وتنفعل .. تخاطبه وتحاوره .. تصرخ فيه حينا وتهمس له فى أحيان .. تعترف تارة له بجميله ، وتارة أخرى تعاتبه ، وثالثة تستنجد به لينقذها ويبعث فيها الحياة .. المخطوطات تحيطنى . وفى ليالى السهاد ووقت المرض حين تصيب الحمى رأسى ، وحين لايستطيع عقلى أن يتحكم فى أفكارى ، فى كل هذه الأوقات تحتشد المخطوطات حولى بتواضع كأنما هى خائفة تقترب منى على استحياء فأسمع فى رفرفتها أصواتها هادئه تنادينى : ألم تنسنا ؟ ألن تبتعد عنا ؟ أتذكر كيف أعدتنا إلى الحياة ؟ وكيف أنك دققت النظر باهتمام فى سطورنا البالية المطموسة ؟ وكيف أنك فتحت معانى تلك السطور رويدا رويدا ؟ وكيف دققت النظر أيضا فى تلك الخطوط التى كتبت بسرعة أو بصورة غير جذابة . وكيف أنك عرفت منها قصة حياتنا فجأة ، فى الوقت الذى كان يلفح ظهرك فيه برد خفيف يثير الانفعال ؟ وعندما كان يلمع أحد الأسماء فى عينيك ، فإن ذلك كان يعطينا مكانا فى الحياة الماضية ، وها نحن من جديد قد استعدنا الحياة إلى الأبد ، وقد كنا من قبل مطروحين تحت الأرض أو فى الصناديق المنسية مئات الأعوام » (١١) .

لقد أحب المخطوطات بكل عصب فيه ، ذلك : « أن الإشتغال بدراسة المخطوطات يحمل فى ثناياه السرور والحزن معا ، شأنه فى ذلك شأن أى شيىء فى الحياة . إلا أن المخطوطات غيورة : فهى تطمع دائما فى أن تستحوذ على كل اهتمام الإنسان . وعندئذ فقط ، تعرض أسرارها وتكشف عن روحها وروح أولئك الناس الذين كانت مرتبطة بهم . أما للمتطلع العابر فأنها تظل خرساء لاتنبيء عن شيىء . وهى كأزهار (الست المستحية) ، تقفل أوراقها عندما تلمس بدون حذر . وهى لا تفضى بشيىء إلى من يتطلع إليها بنظرة موحشة ملولة ، وهو بالتالى لايرى أى شيىء فيها ، اللهم إلا تلك السطور المتشابهة غير الواضحة ، التى تكون عادة على ورق ردىء رخيص يحتويها جلد

بال ممزق . ولكن المتخصص فى دراسة المخطوطات ، تظهر له أفراح الأعياد أيضا ساعة يتلألأ أمامه أى اكتشاف يلمع فى البداية كشرارة صغيرة . بل يظل المتخصص خائفا من أن يكتشف أن هذه الشرارة ليست إلا خداع بصر . ثم يغمر الإكتشاف كل شيىء بشعاعه الساطع ، وعندها لايبقى هناك مجال للشك أو التردد » (١٢) .

ويتصدى كراتشكوفسكى موضحا رسالة المخطوطات وقيمتها فى حياة الناس بقوله : « إن المخطوطات تقرب بين الناس . والتعرف بها يشبه الغوص فى أعماق الطبيعة أو فهم الفن وتمثله . وهى بهذا توسع أفق الإنسان ، وتشرّف كل حياته ، وتجعل منه عضوا فى الحركة الإنسانية العظمية .. إن المخطوطات يجب أن تكون ثروة لكل الناس الذين يفهمونها ، ويجب أن تكون مفتوحة لكل العلماء » . (١٣)

ثمة مأخذ هنا نقف عنده ، ونحسبه يؤثر فى نجاحة العمل التحقيقى الذى قدمه كراتشكوفسكى ، رغم عشقه الكبير للمخطوطات ، ورغم الجهد الملحوظ الذى قام به نحوها . ذلك أن الرجوع فى تحقيق أى مخطوط إنما يكون بالرجوع إلى أصله لا إلى صورة منسوخة منه ، مهما كان من تطابق هذه النسخة للمخطوط ، وإن (زدنا) بلزوم استقصاء أصول المخطوطات حيثما وجدت ، وهو مالم يفعله كراتشكوفسكى فى أغلب أعماله التحقيقية ، حيث أكتفى منها بصور منسوخة ، مغفلا بذلك مبدأ أساسيا فى منهج تحقيق النصوص . ففى تحقيقه لمخطوط الإدريسى ، يعترف : ان مخطوطنا هذا ليس بخط المؤلف (الإدريسي) ولكنه ، بناء على الوقت الذى كتب فيه ، يمكن أن يكون نسخة من المخطوط الأصلى للإدريسى . وعبر الأيادى الكثيرة فى افريقيا وآسيا وأوربا تنقّل هذا المخطوط حتى جاء إلينا » (١٤) . ويؤكد اعترافه بقوله عن مخطوط آخر ، أنه : « صفحات مكتوبة بخطوط يد جميلة ، ولكنها باردة لاروح فيها ، خطوط يد للنساخين المحترفين » (١٥) .

إن عملية التحقيق صعبة ومحفوفة بأخطار ومزالق منهجية وفنية كثيرة ، من حيث كونها تثبت من استقصاء أصول المخطوط ، وإخضاعه للفحص والدرس والتمحيص والتحليل والمقارنة والتنوير . وهى لايمكن بحال أن تقتصر على دراسة شخصية للمؤلف أو وصف هندسى للمخطوط ، أو مجرد « كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون » بواسطة « الإجتهاد فى نشرها وجعلها مطابقة لحقيقتها كما وضعها صاحبها ومؤلفها من حيث الخط واللفظ والمعنى » على ما يقول المحقق العراقى الكبير مصطفى جواد . إذهى

بهذا لاتسهم فى مصداقية النص ، ولا تعيد تركيب الفسيفساء المتناثرة لموروث هذا العمل ، ومن ثم لاتبوح برؤية ورصد خصوصيته .

إن المخطوطات تمثل بحق طبقات الذاكرة المتراصة لكل أمة ، وإعادة الإعتبار والتفجير لمكونات هذه الذاكرة ، يمثل سلاحا أساسيا للفهم والرؤية ، وعملا من أعمال الإبداع ، وكشفالنقاط البدء والتطوير ، ومعاينة لغنى استمرارية الشخصية القومية ، شريطة أن يتم ذلك بمنهجية صائبة . ولعل هذا المأخذ الذى أخذناه على كراتشكوفسكى هو مادعا المستشرق السوفيتى بوريس زاخودير B .zakhoder إلى القول بأنه : « ليس فى ترجمة كراتشكوفسكى ولافى عمله مايميزه عن غيره أو يسترعى النظر إليه » (١٦) .

ومؤلفات كراتشكوفكى وأعماله كثيرة ومتعددة ، تبلغ مايقرب من أربعائة وخمسين مؤلفا ، وتحوى كل ألوان وفنون الإستعراب ، بما يدل على اتساع دائرة معارفه واهتماماته ، مابين التصنيف والترجمة والنقد والفهرسة ، قدمها باللغات الروسية والفرنسية والألمانية والعربية . وكان على إلمام بتطور الثقافة العربية وآدابها . وإليه يعود فضل اكتشاف العديد من آثارها ، من خلال بحثه فى المخطوطات العربية القديمة من مجموعات المخطوطات الروسية والعربية والألمانية والأسبانية والإيطالية . وكان له فضل السبق فى جعل الأدب العربى الحديث موضع بحث علمى وتناول نقدى فى الإتحاد السوفيتى ، كما اهتم بدرس المصادر والمراجع العربية التى لها علاقة مباشرة بتاريخ شعوب الأتحاد السوفيتى . فقد وضع خطة مفصلة لبحث ونشر مجموعة كاملة من هذه المراجع باللغة العربية ، وكان تقديره لمساهمة العرب فى تاريخ الحضارة الإنسانية تقديرا عاليا .

ويمكن القول أن دراسة الأدب العربى القديم تمثل لب اهتمامه ، ولهذا نجد أن أبحاثه الأولى اتجهت نحو دراسة أبى العتاهية ، وأبى العلاء المعرى ، والمتنبى ، وأبى دهبل الحجمى ، وأبى الفرج الوأواء الدمشقى ، واستمر فى دراساته عن مخطوطات مكتبة البلدية بالاسكندرية ، التى ذكر فيها ديوان الشاعر السورى عمر بن مسعودى بن عمر الحلبى الكنانى الشهير بالمحّار ، وحقق النص العربى لبعض قصائده .

ولاشك أن له فضل الكشف عن مخطوطات لم تعرف قبلا وخاصة ما كان منها بخط مؤلفها ، مثل مخطوطة ديوان الأمير السورى أسامة بن منقذ ، المعروف بأسم « كتاب المنازل والديار » .

وكتب كذلك عن تاريخ الشعراء العرب فى الأندلس ، وراجع الترجمة التى قدمها تلميذه سالبى N . salby لألف ليلة وليلة ، وطبع النص العربى لرسالة الغفران للمعرى ،

وكتاب البديع لابن المعتز ، وترجم القرآن الكريم إلى اللغة الروسية .

وتعرض للأدب العربي الحديث ، فتناول أعمال جرجي زيدان ، وطه حسين ، وأحمد (باشا) تيمور وولديه محمد ومحمود ، وتوفيق الحكيم ، وناصيف اليازجي ، ومحمود سامي البارودي والزهاوي ، ومي والرصافي ، وحافظ ابراهيم ، وقاسم أمين ، ومحمد المهدي الجواهري ، وخصص بابا في كتابه « أدب العرب في القرن العشرين » لأدباء المهجر كميخائيل نعيمة ، وجبران ، وأمين الريحاني ، ونسيب عريضة .

على أن ثمة مأخذ آخر يلزم التنويه به هنا ونحن بصدد استعراض مؤلفات وأعمال كراتشكوفسكي . فأي باحث يستطيع أن يستوفي الحديث عن « الشعر العربي » في بحث صغير ، مستمدا أحكامه من أمثله محدودة ؟ (١٧) . وهل في الإمكان لبحث أن يكون لبحث « الحضارة العربية في أسبانيا » قوام واضح جلي في مجال ضيق ؟ (١٨) .

ان اختيار مثل هذه الموضوعات عبر هذا الحيز الضيق يفرض على الكاتب أن يلتزم بملاحظات قليلة ، وقد تكون هذه الملاحظات سطحية لأن الأبعاد التي يتروح فيها الفكر مديدة مرهقة ، ولذا نجد كراتشكوفسكي قد اكتفى في بحثه عن « البديع عند العرب في القرن التاسع » (١٩) ، والذي شغل ثماني عشرة صفحة ، بتقييد ملاحظة واحدة دون الإفاضة لأن موضوع بحثه ممتد متشعب . وربما اتيح أن يوفق في مثل هذا الموضوع ، وأن يخفق في موضوع « أقدم تاريخ لقصة المجنون وليلى في الأدب العربي » (٢٠) ، لأن الموضوع الثاني لايغني فيه التصور عن الاعتماد على الشواهد الكثيرة .

ولذلك كان كراتشكوفسكي موفقا حين تناول موضوعات جزئية ، كما يتديتبين مثلا من بحثه عن الشاعر عمر الكناني ، وكان عمله مليئا بالفائدة المحققة حين جمع أعماله ، وان لم يلتزم بقاعدة تعقب مصادره ومراجعتها .

رغم هذه المآخذ ، لانستطيع إلا أن نقر لكراتشكوفسكي بفضله في دفع حركة الاستعراب الحديثة بالاتحاد السوفيتي . ولعل الباحث العربي مفيد من الأعمال التي أنجزها في تفاصيلها وخطتها العامة .

وتحية إليه في عيد ميلاده المئوي .

د . محمد حافظ دياب

★ من أعمال كراتشكوفسكي :

تضمنت المجموعة الكاملة من مؤلفاته ، والتى صدرت بعد وفاته ، ستة مجلدات : بعنوان « منتجات أبحاث كراتشكوفسكى » ، وتضم كافة الكتب والدراسات التى صدرت له من قبل منفصلة ، وتعطى عناوينها تصورا شاملا للموضوعات المتنوعة التى تناولها والقضايا التى تعرض لها .

ضم المجلد الأول الذى صدر عام ١٩٥٥ ، دراسة لعدد من المخطوطات العربية ، وأبحاث ومقالات عن الدراسات العربية فى الإتحاد السوفيتى . وحوى المجلد الثانى (١٩٥٦) أبحاثه فى الأدب العربى القديم ، واشتمل الثالث (١٩٥٦) على أبحاثه فى الأدب العربى الحديث ، ومقالاته عن الصلات الأدبية بين العرب والروس . وتضمن الرابع (١٩٦٣) تاريخ الأدب الجغرافى العربى ، وقد نقله إلى العربية المفكر السودانى صلاح الدين عثمان هاشم ، وراجعه المستعرب إيجور بلياييف ، وصدر عن منشورات الجامعة العربية عام ١٩٦٣ . وشمل المجلد الخامس (١٩٥٨) فصولاً عن تاريخ الدراسات العربية فى روسيا ، ومقالاته عن المستعربين الروس والأجانب . وتضمن المجلد السادس ترجمة ديوان « البديع » لابن المعتز ، ووصف للمخطوطات العربية الموجودة فى مكتبات ومتاحف الإتحاد السوفيتى .

ويمكن هنا أن نقدم ثبتا لمجموعة من أعماله وهى :

- إدارة الخليفة المهدى ، باللغة الروسيه ، كلية اللغات الشرقية ، ١٩٠٥ .
- شاعرية أبى العتاهية ، باللغة الروسية ، مجلة الشرق ، بتروجراد ، ١٩٠٦ .
- المتنبى والمعرى ، باللغة الروسية ، مجلة الشرق ، ١٩٠٩ .
- رسالة الملائكة للمعرى ، ترجمة للروسية ، ١٩١٠ .
- أثر الكتاب الروسى فى الأدب العربى المعاصر بالروسية ، مجلة الشرق ، ١٩١١ .
- سيرة أبى دهبل الجحمى ، بالروسية ، ١٩١٢ .
- مختارات عربية ، ترجمة للروسية ، ١٩١٢ .
- « ديوان الحماسة » للبحترى ، ترجمة للروسية ، ١٩١٢ .
- « الأخبار الطوال » للدينورى ، تحقيق ، ١٩١٢ .
- « ديوان أبى الفرج الوأواء الدمشقى » ، ليدن ، ١٩١٢ .

- وصف ديوان عمر المختار الكليبى فى مكتبة الأسكندرية ، مجلة الحوليات الشرقية ، ١٩١٦ .
- الخليل واللغة ، بالروسية ، ١٩١٦ .
- التعاويذ عند عرب الجنوب ، بالروسية ، ١٩١٧ .
- مجموعة مخطوطات من القرآن الأوزبنزكى ، نشرة مجمع العلوم ، ١٩١٧ .
- مخطوط جديد لديوان ذى الرمة بشرح الأصمعى ، ١٩١٨ .
- « فى اللاإعراب » لأبى العلاء ، تحقيق ، ١٩١٨ .
- أمين الريحانى ـــ مؤلفات مختارة ، ترجمة وتعليق ، جزءان ، ١٩١٨ .
- أسامة بن منقذ ـــ معاصر أول غزوة صليبية ، دار الطبع والنشر والأدب العالمى ، بتروجراد وموسكو ، ١٩٢٢ .
- « كتاب البديع » لابن المعتز ، تحقيق وتفسير وتعليق ومقدمة بالفرنسية ، أو بسالا ، ١٩٢٥ .
- من القاهرة حتى مقبرة فولكوفو ـــ سيرة حياة وأعمال الشيخ محمد عياد الطنطاوى ، لينجراد ، ١٩٢٥ ، نقل إلى العربية ، ترجمة كلثوم عودة فاسيلييفا ، تحقيق عبد الحميد حسن ومحمد عبد الغنى حسن ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
- القراءة العربية ، ليننجراد ، ١٩٢٦ .
- تاريخ الدراسات العربية فى الإتحاد السوفيتى ، ليننجراد ، ١٩٢٧ ، نقل إلى العربية ، ترجمة ألبير قطان ، بغداد ، ١٩٤٧ .
- مع المخظوطات العربية ـــ صفحات الذكريات عن الكتب والناس ، ليبزيج ، ١٩٤٩ ، نقل إلى العربية ، ترجمة سامى الدهان ، دار التقدم ، موسكو ، غير موضح تاريخ النشر .
- ألف ليلة وليلة ، ترجمة للروسية بإشرافه ، ١٩٣٩ .
- دراسات فى تاريخ الأدب العربى ـــ منتخبات (١٩٢٤ ـــ ١٩٤٦) . ، نقل الى العربية ، ترجمة محمد المعصرانى ، وكلثوم عودة ، والنجفى ، أكاديمية العلوم فى الأتحاد السوفيتى ، معهد شعوب آسيا ، دار النشر « علم » ، موسكو ، ١٩٦٥ .

• الهوامش :

(١) Schwab R . Làyientalisme etl . Lànan sovietigue . in Revue du monde musulman . Vol . 14 . no . 26 . 1982 . pp . 531 - 532 .

(٢) Ibid , p . 535 .

(٣) مكارم أحمد الغمرى : مؤثرات شرقية فى الشعر الروسى ـــ اتجاهات عربية اسلامية فى إنتاج ميخائيل لير منتوف (١٨١٤ ـــ ١٨٤١) ، فى فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ابرايل / مايو /يونية ١٩٨٣ ، ص ٢٠٨ .

(٤) المرجع السابق ، ص٢٠٨ ، نقلا عن :

ف . جير مونسكى : الأدب المقارن ، لينجراد ، ١٩٧٩ ،ص ٣٤٠ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٢٠٧ .

(٦) المرجع السابق ، ص ص ٢٠٩ ـــ٢١٦ ، وانظر أيضا فى الفصل الخاص بليرمنتوف : د . مكارم الغمرى: الرواية الروسية فى القرن التاسع عشر ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨١ ، ص ٦٦ .

(٧) Schwab , op . cit ., p . 539 .

(٨) نجيب العقيقى : المستشرقون ، الجزء الثالث ، دار المعارف ، القاهرة ، ص ٨٤ ، نقلا عن :

ترجمة كراتشكوفسكى بقلمه ، فى مجلة المجمع العلمى العربى ، الجزءان الثالث والرابع ، دمشق ، ١٩٢٧ .

(٩) مع المخطوطات العربية ـــ صفحات الذكريات عن الكتب والناس ، ترجمة سامى الدهان ، دار التقدم ، موسكو ، ص ٣١ .

(١٠) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

(١١) المرجع السابق ، ص ص ١٣٧ ـــ١٣٨ .

(١٢) المرجع السابق ، ص ٣٨ .

(١٣) المرجع السابق ، ص ٣٧

(١٤) المرجع السابق ، ص ٦٨ .

(١٥) المرجع السابق ، ص ٩٣ .

(١٦) نجيب العقيقى ، المرجع السابق ، ص ٨٣ .

(١٧) اغنا طيوس كراتشكوفسكى : دراسات فى تاريخ الأدب العربى ـــ منتخبات ، دار النشر « علم » موسكو ١٩٦٥ ، ص ص ٣ ـــ٣٢ .

(١٨) المرجع السابق ،ص ص ٥٠ ـــ٨٣ .

(١٩) المرجع السابق ،ص ص ٣٢ ـــ٥٠ .

المرجع السابق ، ص ص ١٥٨ ـــ ٢٢٤ .

زواج الأرملة (*) بين التشريع اليهودى وتقاليد الشرق الادنى القديم

« اليبوم הַיִּבּוּם »

بقلم

دكتور عبد الرازق أحمد قنديل

كلية اللغات والترجمة ـــ جامعة الأزهر

الزواج ظاهرة اجتماعية عرفتها المجتمعات الإنسانية منذ أقدم عصورها مهما اختلفت أوضاعها ، وكان خاضعا لما كانت عليه من أشكال ـــ رعوية كانت أم حضرية ـــ من تقاليد وقوانين وأعراف قد تصل إلى مرتبة الشرائع السماوية ، وقد يستمر الزواج وتنتهى الحياة بالزوجين دون ما يثير وضع أى منهما مشكلة من المشاكل التى قد توجد فى أى مجتمع كبر أم صغر . وقد يكون موت أحدهما مفجرا لظاهرة من الظواهر أو لتقليد من التقاليد يترتب عليه اثارة أوضاع ربما كان المجتمع الاسرى فى غنى عنها . وموت الزوج بصفة خاصة فى المجتمعات القديمة كان له آثاره المتعددة على مجتمع الاسرة وبالأخص على أرملته ، فقد ذكر بعض الباحثين فى تقاليد المجتمعات القديمة أن أرملة المتوفى كانت تخضع فى بعض المجتمعات للعديد من القيود المفروضة عليها رضيت أم أبت ، من هذه

(*) المقصود بالأرملة هنا تلك التى لم تنجب ولم يترك زوجها نسلا منها .

القيود الامتناع عن الكلام امتناعا تاما بعد وفاة زوجها لفترة قد تصل أحيانا إلى عام كامل طبقا لنظم هذا المجتمع الذى تعيش فيه هذه الأرملة (١) .

والمعاناة التى كانت تعيش فيها هذه الأرملة نتيجة للقيود المفروضة عليها لم تكن تنحصر فقط فى مجرد حزنها على فقد زوجها ، وامتناعها مرغمة أو راضية عن الكلام لفترة طويلة ، بل كانت تمتد تلك المعاناة إلى كيان الأرملة نفسها وآدميتها باعتبارها مخلوقة وانسانه وهبها الله سبحانه وتعالى الحياة مثلها تماما مثل أى إنسان آخر ، لها ماله ، وعليها ماعليه طبقا لعرف أو قانون أو شريعة سائدة فى مجتمعها .

وفى مجتمع الشرق الأدنى القديم عاشت الأرملة متقلبة بين العديد من القوانين والشرائع المتفاوته حتى كانت آخر تلك الشرائع وهى الشريعة الاسلامية فأنصفتها ومنحتها حقوقا لم تعرفها من قبل ، وكرمتها ورفعت من شأنها بعد أن كانت قبل ذلك ليست أكثر من جزء من ممتلكات الزوج يُوَرَّث كما يُوَرَّث أى شيء من تركته بعد وفاته . والغريب فى الأمر أنها كانت تورث لمن يسرع فى الاستحواذ عليها صغر أم كبر من أفراد الاسرة ، بل يتعدى الأمر أحيانا إلى أن يكون ذلك الوارث أحد أقرباء (٢) الزوج المتوفى لأنه أسرع قبل غيره إلى الأرملة فأخذها ، فأصبحت من حقه ، وله حرية التصرف فيها .

ولعل أغرب وضع للأرملة وما أثير حولها من قضايا وخلافات هو وضعها فى القوانين الدينية اليهودية ، وتفسير حاخامات اليهود لتلك القوانين خاصة ما يتعلق منها بالأرملة التى لم تنجب لزوجها المتوفى بنين أو بنات ، إذ أن الأرملة التى انجبت لزوجها أطفالا أصبحت بذلك عضوا أساسيا فى مجتمع الأسرة (٣) طبقا لما تقضى به القوانين

---

(١) جميس فريزر : الفلكلور فى العهد القديم . ترجمة د . نبيلة ابراهيم مراجعة د . حسن ظاظا . الجزء الثانى ص ١٢٠ ــ ١٢١ ــ الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٢ .

هناك امثلة عديدة لمثل هذه الامور فى العهد القديم مثل لبس ملابس خاصة للترمل (تك ٣٥ : ١٤) كما تمنع المرأة من الدهان بالزيت فى فترة الترمل (صم ٢ ١٤ : ٢) . انظر :

לכסיקון מקראי , ערך משפחה .

(٢) تفسير ابن السعود : ج ١ ص ٤٩٨ ــ ص٢٩٩ .دار العصور للطبع والنشر . مصر ١٩٢٨ م .

(٣) مازال موقف الزوجة التى لم تنجب فى مجتمعاتنا حتى الآن ضعيفا فى اسرة زوجها . وتتعرض الزوجة بسبب ذلك للانفصال عن زوجها أحيانا .

الدينية التي تقول بان الزواج يحول البنت من عائلتها إلى عائلة زوجها مادام لها أطفال منه (١) . فاذا لم تنجب هذه الأرملة فإن الوضع بالنسبة لها يختلف عن مثيلتها التي لها ابناء ومن هنا كان للاولى مسمى خاص بها طبقا لما ورد في القوانين اليهودية حيث تسمى بالعبرية יְבָמָה « يِبَامَا » وتطلق هذه اللفظة على زوجة الاخ المتوفى ولم تنجب حسب ما جاء في العهد القديم (٢) والمصادر العبرية الأخرى (٣) . ولفظة יְבָמָה . مشتقة . من الفعل العبرى المضعف العين יִבֵּם . وهو فعل متعدى من وزن פִּעֵל الذى يقابل مثيله في العربية فَعَّل ، ويفيد معنى تزوج من أرملة أخيه المتوفى الذى لم يترك نسلا منها كما تنص على ذلك المصادر الدينية اليهودية (٤) .

ومع أن قانون اليبوم لم يرد صراحه الا في سفر التثنية (٢٥ : ٥ — ١٠) الا أن قصة يهودا وثامار الورادة في سفر التكوين (٣٨) تعتبر الصورة الأولى لهذا التشريع اليهودى ، وان مانص عليه قانون التثنية لم يكن سوى عادة متبعة في اسرائيل مع تعديلات أو تحديدات لم ترد في قصة يهودا وثامار اذ أن القصة تحكى الزام الأب باتمام زواج « ثامار » من « شيلة » وهو الأخ الأصغر لزوجها « أونان » المتوفى ولم يترك نسلا . الا أننا نفهم من القصة ان الأب قد تظاهر باتمام هذا الزواج ولكنه كان يضمر عكس ذلك خوفا من أن يموت شيلة كما مات اونان من قبل لأن « ثامار » قد ترملت مرتين ، ولهذا كره يهودا أن يزوج ابنه منها ، فهي في نظره امرأة קַטְלָנִית أى مدمرة ، وتلك لفظة تطلق على المرأة التي تترمل مرتين أى التي يموت زوجاها الأول

---

(١) stanley A . cook . The laws of Moses and the Code of Hamorabi . P . 95 . London 1903 .

(٢) تث ٢٥ : ٧ .

(٣) אנציקלופדיה מקראית , אוצר הידיעות על המקרא , ערך יבום .

(٤) יבמות

. انظر أيضا : א. אבן שושן, המלון החדש, חלק 3 , ע׳ 930.

والثانى . فيكره الزواج منها تشاؤما (١) وقد اوضح المفسرون موقف هذه المرأة من الزوج الثالث فقد ذكروا أنه على الرغم من احقيتها فى هذا الزوج الثالث طبقا لما ينص عليه قانون اليبوم ، الا أنها ليس لها أى حق لدى هذا الزوج الثالث (٢) .

فاذا كانت قصة التكوين قد أوصت ضمنا بالزام الأب بواجب اليبوم نحو أرملة ابنه ، الا أن ذلك لم ينص عليه صراحة فى التشريع فقد حدد هذا التشريع الاشخاص الذين يقع عليهم هذا الواجب وهم اخوة الزوج المتوفى على اختلاف بين فقهاء اليهود فى تحديد أى الاخوة يبدأ به . اما ما ورد فى سفر روث فقد تعدى ذلك إلى أقرب ولى (٣) للزوج ، غير ان البعض قد اعتقد أن ما جاء فى العهد القديم فى سفر روث قد منح الأرملة فرصة التخلص من هذا الزواج دون اخلال بنص التثنية وذلك عندما سمح لعُرفة بالعودة إلى أهلها ، وربما كان ذلك هو السائد فى تقاليد الشرق الادنى القديم فى ذلك الوقت ، يدل على ذلك ما جاء فى بعض المصادر العربية من أن المرأة فى الجاهلية إذا مات زوجها وبادرت بالعودة إلى بيت أهلها فإنها تستطيع بذلك أن تتخلص من عادة خلع الثوب

---

(١) אנציקלופדיה עברית ; لأ . . 368

وانظر فى ذلك ايضا אבן שושן . حيث ذكر أن تعبير קָטְלָנִית . تعبير حديث لم يستخدم فى عبرية العهد القديم ، وقصد به هذا المعنى .

(٢) שֻׁלְחָן עָרוּךְ ، لأ . 56 .

(٣) الوَلِيُّ لغة : المطر الذى يأتى بعد الوَسْمِيِّ ، والوسمي أول المطر من وسم الشيء وسماً أى اثَّر فيه بسِمَة وعلامة . والوَلْيُ أى القرب ومنه المولى أى الصاحب ، والحليف وابن العم ، والناصر والجار . والولاء : الموالون . يقال هؤلاء ولاء فلان . والولاء ايضا المعتَق وهو ان يكون ولاؤه لمعتقه كأنه يكون اولى فى الإرث من غيره إذا لم يكن للمعتق وارثُ نسب .

ويقابل الولى فى العبرية لفظة גּוֹאֵל . من الفعل العبرى גָּאַל . وهو فعل متعدى يفيد معنى حرر ، خلص (تك ٤٨ : ١٥ ، ارميا ٣١ : ١٠) وقد وردت ايضا بمعنى تزوج ارملة قريبه الذى مات ولم ينجب (روث ٣ : ١٣)גּוֹאֵלגּוֹאֵל تفيد معنى المنقذ أو المخلص (اشعيا ٥٩ : ٢٠ ، ايوب ١٩ : ٢٥) وتفيد ايضا معنى قريب النسب او احد الاقرباء ، وقد تأتى بمعنى المنتقم الذى يثأر لمقتل قريب ، أو المسيح المخلص فى الفكر الدينى اليهودى (روث ربا ٢) انظر فى ذلك :

١ ـــ احمد بن فارس : معجم مقاييس اللغة . تحقيق عبد السلام هارون ، ج ٦ ص ١٤١ . دار احياء الكتب العربية ١٣٧١هـ .

٢ ـ אבן שושן , המלון החדש , ערך גואל .

٣ ـ יהודה גור , מלון עברי , ערך גואל .

عليها وامتلاكها إلا أنها فى بيت زوجها لا تستطيع إلا أن تكون تحت سيطرة حميها .

وعلى هذا يمكن القول بأن قانون اليبوم أو النص الخاص بزواج الأرملة التى تنجب لزوجها نسلا قد ورد صراحة فى سفر التثنية ، واشارة فى سفرى التكوين وروث دون ان يكون له نفس حدود وشروط نص التثنية . ويرجع بعض الباحثين سبب ذلك إلى أن الصورة الواردة فى التكوين اقرب الى ما كانت عليه القوانين البابلية والاشورية ، والتى كانت تسعى إلى الزام الاب بالزواج من أرملة ابنه اذا لم يكن للزوج المتوفى اخوة . غير ان التوراة لم تذكر ذلك صراحة (١) وهذا يدل على أن ما جاء فى التكوين سابق لتشريع التثنية . واقرب إلى ما كان سائدا فى تقاليد الشرق الأدنى القديم .

كيف يتم اليبوم ؟

فإذا أخذنا قانون التثنية منطلقا ومحددا لزواج الاخ من ارملة اخيه المتوفى ، وبحثنا فى هذا القانون نجد انه قد عين لنا شروطا لابد من توافرها لاتمام هذا الزواج ، هذه الشروط قد وضحت فى هذا القانون فى الفقرات من ٥ ــ ١٠ من التثنية (٢) ، ويلاحظ فيها بوضوح القيود الموضوعة على الارملة من ناحية وعلى اخوة الزوج المتوفى من ناحية اخرى والتى يجب توافرها ليتم الزواج والا فالخلع للاخ ولاحق للزوجة فى الاعتراض . والشروط المطلوبه هى :

أولا : ان يقيم الاخوة معا فى مسكن واحد .

ثانيا : عدم الانجاب من الزوج المتوفى . وبعبارة اخرى عدم ترك الزوج لنسل له قبل وفاته .

---

(١) אנציקלופדיה מקראית , מוסד ביאליק .

(٢) تث ٢٥ : ٥ ــ ٦ : « إذا سكن اخوة معاً ومات واحد منهم ، وليس له ابن فلا تصير امرأة الميت إلى خارج لرجل اجنبي . أخو زوجها يدخل عليها ويتخذها لنفسه زوجة ويقوم لها بواجب اخى زوجها . والبكر الذى تلده يقوم باسم أخيه الميت لئلا يمحى اسمه من اسرائيل » .

ثالثا : ضرورة زواج احد الاخوة من ارملة اخيه المتوفى ، وتعاقب ذلك حتى الأخ الاصغر .

تلك هى الشروط التى حددها القانون . وسمح للارملة واخوة الزوج المتوفى بالتحرك فى حدودها وليس لأى منهم أى حق فى مخالفة ذلك أو التخاذل فى سبيل اتمام هذا الواجب الدينى الذى عينة القانون . فاذا أخل أى منهم فقد عين له القانون ايضا اجراءات معينة تتخذ ضده [1] . ويعاقب بموجبها .

ونحن اذا تتبعنا مانص عليه التشريع أو القانون اليهودى خاصاً بهذا الزواج وجدنا ان فقهاء اليهود ومشرعيهم قد اختلفوا فى تفسيره ، فهناك من يرى التمسك بحرفيه ما جاء فيه ، وهناك من وسع الدائرة لتخرج عن نطاق الحرفية إلى الشمولية . فشرط الاقامة فى مسكن واحد قد فسره البعض على أن يكون الاخوة معا فى مسكن واحد [2] ، معللين ذلك بان شرط الاقامة فى مسكن واحد ليس شرطا جامدا بل على العكس من ذلك فانه يساعد كلا من الاخ والارملة بعد ذلك على المعيشة معا إذا ماتمت اجراءات اليبوم حيث أن الاقامة المشتركة توثق الأواصر وتزيد من مسئولية كل منهما تجاه الآخر . اما الرأى الآخر فيقول أن الاقامة معا فى مسكن واحد شرط غير مقنع خاصة فى المجتمعات الرعوية الكثيرة التنقل من مكان إلى آخر إلا اذا كان المقصود السكنى فى مكان واحد وليس المسكن الواحد ، غيراننا نلاحظ ان شرط المسكن الواحد يتعارض مع ماجاء فى سفر روث من ناحية ، كما يتعارض ايضا من ناحية الاخوة اذ أننا نعلم ان الذى قام بواجب اليبوم لم يكن اخا له بل كان الولى الثانى ، كما أن هذا الشرط لم يكن معروفا فى تقاليد الشرق القديم . فالمرأة الجاهلية كان يكفى أن يسرع اليها الرجل ويلقى عليها ثوبة فتصبح تابعة ، ولو كان احد الاقرباء فى وجود الولى الاول .

---

(١) تث ٢٥ : ٧ ــ ١٠ « وان لم يرض الرجل أن يأخذ امرأة اخيه تصعد إلى الباب إلى الشيوخ وتقول قد ابى اخو زوجى أن يقيم لأخيه اسما فى اسرائيل ، لم يشأ أن يقوم لى بواجب أخى الزوج . فيدعوه شيوخ مدينته ويتكلمون معه ... الخ » .

(٢) מקראות גדולות עם פ׳ רש״י דב׳ כה, ה־י.

وفيما يتعلق بالشرط الثانى وهو عدم انجاب الزوج المتوفى ابناء فاننا نلاحظ كذلك أن النص لم يحدد لنا ما إذا كان المقصود بالابن هنا الابن الذكر ام مطلق الاولاد ذكرانا كانوا ام اناثا . وكما اختلف فقهاء اليهود حول مسكن الاخوة ، اختلفوا كذلك حول نسل الميت وما إذا كان المقصود الابن الذكر ام مطلق البنين خاصة وان ماتدل عليه طقوس الحليصاه تنص على أن هذا جزاء من لم يرد اقامة نسل لاخيه المتوفى (١) .. والنسل يشمل الابناء من الجنسين .

ومعنى هذا أن واجب اليبوم لايتم اذا ما ترك المتوفى ابنا أو بنتا على السواء (٢) ، إذ أن جوهر اليبوم والهدف منه طبقا لنص التثنية هو إقامة نسل للميت عامة حتى لايمح اسمه من اسرائيل . وقد ذهب بعض شراح العهد القديم إلى أبعد من هذا فقالوا أن المقصود هنا ابن أو بنت أو ابن ابن أو بنت الابن أو ابن البنت أو بنت البنت (٣) . ويؤيد هذا الرأى ماورد فى التلمود من تضمين لغة الابن كل ذرية الميت (٤) ، كما أن نص العهد القديم قد ورد فيه ما يفيد أن الابن لغة تعنى النسل عامة ذكرانا كانوا أم اناثا (٥) .

فاذا انتقلنا إلى الشرط الثالث والاخير من شروط اليبوم نجد انه يتعلق بتخصيص اخوة المتوفى لاقامة نسل له من ارملته . ولم يشر القانون إلى ان احدا غير هؤلاء الاخوة له الحق فى ذلك . وهنا يمكن التساؤل : ما موقف روث من زواجها من بوعز كما جاء فى نص العهد القديم ؟ وهل يعتبر بوعز هنا قد قام بواجب اليبوم تجاهها طبقا لما ورد فى نص

---

(١) تث ٢٥ : ٦ — ١٠ والمقصود هنا هو اجراءات الحليصاه والحليصاه هى خلع نعل اخى الزوج المتوفى بعد أن يرفض الزواج من أرملة اخيه حيث تتقدم الارملة أمام الجميع وتخلع نعله ثم تبصق فى وجهه قائله هكذا يفعل بالرجل الذى لايبنى بيت اخيه ويعرف فى اسرائيل ببيت مخلوع النعل ولا مسئوليه عليه تجاه الارملة بعد ذلك . انظر فى ذلك :

(١) — לכסיקון מקראי, חלק ראשון, ע׳ 289.

(٢) — אוצר ישראל, חלק רביעי, ע׳ 288 - 289.

(٢) — אנציקלופדיה עברית ערך יבום.

(٣) מקראות גדולות עם פ׳ רש״י.

(٤) بابا بترا ١٠٩ : ١ نقلا عن : מקראות גדולות עם פ׳ רש״י.

(٥) تك ٣ : ١٥ — ١٧ .

التثنية ؟ . من الواضح أن ظاهر النص هنا يوحى بأن بوعز قد تزوج من روث باعتباره الولى الثانى بعد أن رفض الولى الأول اقامة الزواج منها وبعد أن تمت نتيجة لهذا اجراءات الحليصاة أمام الشيوخ ، غير اننا نصطدم بأن نص التثنية لم يشر إلى الولى اطلاقا كواحد من الذين يقع عليهم اقامة واجب اليبوم بل حصر هذا الواجب فى نطاق الاخوة فقط ، فاذا وافقنا على قيام الولى بواجب اليبوم لم يكن هناك من نقد يوجه إلى قصة يهوذا وثامار فى الزام الاب بالقيام بهذا الواجب اذ انه يعتبر وليا كذلك ، كما أن هذا يتفق من ناحية أخرى مع ما ساد فى قوانين الشرق الأدنى القديم التى كانت تلزم الاب بذلك ، ويذكر بعض الباحثين أن عادة اليبوم المتبعة فى قصة روث سابقه لقانون اليبوم المتقيد باخى الميت طبقا لما ورد فى التثنية على ما فى ذلك من خلاف بين الباحثين سيأتى ذكره . ويضاف إلى ذلك أن عادة خلع النعل الواردة فى هذا القانون تعتبر تعبيرا عن احتقار أخى الميت الذى يرفض تنفيذ وصية اليبوم . والتى تشير بدورها الى الخلاص والفكاك ولذا فهى تنسب دون شك إلى فترة قديمة جداً (١) . ويبدو أن ما جاء فى سفر روث كان هو الاقرب إلى القوانين والاعراف السائدة فى الشرق الأدنى القديم قبل ذلك ، أو انه عودة اليها اذ اننا نعلم من القانون الاشورى أن الفتاة عقب زواجها تصبح عضوا كاملا وفعالا فى اسرة زوجها ، تشارك فى كافة مظاهر الحياة هناك ، فاذا ما مات الزوج فإن عليها أن تتزوج احد اخوته ، فإن لم يكن له اخوة فانها تتزوج أحد اقاربه (٢) . وهذا ما حدث بالفعل مع روث اذ تزوجت الولى الثانى وهو بوعز عقب اجراءات الحليصاة المطلوبة فى مثل هذه المواقف .

ويبدو أن قضية اليبوم كما وردت فى سفر روث قد شغلت الأذهان فترة من الزمن ، وتركز حديث الباحثين حول ايهما اقدم : قانون التثنية وما جاء به من تحديد وتخصيص اخوه الميت بالقيام باجراءات اليبوم ، أو ما جاء فى سفر روث الذى لم يظهر فيه أى تحديد بل اطلق هذا الواجب وجعله للقريب ؟ وتناول الباحثون السفر كله بالبحث والدراسة عسى أن يجدوا سندا او دليلا يستندون إليه فى ارائهم ، ولعل اقرب وافضل ما بحث هؤلاء فى السفر هو لغته ، وان هذه اللغة وماورد فيها من مصطلحات وتعبيرات انما تدل على أن زمن كتابة السفر يأتى بلا شك فى فترة ما بعد السبى البابلى ، اذ تتضمن لغة

---

(١) ש.ל. גורדון . חמש מגילות , תל־אביב , התש״ו

(٢) Every day life in Babylon and Assyria by Georges Contenau . London . 1959 .

السفر خصائص وأساليب لغوية لم تكن موجودة فى اسفار ما قبل السبى مثل مصطلح :נָשָׂא אִשָּׁה والذى يعنى « تزوج او اتخذ له زوجة (١) . وهكذا . فهذا المصطلح كما يقول الباحثون لم تعرفه اسفار ما قبل السبى ، وكذلك ايضا الفعل . (١) ، תְּעַגֵּנָה وهو فعل جاء فى زمن الاستقبال من وزن נִפְעַל . مع ضمير المخاطبة ، ولم يتكرر ورود هذا الفعل فى العهد القديم (٣) . ومنها ايضا صيغة . הַשָּׁבָה حيث انها مركبة من أداة التعريف العبرية والتى تفيد معنى أداة الوصل אֲשֶׁר أذ أنها الحقت بصيغة اسم الفاعل مع الغائبة المفردة المؤنثة من الفعل المعتل العين שׁוּב الذى يعنى عاد . رجع ، فيكون المعنى فى النص « التى عادت » ويذكر البعض آن وجود اداة التعريف كأداة وصل لا وجود له فى عبرية العهد القديم قبل السبى (٤) . ويعلل البعض الاخر سبب استخدام اداة التعريف هنا لتفيد معنى الوصل إنه من المحتمل ان يكون اليهود فى فترة السبى قد استعاروا هذا الاستخدام اللغوى من بعض اللهجات السامية السائدة فى العراق أو مجاورة له . ويستدلون على ذلك بإن هذا الاستخدام نفسه لم يكن غريبا على العربية الفصحى عند قدماء العرب ، إذ استخدموا « ال » فى الوصل فى بعض الشواهد الشعرية ، أو الاقوال المأثورة ، وان كان نحاة العرب قد عدوا هذا الاستخدام شاذا فى القياس والاستخدام (٥) .

---

(١) روث ١ : ٤ انظر فى ذلك : . Encyclopedia Biblica ; V . 4 London 1899 كما يلاحظ انه ورد فى سفر القضاة تعبير וַיִּשְׂאוּ נָשִׁים לְמִסְפָּרָם . (قضاه ٢١ : ٢٣) والمعنى « واتخذوا نساء حسب عددهم » ، الا ان الفعل هنا جاء بمعناه الحرفى الذى يعطى مفهوم خطفوهن او حملوهن . وليس بنفس المفهوم الذى ورد به فى سفر روث ويفيد الزواج كاملا . انظر فى ذلك גורדון مقدمة سفر روث .

(٢) روث ١ : ١٣ .

(٣) קונקורדנציה חדשה לתורה נביאים וכתובים אברהם אבן שושן , הוצאת קרית ספר בע״ם ירושלים.

ويلاحظ فى هذا السفر العديد من التعبيرات والمصطلحات التى تدل لغتها على زمن السفر وانه كأن متأخرا عن سفر التثنية .

(٤) F . Brown, S . R . Driver . Hebrew and English Lexicon of the Old Testament P . 209 . Oxford .

(٥) د . عبد المجيد عابدين : سفر روث دارسة مقارنة . (محاضرات القيت على طلاب الدراسات العليا بمعهد اللغات الشرقية بآداب الاسكندرية) . وانظر للمؤلف : من اصول اللهجات العربية فى السودان . ص ١٠١ ، ص ١٠٢ ١٩٦١ م .

وإذا كان البعض قد اعتمد فى تحديد زمن السفر على لغته بالمقارنة بلغة الاسفار المتقدمة عليه ، فاننا نجد بعض الباحثين قد اعتمد على الاحداث التاريخية الواردة فى روث كدليل واضح على زمن كتابته فقد اعلن البعض أنه « لا يمكن الجزم بالوقت الذى دون فيه السفر ، أو بتحديد شخصية كاتبه ، ولكن نظرا لان داود قد ذكر فى ختامه فيستنتج أنه لايمكن أن يكون قد كتب قبل ايام داود ، ولهذا نسب بعضهم كتابته إلى صموئيل ، ونسبه البعض الآخر إلى حزقيا ، بينا قال آخرون بإن كاتبه هو عزرا » (١) . وان كان من الصعب الموافقة على الرأى الاخير القائل بان كاتب السفر هو عزرا استنادا إلى مضمون القصة كلها التى تكاد أن تكون مبنية اصلا على فكرة الزواج بالا جنبيات وتمجيد ذلك ، بينا كان عزرا اول الداعين إلى تحريم هذا الزواج حتى انه طلب من قومه تطليق الزوجات الاجنبيات الموجودات لديهم بالفعل .

فاذا سلمنا بتأخر زمن كتابة السفر إلى مابعد السبى البابلى ــ استناد إلى المقاييس اللغوية والتاريخية ــ فإن هذا يفجر لنا قضية اخرى كنا قد اشرنا اليها وهى قضية عدم الزواج بالا جنبيات باعتبارهن رمزا لغضب الله على بنى اسرائيل ، وإن منهن وثنيات يؤمن بتعدد الالهة وقد تزعم عزرا الدعوة إلى تلك القضية عقب العودة من السبى البابلى الامر الذى جعلنا نقطع بأن كاتب السفر لا يمكن أن يكون عزرا نفسه ، وعلى هذا فمن المحتمل ان يكون كاتب السفر واحد من المناهضين لدعوة عزرا الداعين إلى تبسيط الأمور الدينية وعدم تعقيدها خاصة وانهم عائدون من السبى وفى حاجة إلى جمع الشمل وتبسيط الامور امام اجيال من شبابهم ربما لم يعاصرا الحزم والتشدد فى تطبيق الشريعة ، بل أن الكثيرين منهم ربما نسوا ما تتطلب بعض أحكام تلك الشريعة من دقة ، وعلى سبيل المثال فان واجب اليبوم من الولى الثانى غير وارد فى نص التثنية الذى نسلم بناء على ما تقدم بانه الاقدم من روث فى هذه الحالة بل ويتعارض معه اذ ذلك محصور فقط فى اخوة الزوج المتوفى ولم يشر إلى الولى او القريب .

ولعل هذا التساهل او الدعوة إلى تبسيط الشرائع والبعد عن تعقيدها هو الذى حدا بالبعض إلى تفسير معنى الاخوة هنا على انها اخوة الجنس وليست اخوة النسب كما هو مفهوم من نص التثنية . وقياسا على هذا يمكن أن يفسر مسكن الاخوة فى هذا النص على

---

(١) قاموس الكتاب المقدس ص ٣٩١

انه سكن الجنس كله ، وبهذا المنطق يمكن ان نقول ان زواج الأرملة اليهودية التى لم تنجب بهذه الصورة يكاد يتطابق مع ما كان سائدا بين المجتمعات السامية القديمة التى تنظر إلى الأرملة على اعتبار أنها غنم اقتصادى لايجب التفريط فيه ، وهذا يؤكد كذلك ما يذهب إليه بعض الباحثين من ان اصالة التشريع فى العهد القديم غير متوفرة ، وإن الاعتماد الاساسى فى هذا التشريع كان على ما جاء فى القوانين والاعراف البابلية والاشورية السائدة من قبل (١) ، ومن دراسة احوال المرأة فى الجاهلية او فى القوانين للبابلية والاشورية نستطيع ان نقول بان المرأة فى تلك القوانين لم تكن سوى جزء من ممتلكات الزوج يرثها ابنه فإن لم يكن له ابن ورثها اخوه بل قد يمتد ذلك إلى حفيد الزوج المتوفى من زوجة اخرى وتجاوزت سنه عشر سنوات ، وكان هذا ينطبق على الأرملة ولو كان لها ابناء من الزوج الميت (٢) وأن كانوا يتخلصون من هذا الشرط اذا كان للارملة أب على قيد الحياة .

فاذا كانت هذه صورة المرأة فى القوانين البابلية والآشورية فاننا نجد صورة قريبة لها فى العصر الجاهلى السابق للاسلام حيث كانت الزوجة لاتعدو أن تكون واحدة من ممتلكات الزوج . فقد ورد فى النصوص العربية القديمة مايؤيد ذلك ، اذ لوحظ « أن النصوص العربية الجنوبية دعت الزوج بعلا ، اما الزوجة فدعتها » بعلت او « بعلة » ، ومعناها ان المرأة فى حيازة الزوج وملكة (٣). ومن هنا عوملت الزوجة عقب وفاة زوجها معاملة التركة وكان من حق الاخ أن يأخذ زوجة اخيه المتوفى وليس له ولد ، لأن الأخ فى هذه الحالة هو الوارث الشرعى لاخيه ، فهو يرث كذلك زوجة أخيه التى هى فى بعولته ، ويرث ابن الاخ هذا الحق عن ابيه (٤). وقد فصلت بعض المصادر فى

---

(١) ثروت انيس الاسيوطى : نظام الاسرة بين الاقتصاد والدين . الجماعات البدائية . بنو اسرائيل . دار الكاتب العربى للطباعة والنشر . القاهرة .

وانظر ايضا : stanly Cook . The Laws of Moses and The Code of Hamorabi p .5.

حيث جاء فيه ان المدقق يستطيع أن يعرف إلى أى حد كان التشريع الاسرائيلى مدين للتشريع البابلى دون خلاف على ذلك .. وان التأثير البابلى هو السمة المميزة فى التشريع الاسرائيلى .

(٢) ول ديورانت : قصة الحضارة ج٢ ص ٥٤ . لجنة التأليف والترجمة والنشر . ترجمة محمد بدران .

(٣) د . جواد على : المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ج ٥ . ص ٥٣٣ .

ويلاحظ ان لفظة بعل ، وبعله يقابلهما بنفس المعنى فى العبرية בַּעַל بمعنى . زوج ، مالك ، صاحب ، سيد .

(٤) الطبرى : ٢٠٨/٤ .

الاسلوب الذى كانت تتحول به الأرملة من بيت زوجها المتوفى إلى ملكية الابن أو الاخ أو بقية الاقرباء من ذوى الرحم وهو ما يقابل فى العبرية الولى . ان ذلك كان يتم بالقاء الوارث ثوبه على المرأة فتصبح بذلك فى حوزته وطوع يمينه ، غير اننا من الاخبار المتناثرة نستطيع أن نفهم أن القاء الرجل ثوبه على الأرملة لم يكن بالضرورة يحتم عليه اتمام الزواج بها كما هو مفهوم من النصوص العربية وانما ان شاء تزوجها وان شاء عضلها (١) أى منعها من الزواج من غيره حتى تموت فيرث ميراثها الا أن تفتدى نفسها منه بفدية ترضيه (٢) .

ولعل ذلك يخالف ما جاء فى النص اليهودى من أن الأرملة كان الهدف من الزواج منها هو اقامة نسل للميت ، وليس مجرد غنم اقتصادى . وإن كانت النصوص العبرية قد أبقت أيضا على الغنم الاقتصادى ولم تشر اليه اذ أن معنى بقاء الزوجة فى حوزة الأخ أو القريب أو الولى ان كافة ممتلكاتها ستظل بالتالى تابعة لأسرة زوجها سواء المتوفى أو الحالى . وهذا يؤيد بلا شك نظرية الملكية للمرأة فى قوانين وأعراف الشرق الأدنى القديم . غير أن الأمر قد تحول عقب ظهور الاسلام إلى نظرة احترام وتكريم للمرأة بصفة عامة فحرم الإسلام هذا النوع من الملكية وأعطى للأرملة الحرية الكاملة فى اختيار طريقها عقب وفاة زوجها ومن هنا نزلت الآية الكريمة : « يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها » .

فالنظرة إلى الأرملة لم يكن الهدف منها دينى بحت كما هو ظاهر نص التثنية ، أو لمجرد الزواج فقط كما كان الأمر فى الجاهلية ، وإنما كان يتم ذلك لأغراض اقتصادية إذ يرث أخو الزوج ممتلكاته بما فيها الزوجة بدليل أنه إن شاء تزوجها ، وإن شاء عضلها . ويبدو أن فكرة الزواج بصفة عامة فى المجتمعات القديمة والبدائية كانت تتم لأهداف اقتصادية بالدرجة الأولى وليست فقط لأهداف دينية محضة ، وان الزوجة كان ينظر إليها على إنها مشتراة من أهلها مقابل ما يدفع للأهل سواء كان هذا المقابل أموالا أم منقولات

---

(١) العَضْلُ : الحبس والمنع ويقال عضلْتُ المرأة عِضْلاً ، وعضَّلْتها تعضيلا اذا منعتها من الزواج ظلما . وجاء فى لسان العرب . عَضَل المرأة عن الزوج : حبسها ، وعضل الرجل ايمه يعضلها عضلا . وعضّلها : منعها من الزوج ظلما . قال تعالى : ولا تعضلوهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فان العضْل فى هذه الاية يكون من الزوج لا مرأته .

(انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس ج ٤ . لسان العرب ج ٢ ص ٨٠٧ . بيروت) .

(٢) جواد على . المصدر السابق .

أو غيرها طبقا لما كان شائعا فى تلك المجتمعات ، ويؤيد ذلك ما كان يتبع مع ميراث الزوج عقب وفاته وسواء كان الورثة هم الأبناء أم الأخوة أو حتى ذوو الأرحام والأقارب فأنه لم يكن يفصل فى هذا الميراث بين الأرملة وبين بقية التركة الأخرى التى خلفها الزوج بعد وفاته ، فالكل تركته وعلى الوارث أن يأخذ الجميع وهذه النظرة إلى الممتلكات قد جاءت من فكرة أن الأسرة قد سبق واشترت الزوجة فى مقابل شىء معين كما سبق أن ذكرنا ، ولهذا فعليها أن تحتفظ بها ، وقد أشار بعض الباحثين إلى ذلك بقوله : عندما يتم شراء المرأة بالمعنى الواضح لهذه الكلمة ، تصبح شيئا يمكن أن يتوارث إذ نجد الأخ يرث الأرملة حتى ولو كان غير بالغ[٢]. . . وإذا أراد شخص من اسرة اخرى ان يتزوجها فعليه ان يدفع مقابل ذلك[١] .

هذه الصورة التى اشار اليها الباحث لا تختلف كثيرا عما كان شائعا فى مجتمع الشرق الادنى القديم عند البابليين والاشوريين ، اذ تنص القوانين الاشورية على أنه يتحتم على الرجل أن يتزوج بأرملة اخيه سواء كانت قد انجبت من زوجها الاول ام لم تنجب له ، وينفذ هذا الزواج حتى ولو لم يكن الزوج المتوفى قد دخل بزوجته قبل وفاته . هذا فى حالة ما إذا كان للمتوفى اخوه يقومون بذلك ، فإن لم يكن له اخوة وله اب وجب على الاب ان يتزوج بارملة ابنه ، ويمتد حق الزواج إلى ابناء الاخوة بل وإلى الإحفاد ايضا[٣].

فإذا كانت جاهلية العرب قد سارت فترة من الزمن تطبق ما كان يسود المجتمعات السامية المحيطة من اعراف وقوانين ، فإن استقراء التاريخ يعطينا لمحة واضحة على أن هؤلاء العرب كانوا يستقيمون احيانا بعض صور هذا الزواج خاصة زواج الأبن من

---

(١) وهذا تماما ما كان يحدث مع الأرملة اليهودية عقب وفاة الزوج تعرض الأرملة على أكبر الابناء ، ثم الذى يليه وهكذا حتى تصل الى الاصغر فإن لم يكن بالغا انتظرته حتى يكبر وهذا ما فعله يهوذا مع ثامار فقد وعدها باصغر ابنائه « شيلو » غير انه كان يخفى غيرما اظهر لها مما دفعها إلى الانجاب منه خدعة (انظر تك ٣٨) ونجد صورة ذلك ايضا فى روث عندما تحدثت الحماه إلى كنتيها طالبه منهما العودة الى اهلهما .

(٢) R . H . Lowie . Primitive Society p . 34 . Edition by Fred Eggan . N .Y .

(٣) محمد محمود جمعه : النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والامم السامية . ص ٦٧ . مطبعة السعادة ١٩٤٩ القاهرة . ويختلف نص التثنية فى هذا عن القوانين الاشورية على الرغم من ان البعض قد فسر قصة يهودا وثامار على انها تأثير لتلك القوانين وعليه فهى اقدم صورة لزواج الأرملة فى التشريع اليهودى إذ أن القوانين البابلية والاشورية هى السمة المميزة فى التشريع لليهود (انظر stanly Cook p .5

زوجة أبيه بعد وفاته ، فقد كانت بعض القبائل فى الجاهلية تبيح هذا النوع من الزواج ولا تمنعه . فقد كان « إذا مات الرجل منهم ، وترك زوجة قام ولده الاكبر والقى ثوبه عليها فيرث بذلك نكاحها ، فإن لم يكن له بها حاجة ، زوجها لبعض اخوته بمهر جديد . غير ان بعض قبائل العرب كانت تستقبح ذلك وتسميه « زواج المقت » وتسمى ما يأتى منه الاولاد المقيتين (١) . وقد جاء الاسلام بعد ذلك وحرم هذا النوع من الزواج ، ونزل فى تحريم ذلك قوله تعالى : « ولا تنكحوا مانكح آباؤكم من النساء الا ماقد سلف » (٢) .

وعلى أية حال فمن الواضح أن وسيلة امتلاك الرجل للارملة عند عرب الجاهلية كانت تتم بطرح الثوب على تلك الارملة فيحجبها بذلك عن الغير وقد اشار بعض الباحثين إلى ما كان يتبعه العرب فى مثل ذلك بقوله : « وطريقة أهل يثرب فى اعلان دخول زوجات المتوفى فى ملك الابن أو الأخ أو بقية الاقرباء من ذوى الرحم إذا لم يكن للمتوفى ابناء أو اخوة هو بالقاء ثوبه على المرأة فتكون عند ذلك فى ملكة أن شاء تزوجها ، وإن شاء عضلها » (٣) . وطريقة طرح الثوب هذه التى اشارت اليها معظم المصادر تقريبا يبدو انها لم تكن قاصرة على المجتمع العربى فى الجاهلية فقط بل كانت شائعة فى المجتمعات السامية بصفة عامة (٤) ، يؤيد ذلك ماذهب إليه بعض الباحثين فى هذا الشأن من اتفاق الساميين على دعوة الزوجة باللباس أو الازار (٥) وعلى هذا فعاده

---

(١) د . على عبد الواحد وافى : بحوث فى الاسلام والاجتماع ص ٢٥٨ دار نهضة مصر للطبع والنشر ١٩٥٧ م .

(٢) النساء : ٢٢. وانظر تفسير ابى السعود لهذه الاية . وانظر ايضا الطبرى ٢٠٨/٤ وما بعدها ، وتفسير المنار ٤ /٤٥٢ . وتكاد التفاسير كلها أن تجمع على ذلك .

(٣) د . جواد على : المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ٥٣٤/٥ وقد ذكر الطبرى فى تفسير قوله تعالى : « لايحل لكم ان ترثوا النساء كرها » كانت الوراثة فى أهل يثرب بالمدينة ههنا ، فكان الرجل يموت فيرث ابنه امرأة ابيه كما يرث أمه يستطيع ان يمنع ، فإن احب أن يتخذها اتخذها كما كان ابوه يتخذها وان كره فارقها ، وأن كان صغيرا حبست عليه حتى يكبر ... وذكر ان الرجل كان يرث امرأة ذى قرابته فيعضلها حتى تموت او ترد إليه صداقها » ومن هذا التفسير يتضح إلى حد كبير التشابه بين ما كان يحدث فى جاهلية العرب وبين ما كان يحدث فى المجتمع اليهودى خاصة والسامى عامة من احقية الأخ فى ميراث اخيه المتوفى بما فى ذلك الزوجة إذا لم يكن لها ابناء منه وأن على الزوجة الإنتظار إذا كان الأخ صغيرا على ماسبق تفصيله .

(٤) انظر سفر روث عندما طلبت روث من بوعز أن يبسط عليها ثوبه .

(٥) محمد محمود جمعه : النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء العرب والامم السامية . ص ٦٥ . مطبعة السعادة ١٩٤٩ ، القاهرة .

طرح الثوب على الأرملة يفيد الرغبة فى الاستحواذ عليها وتخصيصها لنفسه فقط اما بهدف اتخاذها زوجة له . واما لمجرد الاستفادة منها كغنم اقتصادى . فطرح الثوب اذن لا يتعدى كونه اثبات علنى لحق الرجل فى أن يرث تلك الأرملة ويمتلكها .

فإذا كان الزواج من الأرملة فى المجتمعات السامية القديمة يبدو الهدف منه الحفاظ على النواحى الاقتصادية فى الاسرة كما يقول معظم الباحثين ، فان التشريع اليهودى قد حاول أن لا يجعل ذلك هو الهدف من زواج اليبوم وإنما حدد الهدف بأنه دينى بالدرجة الاولى كما يبدو من نص التثنية وهو الابقاء على اسم الميت الذى لم يترك نسلا حتى لايمحى اسمه فى إسرائيل ، ويفهم ذلك ايضا من قصة يهودا وثامار فى سفر التكوين غير أن قصة روث لاتوصى بذلك . غير اننا نلاحظ ان التشريع الموجود فى سفر التثنية يثير بعض القضايا الهامة التى لانجد توضيحا او اجابة لها فى هذا التشريع . فالنص يقول أن المولود الاول لابد ان ينسب إلى الزوج المتوفى (١) ، ولكن ماذا لوانجبت هذه الأرملة بعد زواجها من أخى الميت بنتا ، والنص يقول أن البكر ينسب إلى الأب المتوفى ، فما موقف البنت فى هذه الحالة والى من تنسب ؟ هل إلى الأخ المتوفى مخالفة بذلك نص التشريع ؟ أم إلى أخيه الذى تزوج ارملته ؟ فمهمة الزوج هنا هو العمل على ايجاد نسل ذكر للميت يحمل اسمه ويرث تركته فلا يمحى من اسرائيل ولعل ذلك مادفع اونان إلى العمل على عدم إيجاد هذا النسل (٢) وإن كان الله قد عاقبه على هذا طبقا لرواية العهد القديم . ثم هناك قضية اخرى لانجد لها تفسيرا فى النص وهى ما موقف الأبناء الذين سيولدون بعد ذلك من هذه الزوجه هل يعتبرون اخوة للبكر الذى حمل اسم المتوفى ؟ أم يعتبرون ابناء عمومته فقط ؟ .

وقد « جاء ذلك فى قوله تعالى : « هن لباس لكم وانتم لباس لهن » أى هن زوجات لكم وانتم ازواج لهن فقد ورد فى اللسان : ولباس الرجل : امرأته ، وزوجها لباسها . وقيل كل فريق يسكن إلى صاحبه ويلابسه كما قال تعالى : « وجعل منها زوجها ليسكن اليها (أنظر لسان العرب . طبعة بيروت المجلد الثالث مادة لبس) وقد تأتى بمعنى الستر والغطاء ايضا . وقد وردت بذلك فى العبرية (انظر معجم عبرى ـــ عربى لابراهيم المالح) .

(١) تث ٢٥ : ٦ « والبكر الذى تلده يقوم باسم اخيه الميت لئلا يمحى اسمه من اسرائيل » .

(٢) يمكن تعليل عدم رغبة ونان فى ايجاد نسل لاخيه الميت فى رغبته فى الاحتفاظ بحقه فى تركة اخيه حيث انه فى حالة عدم الانجاب يصبح بعيد ذلك واحدا من الورثة طبقا لما نص عليه فى المادة ٤٣٤ من قانون الاحوال الشخصية التى تقول : إذا مات الرجل وليس له ولد ولا بنت فالوارث له ابوه فإذا كان ميتا فاولاده اعنى اخوه المورث . انظر حاى بن شمعون

فاذا تركنا نص التثنية وانتقلنا إلى ما يتضمنه سفر روث من تسلسل لانساب النبى داود وانها ترجع إلى ابن بوعز من روث المؤابية وهى تعتبر اجنبية وليست يهودية الاصل ، وقد ذكرنا أن هناك حملة قادها عزرا الكاتب حول الزواج بالاجنبيات مما يوحى بتناقض بين النصوص الدينية اليهودية فكيف يولد نبى [1] يشك فى نسبه إلى اليهودية إذا سلمنا بإن دعوة عزرا ومناهضته للزواج بالاجنبيات كانت على حق كما يفهم ذلك من سفر عزرا نفسه . وعلى أية حال فالملاحظ أن موقف الأرملة فى نص التشريع اليهودى بالمقارنة بما جاء فى التشريع الاسلامى فيه كثير من الاجحاف بها فبينما نجد ان نص التثنية يؤكد على عدم احقية الأرملة ــ التى لم تنجب لزوجها المتوفى ــ فى ميراثه ذلك كان متمشيا مع ما هو متبع فى المجتمعات السامية القديمة حيث لم يكن لها عند وفاة زوجها الحق سوى فى هدية زواجها ، والجهاز الذى نص عليه فى وثيقة الزواج ، وأنه كان يسمح لها بالحياة فى منزل زوجها دون أن تتمكن من التصرف فى أى شيء مما سمح لها به ، وأنه عند موتها يؤول كل ذلك إلى أطفالها [2] ، نقول بينما كان ذلك هو حال الأرملة اليهودية نجد أن الشريعة الاسلامية قد عاملتها معاملة كريمة ومنحتها حق تقرير المصير فلا ولاية عليها بعد وفاة زوجها ولا اجبار لها على الزواج باحد لا ترغبه ، وإنما لها بعد انقضاء عدتها المنصوص عليها شرعا أن تقرر مصيرها ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى بينما جعلتها الشريعة اليهودية جزءا من تركة الزوج المتوفى تنتظر إلى من تؤول من الورثة فان الشريعة الاسلامية قد جعلتها وارثه ولها حق فى تركة زوجها المتوفى لا يحرمها هذا الحق أحد ، وإنما يخضع هذا الحق لما تخضع له التركة كلها من حيث توزيع الانصبة طبقا لما ينص عليه نظام المواريث فى الاسلام . وهكذا كرم الله المرأة المسلمة ورفع من منزلتها على عكس ما رأيناه سائدا فى المجتمعات اليهودية والسامية القديمة .

★ ★ ★

---

(١) من الاجدر أن نشير هنا إلى أن النصوص اليهودية القديمة سواء كانت نصوصا دينية أم تاريخية لا تذكر دواد عليه السلام باعتباره نبى مرسل من عند الله كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم وتشير الاحاديث النبوية الشريفة . وأنما تعتبره ملكا قاد وأسس المملكه الاسرائيلية التى وضع بذرتها شاؤل الملك عقب انتهاء عصر القضاه وتنصيب صموئيل الرائى لشاؤل ملكا (أنظر سفرى صموئيل والملوك) .

(٢) انظر المادة ١٧١ من قانون حمورابى فى شأن الأرملة .

الصهيونيه ثورة أم فكرة ؟

احمد الحملى

مدير البرنامج العبرى بإذاعة
جمهورية مصر العربية

استعرضنا فى مقال سابق نشر على صفحات العدد الاول من هذه المجلة عن ماهية الصهيونية : وفى هذا المقال نواصل الحديث عن قضية أخرى من القضايا المتعلقة بالحركة الصهيونية ...

وقبل أن نشرع فى عرض أبعاد القضية المطروحة للبحث فى هذا المقال والتى تحمل عنوان « الصهيونية ثورة أم فكرة » لابد وأن نشير الى أن القارىء العربى لا ينبغى أن يكتفى بما يعرض عليه عن الصهيونية — ولكنه مطالب ايضا بالتعمق فى معركة الفكرالصهيونى بنفس قدر اهتمام الجانب الاخر الذى وصل الى حد التعمق فى فهم الفكر العربى فى شتى المجالات . وانطلاقا من هذا ، نرى أن رجال الفكر الصهيونى ذهبوا بعيدا فى التأكيد على عمق الارتباط التاريخى بين شعب اسرائيل وأرض فلسطين ، وخلصوا إلى الرأى بأن المجتمع اليهودى لم يختف تماما فى أرض فلسطين وأن الامر لم يتوقف عند هذا الحد بل تعداه إلى اكثر من ذلك حيث يزعم رجال الفكر الصهيونى أن اليهود فى كل مواقع تشتتهم وعبر عصور هذا الشتات قد حرصوا على الارتباط بأرض فلسطين فى كل صلواتهم وأدعيتهم ومسلك حياتهم وأمانيهم ، بمعنى أن أرض اسرائيل « المقصود بهذه الكلمة أرض فلسطين » كانت دائما مصدرا للوعى الذاتى لليهود فى كل أماكن شتاتهم . والواقع انه لا يمكن أن نتحدث عن شخصية الفرد الإسرائيلى دون أن



تبرز هذه الصلة الدائمة . ويزعم اصحاب هذا الرأى من رجال الفكر الصهيونى : انه لو كانت هذه الصلة بأرض اسرائيل قد اختفت من حياة شعب اسرائيل لتحول اليهود الى مجرد طائفة يهودية مثل سائر الطوائف الاخرى . والواقع انه لا وجود لمفهوم كلمة الشعب الاسرائيلى الا بعد اعلان دولة اسرائيل اما قبل ذلك فقد كان الاسرائيليون موزعين فى معظم بلدان العالم وكانت جنسياتهم تنتمى الى جنسية الدول التى يعيشون فيها ــ ولم تكن هناك اية صلة بين هؤلاء اليهود وأرض فلسطين بالمعنى الواقع الا بعد صدور وعد بلفور فى ٢ نوفمبر ١٩١٧ أما قبل ذلك ومن خلال مؤتمر بال عام ١٨٩٧ فقد كان التردد يسود الاوساط اليهودية حول امكانية تكوين دولة فى فلسطين بدليل انهم وضعوا خريطة لاوغندا لاقامة هذه الدولة ..

كيف ظهرت الحركة الصهيونيه ؟

وإذا انتقلنا الى نقطة اخرى فأننا نجد أن رجال الفكر الصهيونى يطرحون فى قوة السؤال التالى :

لماذا ظهرت الحركة الصهيونية مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ؟

يقول اصحاب هذا الرأى : أن الصهيونية الحديثة استمدت غذاءها من اعماق لهفة اليهود إلى العودة الى أرض إسرائيل ومع ذلك فإن هذه الرغبة الجارفة لم تتعدَ نطاق التفكير ، على الرغم من التحركات المفاجئة التى كانت مثاراً للدهشة فى بعض الاحيان والتى تولتها القيادة التقليدية . ولم يكن فى استطاعة هذه التحركات أن تقتحم الطريق نحو انقاذ شعب اسرائيل من الشتات ، كما أن التحرك الايجابى الذى حول اللهفة الى حركة والصلاة الى عمل فورى تاريخى لم يعط ثماره الا فى نهاية القرن التاسع عشر — ولنا أن نتساءل لماذا حدث ذلك بالذات فى هذا التاريخ ؟

والرد على هذا السؤال ، نجده فى عدد كبير من الكتب الاسرائيلية ، وهو أن السبب فى ذلك يرجع الى نمو وازدهار الحركة الصهيونية الذى بدا مع تصاعد موجة معاداة السامية مع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر ، وإلى الاضطربات التي وقعت فى روسيا عام ١٨٨١ وقضية دريفوس فى فرنسا عام ١٨٩٤ ، وتصاعد موجة العداءللسامية فى فرنسا . وهذه الحقيقه التاريخية وأن كانت تمثل ردا على السؤال سالف الذكر الا انها تعود بنا الى طرح سؤال آخر :

هل كانت معاداة السامية هى الشرارة التى أشعلت حماس الصهيونية ؟ وهل يفهم من ذلك أن كراهية اليهود .. كانت بمثابة الظاهرة التى تميز القرن التاسع عشر ؟ واذا كانت معادة السامية بمثابة الدافع الريئسى وراء الصهيونية اما كان ينبغى على الصهيونية ان تظهر فى عصور سابقة سادت فيها كراهية اليهود بشكل خطير يفوق فى خطورته ما تعرضت له الطوائف اليهودية من كراهية ايام حملات الصليبيين ، وبعد طرد اليهود من اسبانيا ، وأيام محاكمات التفتيش . ونظرا لان ظاهرة الاضطهادات على حد تعبير رجال الفكر الصهيونى قد صاحبت بشكل أو آخر كل تاريخ اليهود ، فكيف حدث ذلك اذن ؟ ولم تظهر الحركة الصهيونية قبل ذلك بكثير ؟ وكيف أن موجة معاداة السامية فى القرن التاسع عشر قد اسفرت عن ولادة الحركة الصهيونية وهو مالم تحدثه محاكم التفتيش والاضطهادات والتفرقة والاهانات طوال الاجيال السابقة ، حتى الاضطرابات التى تعرض لها اليهود فى روسيا عام ١٨٨١ قد دفعت الكثيرين من اليهود الى الهجرة لا إلى فلسطين بل اتجهت هذه الهجرة فى غالبيتها نحو دول الغرب وامريكا وأن نسبة لا تتجاوز ١٪ هى التى هاجرت الى فلسطين . وينبغى ان نذكرانه على الرغم من الاعمال المعادية للسامية فى نهاية القرن التاسع عشر ، الا ان الفترة التى تلت الثورة الفرنسية كانت من خيرة السنوات التى عرفها اليهود منذ تخريب الهيكل . واذا مادرسنا احداث القرن

التاسع عشر وعلى وجه الدقه الاحداث التى وقعت ما بين الفتره من عام ١٨١٥ حتى عام ١٩١٤ ، فإننا نستطيع أن نضع أيدينا على أبعاد الفترة الزمنية التى شهدت الثورة الراديكالية فى اوضاع اليهود فى المجتمع الدولى العام ، وتقودنا هذه الاحداث التى وقعت خلال قرن من الزمان الى الرأى بأن اليهود مع بداية القرن التاسع عشر كانوا يعيشون على هامش المجتمعات المختلفة وفى ضواحيها سواء من الناحية الجغرافيه أو من الناحية الاجتماعية ، وقبيل نهايه القرن التاسع عشر كانت مجموعات متكامله من اليهود نجحت فى شق الطريق نحو احتلال مراكز الصداره فى المجتمع الاوربى ...

اليهود فى المجتمع الاوربى :

كان المجتمع الأوربى يعتبر نفسه المجتمع اللايهودى ، وكان يرى فى نفسه مجتمعا مسيحيا على استعداد وفق شروط معينة للسماح للاقلية اليهودية بحرية العبادة ، وكان هذا المجتمع يبدى استعداده لتحمل هذه الاقلية بين صفوفة شريطة أن تعلن هذه الاقلية علانية وبصراحة أنها اقل درجة من المجتمع المسيحى الأوربى وشريطة الا تتمتع بالمساواة الكاملة فى الحقوق . وفى ظل هذه الاوضاع انعدمت امكانية استيعاب اليهود فى صفوف هذا المجتمع . وقد أتاحت الثورة الفرنسية وما تلاها من انظمة لليهود لاول مرة الفرصة لدخول المجال الاقتصادى والاجتماعى ، وكان هذا بمثابة المدخل نحو الالتحام بالمجتمع العام ، وكان هذا بمثابة انقلاب فى اوضاع اليهود فى أوربا خلال القرن التاسع عشر ...

وقد كان معظم اليهود فى أوربا حتى عام ١٨١٥ يعيشون فى القرى وضواحى الريف وكانت القلة القليلة من اليهود هم الذين يعيشون فى المدن الكبرى . وعلى هذا لم تتح الفرصة أمام اليهود للالتحاق بالمدارس والمعاهد ، واكتفوا بالعمل فى الحرف التلقيدية فى الوقت الذى كان ينعم فيه اليهود الذين عاشوا فى الدول الاسلامية بالمساواة فى الحقوق والواجبات . وعلى هذا لم يكن لليهود وجود فى الاقتصاد العالمى ، ولم يكن لليهود وجود فى صفوف الباحثين ورجال الفكر والعلماء ، ولم يكن لليهود وجود فى عالم السياحة أو فى قيادة المجتمع الاوربى أو على قمة الاقتصاد . وخلال مائة عام أى خلال الفترة ما بين ١٨١٥ حتى عام ١٩١٤ مع بداية الحرب العالمية الاولى حدثت ثورة فى أوضاع وحياة اليهود فى اوربا وانتقل مركز ثقل السكان اليهود جغرافيا من الضواحى الى المدن ، وزاد عدد سكان اليهود فى المدن الرئيسية فى أوربا وفى امريكا بالمقارنة الى حجمهم بالنسبة لعدد السكان ، وأصبح اليهود يمثلون مراكز مرموقة فى مجالات الفكر والصحافة والادب

والانتاج الفنى ، بل وأصبحت لهم السيطرة على هذه الشريحة من أعمال الفكر حدث كل هذا خلال جيل أو جيلين ...

هيجل واليهودية ..

يرى هيجل أن الانقلاب فى المفاهيم اليهودية قد حدث بظهور عيسى عليه السلام ومنذ هذه اللحظه بدأت المسيحية تختلف عن مصدرها اليهودى بأنها أصبحت عالمية فى مواجهة الانغلاق القبلى واليهودى والتمسك بعقيدة شعب الله المختار بدلا من الاعتماد على سلسلة من القوانين الوضعية . ويمضى هيجل فيقول ان التطور حدث انطلاقاً من هذه النقطة . فقد تحولت المسيحية الى دين عالمى ، وكان هذا التحول بمثابة النهاية لليهودية التاريخية ــ وقياسا على ذلك فقد اختفى مبرر انفصال وانعزال وجود الأمة الاسرائيلية ، وحول العهد الجديد المتمم للعهد القديم الكيان المنفصل للشعب اليهودى الى قضية انسانيه غير ملحة على الاطلاق . ويرى هيجل أن انصهار النزعة الانسانية اليهودية فى ثوب المسيحية قد افقد النزعة الانسانية عند الشعب اليهودى مضمونها ومحتواها ، وشبه هيجل ذلك بالشجرة التى أنبتت فتره ثم صارت شجرة عقيمة ، وانه نظرا لان الشعب اليهودى قد حقق الهدف من وجوده فى التاريخ القديم ، فأنه لم يعد له هدف تاريخى آخر ، وقد صدر ضده حكم بالهبوط من فوق خشبة المسرح التاريخى كما فعل اليونانيون والرومان القدامى بعد أن تلاشت مساهمتهم الحضارية فى المجرى الرحب لتاريخ الانسانية ويرد المفكرون الصهيونيون على هذا الرأى بالقول بأنه .إذا كان اليونانيون والرومان قد اختفوا بعد انتهاء دورهم التاريخى فإن الشعب اليهودى لم يختف بعد ظهور المسيحية وأن العكس هو الصحيح . ويقولون فى هذا الصدد انه على الرغم من ان دولة اسرائيل القديمة قد دمرت وتم احراق هيكلها فإن الشعب اليهودى واصل العيش آلاف السنين . ويتساءل أصحاب هذا الرأى : ما هو تفسير هيجل لقضية استمرار الشعب اليهودى ، وهل هذا يعد امرا شاذا عن قاعدة ما حدث للشعوب التاريخية الاخرى ؟

وقد أفرد الباحثون الصهيونيون جانبا كبيرا من دراساتهم للرد على الآراء التى طرحها هيجل حول أن الشعوب ترتقى وتنحدر وتختفى مع نهاية مساهمتها التاريخية ، ويعتقد ان كافة الشعوب تحمل بين طياتها جذور الانتشار والاختفاء وبالذات عند انتصارها التاريخى ، ويدلل هيجل على ذلك بقوله :

لقد حدث هذا الامر لليونانيين عندما احتل الاسكندر الشرق ، وحدث ذلك للرومانيين عندما امتد سلطانهم على رقعة كبيرة من العالم . وحاول المفكرون

الصهيونيون أن يثبتوا أن الأفتراض الذى طرحه هيجل وإن كان قاعدة ، ألا أن للقاعدة شواذاً وأن مسيرة الشعب اليهودى هى مسيره شاذة تختلف عن مسيرة الشعوب القديمة ،وإليهوأن الشعب اليهودى استطاع أن ينجو من هذا المصير الذى آلت الشعوب القديمة اليه .وعلى هذا يقول المفكرون الصهيونيون أن الشعب اليهودى عندما تعرض للنفى فى بابل لم يندثر بل ظل يحتفظ بهويته . ويخلص الباحثون اليهود الى الرأى التالى :

إن الشعب اليهودى لم يتعرض فقط لفترات من الازدهار بل بلغ قمة الدمار مثله مثل سائر الشعوب بل تعرض الى تكرار ثلاثة عصور عصفت به على النحو التالى

* * العصر الأول ، ويبدأ منذ أيام إبراهيم حتى تخريب الهيكل الأول حتى مصرع جداليابن آشى .

* * العصر الثانى ويبدأ منذ تاريخ العودة إلى فلسطين حتى ظهور الرابى عقيبا وخراب بيتار .

* * العصر الثالث ، ويبدأ منذ ظهور يهودا الناسى حتى محاكم التفتيش . وبعد ذلك تأتى المرحلة الجديدة التى شهدت اعادة فتح الابواب من جديد امام الشعب اليهودى فى ظل عصر التنوير والتحرر الذاتى . ومنذ ذلك الحين بدأت صور تطور البنية الاجتماعية تتغير فى صفوف الجماعات اليهودية ، وقد صاحب الثورة السياسية فى القرن التاسع عشر ثورة ثقافية بكل مظاهرها التاريخية كإمتداد لتاريخ القوميات . وعبر هذه السنوات واصل المفكرون اليهود الجهد من أجل بلورة مضمون اليقظة اليهودية القومية . وعندما ظهرت الصهيونية السياسية بقيادة هرتسل على المسرح التاريخى كان قد تم تأهيل الكثيرين من ابناء جيله لقبول النظرية التى كانت مطروحة آنذاك عن قومية الوجود اليهودى ، ومن هنا بدأت الحركة الصهونية تحدد وبشكل تدريجى اطار تحركها نحو تحقيق الهدف ، أى اقامة دولة يهودية حديثة خلفا للدولة اليهودية القديمة التى ازدهرت فتره من الزمن ثم انتهت . وتبقى اذن قضية شذوذ الشعب اليهودى عن الشعوب الاخرى . كيف حدث ذلك ؟

هذا هو موضوع مقالنا القادم إن شاء الله .

المعالجة الموضوعية لمأساة الحلاج

فى مسرح صلاح عبد الصبور وصالح زكى أقطاى (١)

دراسة مقارنة

عبد الرازق بركات

مدرس مساعد الدراسات التركية
كلية الاداب ـــ جامعة عين شمس

ولد الحسين بن منصور الحلاج بالبيضاء فى فارس فى موضع يقال له الطور . ولا يحدد أى مصدر قديم تاريخ مولده ، ولهذا فنحن نتحفظ فى قبول التاريخ الذى حدده لويس ماسينيون حين ذكر أنه ولد سنة ٢٤٤ هـ/ ٨٥٧ م .(٢) وتتلمذ لسهل بن عبدالله التسترى ، وعمرو بن عثمان المكى والجنيد بن محمد . ثم حدثت بينه وبين شيخيه الأخيرين جفوة عظيمة ، فاتهماه بالقول بمعارضة القرآن الكريم ، وممارسة السحر . وقد

---

(١) صالح آقطاى ، شاعر تركى معاصر ، ولد فى شرقيقره آغاج ، من أعمال اسبرطه ، سنة ١٨٩٦ م ، واشتغل بالتدريس فى كثير من مدارس استانبول . وتوفى فى ٢٢ مارس سنة ١٩٧١ م . كان يستلهم فلسفة اليونان وأساطيرها فى شعره . ومن آعماله التى يبدو فيها أثر الميثولوجيا اليونانية : « أغانى آسيا » و « الريح » و « الينبوع » . وكانت كتابته لمسرحية « مأساة الحلاج » بمثابة رفض للفكرة السابقة ، وعودة إلى التراث الإسلامى .

(٢) انظر ماكتبه ماسينيون فى مقاله « المنحنى الشخصى لحياة الحلاج شهيد الصوفية فى الإسلام » الذى ترجمه د / عبدالرحمن بدوى وضمنّه كتابه « شخصيات قلقة فى الإسلام » الكويت ، وكالة المطبوعات ، ط٣ ، ١٩٧٨ ، ص ٦٣ وقد تبعه فى ذلك الرأى بعض الدارسين المحدثين منهم – على سبيل المثال :ـــ

ـــ د . محمد جلال شرف : الحلاج الثائر الروحى فى الإسلام ، الاسكندرية ، ١٩٧٠ ، ص ١٣

ـــ على اصغر حلبى : شناخت عرفان وعارفان ايرانى ، طهران ، دت ، ٢٧٤

دفعه ذلك إلى الخروج عن رسوم الطريقة ، فخلع خرقة التصوف ، وخالط الناس فى الأسواق والمساجد . كما خرج فى سياحات عديدة إلى الهند وفارس وخراسان وما وراء النهر . حج خلالها ثلاث مرات ، واعتكف ثلاث سنوات . وكان يشده الشوق إلى بغداد فيعود مشتاقاً ملهوفا ، ويلقى الناس فيبوح لهم بأسرار وجده ، وخفايا عشقه . وأختلفت فيه الآراء . وأخذت الخلافة العباسية منه موقف المتربص لما رأت أتباعه يكثرون . فلما شاع أن للحلاج مراسلات سياسية مع القرامطة وغيرهم من الثائرين على الخلافة ، قُبض عليه ، وسجن ما يقرب من تسع سنوات ، وقُدم لمحاكمات كثيرة ، انتهت بصلبه ، وقتله ، وحرقه ، وتذرية رماده فى الرابع والعشرين من ذى القعدة سنة ٣٠٩ ه/ ٩٢٢ م(١) .

وأرى قبل دراسة معالجة الشاعرين لموضوع المسرحية أن أعرض — فى إيجاز — مسرحية الشاعر التركى « صالح آقطاى » التى نشرها عام ١٩٤٤ :

« فى وقت السحر ، وفى موضع يقال له البيضاء بتبريز ، يجلس الحسين بن منصور الحلاج ، ناحل الجسم ، فى ملامحه شحوب التأمل والسهر ، مع « جلفدان » سيدة شابة رائعة الحسن . يخوض منصور معها فى حديث شائق رائق عن تجلى جمال كمال الله فى مخلوقاته ، حتى يكاد يهتف من طربه : « مارأيت شيئا إلا رأيت الله فى قلبه » فمس كلامه شغاف قلب جلفدان ، فأصبحت له مريدة ، وهامت على وجهها فى الأرض شوقا للوصول مع شيخها . لكن الشرطة تقبض عليها وتسلمها للمفتى ، فيمسك منصور ، ويرسل جلفدان إلى بيتها مع زوجها بعد توبيخها وتحذيرها .. وفى البيت ، يحاول الزوج جاهداً أن يثنيها عن هذا الطريق الشائك الذى تمضى فيه ، لكنها جعلت كلامه دبر أذنيها ، وماراعها بكاء ولدها الذى لم يجاوز الخامسة من عمره . وعقدت العزم على أن تخرج فى سياحة إلى الله ؛ لكى تصل فى النهاية إليه .. وقبل الفجر نفذت ما بيتت النية عليه .

(١) للوقوف على حياة الحلاج ومذهبه ، يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية :
١ ــ الخطيب البغدادى : تاريخ بغدادأو مدينة السلام ، القاهرة ، ١٩٣١ ، جـ٨
٢ ــ ابن كثير : البداية والنهاية ، دار السعادة ، ١٩٣٨ ، جـ١١
٣ ــ ماسينيون وبول كراوس : أخبار الحلاج ، باريس ، ١٩٥٧
٤ ــ ماسينيون : كتاب الطواسين للحلاج ، باريس ، د ت .

فلما حار المفتى فى أمر منصور ، أسلمه للوزير حامد بن العباس ، الذى استبقاه عنده مدة من الزمن ، ليقف على حقيقة أمره . وبعد حين من الزمن ألقت الشرطة القبض على جلفدان ، ومثلت أمام الوزير حامد ، ليستجوبها . فلما رآها وقعت فى قلبه موقعاً حسناً . فجعل يسترضيها ، ويساومها فى أمر الزواج ، تارة بالتهديد ، وأخرى بالإغراء بالمال والسلطان . لكنها أبت أن تبلغه ما أراد ، وراحت تسخر من خسته وطمعه . فشق ذلك على الوزير ، وظن أن ما يمنعها هو حبها لمنصور الحلاج ، فاعتبره غريما له فى حب جلفدان ، وحقد عليه حقداً عظيماً . وسعى لدى الخليفة العباسى المقتدر بالله ، ليحرضه على قتله .. كما سعى لدى شيخ الإسلام ، ليستصدر منه فتوى تجعله حلال الدم . لكن الخليفه تردد فى البت فى قضيه منصور ، إلا بعد أن يجد له من الخطر ما يبيح سفك دمه ؛ خشية أن يحمل دمه فى رقبته . فطلبه وعقد له العديد من المجالس والمناظرات التى حضرها علماء وفقهاء ووزراء وشيوخ طريقة . لكنهم حاموا وماوردو ، ولم يصلوا إلى كلمة سواء بينهم ؛ لاختلاف الآراء بين مؤيد ومعارض .

وحبس منصور فى حجرة فى قصر الخليفة ؛ فكان يسمح للناس بزيارته والدخول عليه . ومايكاد منصور يراهم تحلقوا حوله حتى يخوض فى حديث الوجد والشوق ، ويظهرلهم من الكرامات ما يبهرهم . فأغوى بذلك خلقاً كثيراً من أهل الخليفة وغيرهم .. وكان الناس يخرجون من عنده وهم يهتفون « منصور حق .. منصور حق » فرأى الخليفة تداركاً للفتنة أن يزج به فى سجن بغداد . فمكث فيه مدة من الزمن .

ثم قدم إلى المحاكمة الأخيرة التى كان يرأس جلساتها القاضى « أبو عمر الحمادى » ويحضرها معه الوزير حامد والجنيد والمكى ، والخليفة أحيانا ، ونفر من العلماء وأهل الرأى .

ويلاحظ القاضى من خلال الجلسات حقد حامد الشديد على منصور ، ومكر المكى والجنيد به . فيثور فى قاعة المحكمة ، ويطلب عدم تدخل أحد منهم فى المحاكمة ، فيهدده الوزير ، وينذره بالهلاك . فلا يبالى القاضى بتهديده ، ويرد عليه فى ثقة وأنفة « قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا » . فأيقن الوزير أنه لابد أن يجرب معه سلاحا آخر ، فراح يغريه بالمال والجاه ، لكن القاضى كان عفوفاً قنوعاً ، فرده خائباً ، وأخبر الخليفة بحقيقة الأمر ، فزاده بذلك تردداً وتوجساً .. ويقع القاضى ضحية للصراع النفسى ؛ إزاء ما يتعرض له من ضغوط من قبل الدولة ، التى تستحثه فى إصدار الحكم بقتله ، ومايعانيه من عذاب الضمير ، فالأدلة غير كافية ، يغلب عليها التخليط والدس .. وانتهى به الحال

إلى إعلان رغبته فى التخلى عن إتمام التحقيق فى هذه القضيه لكن الجنيد ثناه عن عزمه . خاصة بعد أن جاءت فتوى من شيخ الإسلام تبيح دم الحلاج .

وعقدت الجلسة الأخيرة ، وفيها قرأ الوزير على الأعضاء فقرة من كتاب للحلاج ، تقول بإسقاط فريضة الحج . فسأل القاضى الحلاج عن صحة نسبة هذا الكتاب إليه . فأجاب الحلاج بالإيجاب ، فأحتد القاضى ، وقال مغاضباً . كذبت ياحلال الدم ! فانتهزها الوزير حامد فرصةً ، واستكتب القاضى الحكم ، فدافعه ؛ بحجة أنه قال هذا الكلام وهو غضبان ، ولا يحكم القاضى فى ساعة غضب فهب الوزير ومن فى المجلس فى وجهه ، فلم يجد مناصا من توقيع الحكم .

وأذاعت الدولة خبر الحكم بقتل الحلاج ، فثار الناس من أجله ، وخرجوا فى مظاهرة يهتفون « حق .. حق ..منصور حق » لكن الدولة أسرعت فى تنفيذ الحكم ، فقطع من خلاف ، وتوضأ بدمه ، وسط ذهول الناس الذين اجتمعوا لرجمه . فلما قتل ، هز الساحة صوت من السماء .

تخلصت يا منصور من دار الظلم والآلام
فقل « أنا الحق » وأدخل الجنة بسلام »

وواضح أن آقطاى استفاد من روايات التاريخ وملابسات محاكمات الحلاج استفادة كبيرة ، كما أنه خلق من أخبار الحلاج دراما تحفل بالصراع والأحداث المثيرة . وقد وفق فى استخدام أدواته الفنية لنقل التجربة الصوفية التى خاضها الحلاج ومريدته جلفدان التى اختلقها لخدمة الدراما فى المسرحية .

وبعد عشرين عاما ، أى فى سنة ١٩٦٤ ، أصدر صلاح عبد الصبور « مأساة الحلاج » التى كتبها فى ظل ظروف سياسة واجتماعية ، تختلف عن الظروف السياسية والاجتماعية التى كانت تمر بها تركيا ، حين كتب آقطاى مسرحيته عن الحلاج . هذا فضلا عن الاختلاف الكبير بين ثقافة الشاعرين ، وتكوينهما النفسى ، والجو العام فى بيئتهما .

ويمكن المقارنة بين المسرحيتين فى أكثر من فكرة ، منها مثلا : الصدق التاريخى ، وأيضا المعالجة الدرامية . ولكننا نركز على أهم وجه للمقارنة بينهما ألا وهو المعالجة الموضوعية للمسرحية ؛ فمن خلالها تتضح الأفكار الرئيسية التى حملتها كلتا المسرحيتين .

أولا : المعالجة الموضوعية عند صلاح عبد الصبور

يقول صلاح عبد الصبور : « بطل وسقطته هذه هى مسرحيتى ، والسقطة سقطة تراجيدية ، كما فهمتها عن أرسطو ، نتيجة لخطأ لم يرتكبه البطل . وباعث الخطأ هو الغرور وعدم التوسط . وسقطة الحلاج هى مشهد البوح بعلاقته الحميمة بالله ، وباعثه هو الزهو بما نال . وهو حين ارتكب هذه السقطة أباح للناس دمه ، بل وأباح لله دمه إذ أفشى سر الصحبة ، فسقطت مروءته أمام الله :

رعاك الله ياولدى ، لماذا تستثير شجاى
وتجعلنى أبوح بسر ما أعطى
ألا تعلم أن العشق سر بين محبوبين
هو النجوى التى إن أعلنت سقطت مروءتنا
لأنّا حينما جاذ لنا المحبوب بالوصل تنعمنا
دخلنا الستر ، اطعمنا ، اشربنا
وراقصنا وأرقصنا ، وغنينا وغنينا
وكوشفنا وكاشفنا ، وعوهدنا وعاهدنا
فلما أقبل الصبح ... تفرقنا
تعاهدنا بأن أكتم حتى أنطوى فى القبر(١)

فتفسير عبد الصبور لسقطة الحلاج ، أنه لم يستطع أن يحبس النور بقلبه ، فكشف الستر ، وأباح السر ، وكان أولى به أن يتكتم . فكان أن صاح فى الناس فى المسجد :

يقول : هو الحب سر النجاة ، تعشق تفز
وتفنى بذات حبيبك ، تصبح أنت المصلى
وأنت الصلاة .
وأنت الديانة والرب والمسجد
تعشقت حتى عشقت ، وتخيلت حتى رأيت
رأيت حبيبى ، وأتحفنى بكمال الجمال
جمال الكمال

---

(١) صلاح عبد الصبور : حياتى فى الشعر ، بيروت ، دار اقرأ ، ١٩٨١ ، ص ١٦٤ – ١٦٥

فأتحفته بكمال المحبة
وأفنيت نفسى فيه(١)

هذه هى سقطة الحلاج عند صلاح عبد الصبور ، أنه أفشى سر المحبة . لكنى أرى أنه لم يبرز خطورة تلك السقطة ، فأية جسامة أو خطر فى هذا الكلام الذى ذكره ؟ ! كما أن الحلاج فى شطحه وقوله « أنا الحق » ان يعلم تماماً عاقبة أمره . فلقد كان يسعى للموت فى قلق وشوق بالغ . فسقطة الحلاج عند صلاح عبد الصبور ليست سقطة حقيقية ، وهى من ناحية أخرى - لا تتفق مع سعى الحلاج للموت وإدراكه لعواقب الأمور ، وتيقنه أن الموت هو المخلص الوحيد له مما يلاقيه من ضنى وبلاء فى العشق .

لقد أجاد صلاح فى تصوير الجانب القلق فى حياة الحلاج ، بل فى حياته هو فى الحقيقة . فحيرة الحلاج كانت من أجل الوصول إلى الحق تعالى ، أما حيرة صلاح فكانت بين السيف والكلمة ، أى بين القوة والكلمة . يقول صلاح : « ... أما القضية التى تطرحها مأساة الحلاج فقد كانت قضية خلاصى الشخصى . فقد كنت أعانى حيرة مدمرة إزاء كثير من ظواهر عصرنا ، وكانت الأمثلة تزدحم فى خاطرى ازدحاماً مضطربا ، وكنت أسأل نفسى السؤال الذى سأله الحلاج لنفسه : ماذا أفعل ؟ كان عذاب الحلاج طرحا لعذاب المفكرين فى معظم المجتمعات الحديثة ، وحيرتهم بين السيف والكلمة ، بعد أن يرفضوا أن يكون خلاصهم الشخصى باطّراح مشكلات الكون والإنسان عن كواهلهم هو غايتهم ، وبعد أن يؤثروا أن يحملوا عبء الإنسانية على كواهلهم ، وكانت مسرحيتى مأساة الحلاج معبرة عن الإيمان العظيم الذى بقى نقيا لا تشوبه شائبة ، وهو الإيمان بالكلمة »(١)

فالمثقف العصرى ، وبخاصة فى عالمنا الثالث ، يعيش نهباً لشتى التساؤلات ، موزع النفس بين المثال والواقع ، ممزق القلب حسرة على ماضيه المجيد ، وحاضره المهين ، يعز عليه أن يرى أغلب أبناء وطنه يصرعهم الفقر والجهل والمرض ، كما يطيح بطمأنينته ذلك التشتت والتناحر بين أهل دينه وأمته ؛ فيحار ، أيكون صلاح هذا المجتمع الفاسد عن طريق ثورة دموية تدمر كل شىء ، أم يكون صلاحه عن طريق الكلمة الطيبة ، وتكوين ناشئة جديدة يؤمنون بالمبادىء والقيم ؟ !

---

(١) صلاح عبد الصبور : حياتى فى الشعر ، ص ١٦٥ - ١٦٦

كان الحلاج – كما أراده صلاح – متردداً بين أن يعيش فى عزلة حالمة ، بعيداً عن هموم مجتمعه ، فيغض الطرف عن عذابات الناس ، وبين أن يشارك الناس همومهم ، وينزل إليهم ؛ ليطلع على أحوالهم ، ثم يرفع صوته ثائراً فى وجه الظالمين ؛ لرفع الظلم والمعاناة عن الناس . وهو يدرك تماماً أن عاقبة هذا العمل الثورى هى القتل .

والشبلى عند صلاح ، نمط لأهل العزلة والسلبية ، يرخى عينيه فى قلبه ، ويحدق فى النور الباطن ، ولا يشغل باله بالدنيا ومايدور فيها من خير وشر . فكان الحلاج رمزاً للمثقف المعاصر الذى يحمل هموم جيله فوق رأسه ، ولا يرضيه أن تتحكم فئة قليلة من المترفين المرفهين فى أقوات ومصائر الأغلبية الساحقة من الفقراء والمرضى . يقول صلاح :

الشبلى : لا ، يا حلاج
إنى أخشى أن أهبط للناس
قد أبسط أجفانى فوق الدنيا
فأرى يسراها ، أتمنى النعمى واليسرى
وأرى عسراها ، أتوقى العسرى
ويموت النور بقلبى
الحلاج : هبنا جانبنا الدنيا
مانصنع عندئذ بالشر ؟
الشبلى : الشـر
ماذا تعنى بالشـر ؟
الحلاج : فقر الفقراء
جوع الجوعى ، فى أعينهم تتوهج
ألفاظ لا أوقن معناها
أحيانا أقرأ فيها
« ها أنت ترانى
لكن تخشى أن تبصرنى
لعن الديان نفاقك »
أحيانا أقرأ فيها
« فى عينيك يذوى إشفاق تخشى

أن يفضح زهوك
ليسامحك الرحمن »
قد تدمع عينى عندئذ ، قد أتألم
أما ما يملأ قلبى خوفا ، يفنى روحى
فهى العين المرخاة الهدب فوق استفهام جارح
« اين اللـــه ؟ »(١)

هكذا أراد صلاح عبد الصبور أن يتحدث عن الفقر المادى والجوع إلى لقمة العيش التى تسد الرمق . « .. وليس كالفقر داء عظيم يقتل المشاعر الإنسانية ، يحطم كبرياء الإنسان ويذله ، ويؤدى به فى كثير من الأحيان إلى المهالك والرذائل »(٢) وقد دفعت مشكلة الفقر ، أوكما يسميها أبو حيان التوحيدى (حرمان الفاضل وإدراك الناقص) — ابن الراوندى إلى خلع ربقة الدين ، وقال ابو سعيد الحصرى بالشك ، وقال ابن الرومى بالمصادفة العمياء ، وبشيء سماه الحظوظ ، ثم واجهها أبو حيان نفسه فعرف معنى القلق الوجودى ، ونظر إليها المتنبى فرأى اختلال الميزان السياسى ، واعتقد أن الإصلاح لهذا الخلل ، هو وحده القادر على إصلاح الأحوال عامة ، ولا طريق لإصلاح الفساد فى دنيا السياسة إلا القوة فآمن بهذا المبدأ . ولما جاء أبو العلاء نظر إلى المشكلة نفسها من جميع الزوايا ، فإذا به يدرك أن الأشياء جميعها قد اختلت ، العلاقات الاجتماعية فى ذلك كالسياسة ، والسياسة كالتدين ، وخرج من ذلك كله بأعرض فلسفة تشاؤمية شكية ، عرفها الأدب العربى(١) .

وها هو ذا القحط يدمر النفوس ، ويجعلها أداة طيعة فى يد إبليس :

ويمشى القحط فى الأسواق ،
يجبى جزية الأنفاس
من الأطفال والمرضى
حقيبته بلا قاع ، فلا تملأ إذ تعطى

---

(١) مأساة الحلاج ، ص ٢٢ ، ٢٣

(٢) د . محمد مفيد قميحة : الاتجاه الإنسانى فى الشعر العربى المعاصر بيروت ، دار الآفاق الجديدة ١٩٨١ ، ص ١٢٥

د . إحسان عباس : من الذى سرق النار ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠ .

ورغبته بلا رى ، فلا تسكت أن تسأل
وخلف القحط يمشى تحت
ظل البيرق المرسل
جنود القحط ، جيش الشر والنقمة
خلائقهم مشوهة
كأن الذيل فوق الرأس
يقود خطاهم إبليس ، وهو وزير
ملك القحط
وليس القتل والتدجيل والسرق
وليس خيانة الأصحاب والملق
وليس البطش والعدوان والخرق
سوى بعض رعايا القحط ..(٢)

ثم ها هو ذا الجوع قد أودى بحياة سيدة طيبة ، وجعل أبنها طالب العلم الفذ ، يمقت الكتب .. لم يجده العلم نفعا ، لم يوفر له ما يكفيه ويكفى أمه المريضة ، فتحول من عنصر طيب إلى عنصر فاسد ، لا يفكر إلا فى الشر والتدمير ، حتى رمى خلف جدران سجن مظلم . يقول السجين للحلاج معللًا أسباب تحوله وانحرافه :

لما كنت صغيراً وبريئا
كانت لى أم طيبة ترعانى
وترى نور الكون بعينى
وترانى أحلى أترابى ، أذكى أخدانى
فلقد كنت أحب الحكمة
أقضى صبحى فى دور العلم
أو بين دكاكين الوراقين
. . . .

---

(١) مأساة الحلاج ، ص ٢٤

كانت أمي خادمة تجمع كسرات الخبز
وفضل الثوب
من بعض بيوت التجار
وأنا طفل لاهمة لى
إلا فى هذا اللفوا المأفون
مرضت أمى ، قعدت ، عجزت ، ماتت
هل ماتت جوعا ، لا ، هذا تبسيط ساذج
يلتذبه الشعراء الحمقى والوعاظ الأوغاد
حتى يخفوا بمبالغة ممقوته
وجه الصدق القاسى
أمى ما ماتت جوعا ،
أمى عاشت جوعانة
ولذا مرضت صبحا
عجزت ظهرا ، ماتت قبل الليل(١)

وفوق الفقر المادى ، هناك فقر أشد فتكاً بالنفوس ، ذلك هو فقر الروح الذى يزرع الحقد فى النفوس ، ويحرم الناس الطمأنينة واليقين :

ليس الفقر هو الجوع إلى المأكل ، والعرى
إلى الكسوة
الفقر هو القهر
الفقر هو استخدام الفقر لإذلال الروح
الفقر هو استخدام الفقر لقتل الحب
وزرع البغضاء
الفقر يقول لأهل الثروة
أكره جمع الفقراء
فهم يتمنون زوال النعمة عنك

مأساة الحلاج ، ص ٧٠ - ٧٢

ويقول لأهل الفقر(١)
إن جعت فكل لحم أخيك .(١)

لكننا فى زماننا هذا قد جمعنا فقر الروح إلى فقر المال :

إن كانت شارة ةذل ومهانة
رمزاً يفضح أنّا جمعنا فقر الروح
إلى فقر المال
فأنا أجفوها ، أخلعها يا شيخ(٢)

وهناك فوق الفقر بنوعيه ، الفساد السياسى ، وجبروت السلطة ، حيث السجن والقهر والظلم والكبت :

والمسجونون المصفودون يسوقهم شرطى
مذهوب اللب
قد أشرع فى يده سوطا لا يعرف

من فى راحته قد وضعه
من فوق ظهور المسجونين الصرعى قد رفعه
ورجال ونساء قد فقدوا الحرية
تخذتهم أرباب من دون الله عبيداً سخريا(١)

لكن الشبلى بنزعته السلبية يرى فى كلام الحلاج فضولا ، فالبشر قديم فى الكون ، ولا جدوى من كل هذا :

الشبلى : ياحلاج
الشر قديم فى الكون
الشر أريد بمن فى الكون
كى يعرف ربى من ينجو ممن يتردى

---

(١) مأساة الحلاج ، ص ١٠٦ - ١٠٧
(٢) نفسه ، ص ٣٥
(١) مأساة الحلاج ، ص ٢٣

وعلينا أن يتد بركل منا درب خلاصه[1]

فيزلزل كلامه الحلاج ، ويزيده حيرة . لكن الحلاج إنسانى النزعة ، ولا يمكن أن يتخلى عن نزعته :

الحلاج : ياشبلى
دعنى أتأمل فيما قلت الآن
ها أنت تزلزلنى فى دارى
والسوق يزلزلنى أن أترك دارى
كلماتك تجذبنى يمنة
وعيونى تجذبنى يسرة[2]

« وهذا الحوار القائم على التساؤل لايكاد ينبىء بيقين حقيقى ، وإن بدا منه أن الحلاج يؤمن بنقيض ما يقول صاحبه .. وأزمة الحلاج الحقيقية أنه لا يستطيع الخلاص من وجوده الصوفى ، وهو يعلم مدى المفارقة بين تطلعه وعجزه ، ويقدم على الخروج إلى الناس ودعوتهم إلى الصلاح ، وكأن ذلك امتداد لحياته الروحية ووجده الصوفى »[3]

لكن حيرة الحلاج هذه تنهى بمشهد خلع الخرقة ، وتصميمه على النزول إلى الناس ، والجهر بدعوته . لكنه وجد نفسه أمام حيرة أكبر : ما هو المنهج الإصلاحى الذى يسير عليه ؟ هل يدعو الناس إلى الثورة .. أم يدعوهم إلى المحبة ؟ أو هل يرفع سيفه .. أم يرفع صوته ؟ !

الحلاج : لأبكى حزنا ياولدى ، بل حيرة
من عجزى يقطر دمعى
من حيرة رأيى وضلال ظنونى
يأتى شجوى ، ينسكب أنينى
هل عاقبنى ربى فى روحى ويقينى !
إذ أخفى عنى نوره

---

(١) نفسه ، ص ٢٦

(٢) نفسه ، ص ٢٦

(٣) د . عبد القادر القط : من فنون الأدب – المسرحية ، بيروت ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٨ ، ص ١٣٣

أم عن عينى حجبته غيوم الألفاظ المشتبهه
والأفكار المشتبهه ؟
أم هو يدعونى أن أختار لنفسى ؟
هبنى اخترت لنفسى ؟ ماذا اختار ؟
هل أرفع صوتى ؟ .
أم أرفع سيفى ؟
ماذا اختار ؟(٢)
ماذا اختار ؟

فالحلاج شخصية مركبة تتنازعها كثير من الحوافز ، لكنها جميعا تظل مرتبطة ، بوضعه الصوفى ، فهو يريد أن يخرج من عزلته الصوفية إلى الناس يدعوهم إلى إصلاح أنفسهم وإصلاح مجتمعهم ، وهو فى الوقت نفسه غير موقن بخير السبل إلى تلك الدعوة ، أتراها تكون بالكلمة أم بالسيف ؟ وهو حين يخرج إلى الناس ليدعوهم بالكلمة لا يستطيع الخلاص من حذر الصوفى وتوجسه من خوض غمار الحياة ، »(١)

ثم أختار الحلاج ، الكلمة القوية الصادقة التى لا تخشى فى الحق لومة لائم . وهو لا يهتم كثيراً بأن تجد الكلمة أنصاراً فى الزمن الحالى ، المهم أن تبقى ، ولربما هيأ لها الله فى زمن قادم من يستعذ بها فؤاده ، ويكون من أهل السلطة والرأى ، فيرعاها ويدعو إليها :

لا أملك إلا أن أتحدث
ولتنقل كلماتى الريح السواحه
ولأثبتها فى الأوراق شهادة إنسان
من أهل الرؤية
فلعل فؤادا ظمآنا من أفئدة وجوه الأمه
يستعذب هذى الكلمات
فيخوض بها فى الطرقات
يرعاها إن ولى الأمر
ويوفق بين القدرة والفكرة
ويزاوج بين الحكمة والفعل(٢)

(١) مأساة الحلاج ، ص ٧٥ – ٧٦
(٢) د . عبد القادر القط ؛ المرجع السابق ، ص ١٣٠
مأساة الحلاج ، ص ١٠٥ – ١٠٧

لكن ، ما هى الكلمة التى كان الحلاج يريد أن يقولها ؟ هل يقول للناس كما يقول الوعاظ فى خطبهم ؟ وما هى القضية الرئيسية التى تعالجها هذه الكلمة ؟ فى رأيى ، أن عبد الصبور أراد أن يعالج بالكلمة أخطر قضية يمر بها العربى فى الوقت الحاضر ، وهى قضية فقدان الهوية ، وضعف الثقة بالنفس ، واللامبالاة ، والتخاذل أمام الواقع الفاسد المهترىء . فأراد عبد الصبور ، متقنعا بقناع الحلاج ، أن يصرخ فى هذه الأمة الميته ؛ ليبعث فيها الروح :

الحلاج : هل تسألنى ماذا أنوى ؟
أنوى أن أنزل للناس
وأحدثهم عن رغبة ربى
الله قوى ، يا أبناء الله
كونوا مثله
الله فعول يا أبناء الله
كونوا مثله
الله عزيز يا أبناء الله .(١)

أراد الحلاج – صلاح عبد الصبور – أن يمتلك معجزة كلمة المسيح عليه السلام تلك الكلمة التى تبعث الروح فى هذا الرميم ، وتضطرم النار فى هذا الهشيم ، فهو يريد مجتمعا قويا عزيزا ، لا يعرف الكسل والتخاذل ، ترفرف فوقه راية العدل ، فلا يغتر الحاكم بسلطانه ، فيستبد ويبطش ، بل يوازن بين القدرة والحكمة ، فيكون عادلا رحيما بالناس ، محباً لهم :

العدل مواقف
العدل سؤال أبدى يطرح كل هنيهة
. . . .
العدل حوار لا يتوقف
بين السلطان وسلطانه(١)

---

(١) مأساة الحلاج ، ص ٣٤
(٢) مأساة الحلاج ، ص ٩٥

يعيش الناس فى هذا المجتمع فى تكافل ، وتراحم ، وتواصل . يمرحون تحت عباءة الشمس كالحملان الوديعة ، لا يعرفون الحقد والبغضاء :

ابو عمر : هل تبغى أن يضع المسلم
فى عنق المسلم سيف الحقد ؟
الحلاج : لا .. يا سيد
بل أبغى لو مد المسلم للمسلم
كف الرحمة والود ..(٢)

والسؤال الذى يطرح الآن هو : هل حققت كلمة الحلاج أهدافها عند صلاح عبد الصبور ؟ أرى أنها أخفقت فى تحقيق أى شيء ؛ فالحلاج البطل الشعبى الذى يسجن ، ويعذب من أجل فقراء الناس ، يشهد عليه هؤلاء الفقراء فى ساحة المحكمة بالكفر والزندقة من أجل دينار واحد ؛ ليسدوا بقيمته خواء بطونهم الجائعة . وهذا يشير من طرف خفى إلى قتل الفقر للضمائر والعزائم .

ولا يكون نصيب الحلاج – صلاح عبد الصبور – إزاء هذه البلادة والسلبية إلا الشعور بالإحباط واليأس فى الإصلاح :

فى عصر ملتاث ، قاس ، وضنين
لن يصنع ربى خارقة أو معجزة كى ينقذ
جيلا من هلكى
قد ماتوا قبل الموت(١)

إن الواقع الذى نحياه ، يقتل كل فكرة متحمسة للإصلاح ؛ ففساد المجتمع أكبر من أن يصلحه صوت واحد . وصاحب النفس السامية يعيش فى هذا الواقع غريبا كصالح فى ثمود ! .. لا يجد من يسمعه ، ويعى عنه ، ولا يجد من يشعر بآماله وآلامه ، أو من يشعر بآمال وآلام جيله من خلاله ، حتى يفكر هو الآخر فى أن يجرب لا مبالاة الناس ، ويعيش لذاته فقط ، ويرى أحيانا أنه من العقل والحصافة ، أن يلزم الصمت ، ولا يبوح بأفكاره لأحد مهما كان قريبا إليه :

نفسه ، ص ٨٩
(٢) مأساة الحلاج ، ص ٣٢

لا أدرى ، وعلى كل ، فالأيام غريبة
والعاقل من يتحرز فى كلماته
لا يعرض بالسوء
لنظام أو شخص أو وضع أو قانون أو قاض
أو وال أو محتسب أو حاكم(١)

ولا يخفف من حسرة الشاعر أو المصلح إلا أمله فى المستقبل ، فقد يخلق الله من أصلاب هؤلاء الموتى جيلا حياً يقدر قيمة الكلمة والفكرة :

قد خبت إذن ، لكن كلماتى ماخابت
فستأتى آذان تتأمل إذ تسمع
تتحدر منها كلماتى فى القلب
وقلوب تصنع من ألفاظى قدرة
وتشد بها عصب الأذرع
ومواكب تمشى نحو النور ، ولا ترجع
إلا أن تسقى بلعاب الشمس
روح الإنسان المقهور الموجع(٢)

هكذا أراد صلاح عبد الصبور أن يعبر عن معاناته كشاعر وإنسان نبيل ، يحمل فوق رأسه آلام وهموم جيله . ففسر الجانب القلق من حياة الحلاج على أنه قلق وجودى ، وجعل ثورته واضطرابه فى العشق ، ثورة اجتماعية من أجل تخليص هذا الجيل المطحون ، من الفقر المادى والروحى ، والخواء الداخلى . ثم بحث فى قضية الشر ، فصور من خلال ذلك الحقيقة الشائهة للواقع المعاصر . فالحلاج عنده بطل شعبى قدم روحه طائعاً مختاراً فى سبيل جموع الشعب . واتخذ من الكلمة سلاحاً له ، لكن الكلمة لم تؤت ثمارها ، ولن تؤتيها الآن ، والأمل معقود على الجيل الجديد الذى لم يولد بعد .

وبهذا نستطيع أن نقول إن صلاح عبد الصبور الذى كان واقعاً تحت تأثير فلسفة « بشر الحافى » فى الهروب من مواجهة العالم الحسى بمتناقضاته ، والتعلق بالصمت القاتل مع إبطال كل الحواس ، والانفصال التام عن العالم :

---

(١) نفسه ، ص ٥١

احرص ألا تسمع
احرص ألا تنظر
احرص ألا تلمس
احرص ألا تتكلم
قف ... !
وتعلق فى حبل الصمت المبرم(١)

قد تجاوز هذا الموقف السلبى فى مأساة الحلاج ، نحو موقف ايجابى منفتح على الحياة ، موقف التمرد والثورة والاستشهاد من أجل الإنسان . فاقترن الانتقال إلى الدراما عنده بموقف فكرى ثورى .

ومع ذلك فإن « .. المسرحية لم تستطع أن تقدم لنا مأساة تعكس أمامنا المشاكل ، وتعمق الصراعات كما هو مفهوم فى التراجيديا .. وهذا بدوره أدى إلى الشعور بأن الحلاج لا يعانى مأساة ، وإنما هو أشبه بمن يتعرض لمؤامرة .. وربما كان السبب فى ذلك هو توزع المسرحية بين محورين ، فالحلاج إما أنه صوفى ذو نزعة عملية إجتماعية ، وإما أنه زعيم من زعماء الفقراء ذو رداء صوفى . والمسرحية لا ترسم له صورة واضحة بحيث بدت كمؤامرة لاغتيال رجل صالح »(٢)

ومما يعاب على البناء المسرحى لمأساة الحلاج ، تلك التقسيمات الثلاثية التى نشهدها فى كل منظر من مناظرها ... فضلا عن خلوها من العنصر النسائى الذى من شأنه تعميق إنسانية البطل .(١)

ونختم الحديث عن مسرحية صلاح عبد الصبور ، بهذا السؤال : هل كانت للحلاج نزعة اجتماعية إصلاحية حقا ؟

فى رأيى أن ما يفهم من سيرة الحلاج لا ينهض دليلا على تزعمه لحركة اجتماعية أو

---

(١) مأساة الحلاج ، ص ٢٩ - ٣٠

(٢) صلاح عبد الصبور : ديوان أحلام الفارس القديم ، قصيدة « مذكرات الصوفى بشر الحافى »

(١) محمد عبد العزيز موافى : المسرحية الشعرية بعد شوقى ، نسخة مخطوطة لرسالة الدكتوراة بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة ، ١٩٧٧ ، ص ١١١

فكرة سياسية مكتملة ، بحيث يمكن اعتباره مصلحا اجتماعيا ، أو متمرداً سياسيا ؛ لأن نزول الحلاج إلى الناس كان عن شعور روحي ، لا عن شعور اجتماعى ثورى .

« .. وعلى مقتضى هذا الفهم ، نرى أن ما فهمه عبد الصبور ، أو غيره لا يتساوى مع حقيقة دعوة الحلاج ، ولا يعبر عن شخصيته الروحية .. »(٢)

ثانيا : المعالجة الموضوعية عند صالح زكى آقطاى

أما صالح آقطاى فمعالجته لموضوع المسرحية صوفية خالصة ، تعبر عن معاناة الصوفى فى شبيل الوصول إلى المعشوق الأسمى عز وجل . فهو درويش منقطع إلى الله تعالى بكليته ، قد قطع صلته بدنيا الناس وضخبها :

أنا متعلق بالنور الأول ، بعينى وقلبى وروحى ،
ولا أعرف لى ذنبا كسبته أننى حلقت فى الملكوت .
أنا العاشق الأكبر لرب الخلود
وكتابى لا يعرف الصغائر ولا الكبائر
لا يعرف إلا أصوات الحق التى تجلجل فى ربانى
أنا قدرة الخالق ، أنا السر المخلوق
وبقلبى من تجلياته سريصان
معنى الوجود ومفهومه من لدنه
أنا شمعة « ما وراء » و « ماسوى » و « ماعكس »
أنا الكعبة ، أنا قبلة النور التى لا تخمد نارها
هذا جمال الكمال ، وكمال الجمال .
كل جزء خرج من الكل وإليه يعود
حينئذ يخمد اللهيب شيئا فشيئا .(١)

فكلامه كلام درويش عليم برموز الصوفية وإشاراتهم . وهو متأثر بتراثه الشعرى القديم الذى ظل يدور فى إطار التصوف حتى عهد التنظيمات وبعدها أيضا .

---

(١) جلال العشرى : ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ ، ص ١٨٩
(٢) مصطفى عبد اللطيف السحرتى : دراسات نقدية ، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٧٩ ، ص ٣٢٠
(1) Salih Zeki Aktay: Mansur-1 Hallac, Istanbul, 1944, S, 9-10

وما دام الحلاج قد بلغ هذه المرتبة فى العشق ، فالأمور عنده سواء .

فلا يفرق بين البقاء والفناء ، والبعد والقرب ، فكلها ظواهر عارضة . أما الحقيقة فهى تجلى الحق . وقد بلغ من فرط عشقه درجة جعلته يخال نفسه « هو .. هو » !

فى البقاء فناء ، وفى الفناء بقاء يا صحاب
وأية جدوى للزمان والمكان ، والبعد والقرب ، يا أولى الألباب
ليس إلا جلجلة صوت الحق يا أهل الفطنة(١)
أنا هو .. وهو أنا .. فأنا الوجود والعدم

ولابد أن يعانى الصوفى فى طريقه من الحيرة الواجفه ، التى تطيح أحيانا بيقيته ؛ « فيعانى قلقا لا يرحم أبدا ، ولا يقبل أمرا ، ولا يبقى أحدا ، ويكابد شوقا أضرمته المحبة ، فنغصت العيش ، وسلبت السلوة ، ولم ينهنها معرض دون اللقاء » . يقول آقطاى :

جعل الله تجلى كما له مع الحيرة
والتية فى بلاد مجهولة سنين عدة
وجعل الخلود فى الاحتراق والألم
فلا يرى العبد أثراً للفناء والعدم
أجـــل ..
هذا قانون الحق ، وتلك هى الأبدية(٣)

لكن حيرة الحلاج هدته إلى الحق ، فسكر بخمرا لقرب ، ورفعت له الحجب ، فهيأ نفسه للقاء الحق .

« يا حبيبى ! يا عشقى وحبى الأكبر .. أنا قادم إليك .. يا من تعرفون حبيبى ! .. يا من تعرفون الحق ! .. روحي عندكم .. ياملائكة السماء ، ويا غرباء الأرض ، ويا

---

1) Mansur-1 Hallac, S 21

2) Mansur-1 Hallac, S 35

(٣) حسن بن محمد الفركاوى القادرى : شرح منازل السائرين ، المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية ، ١٩٥٣ ، ص ٩٧

قرباء حبيبى الأكبر ! .. روحى عندكم .. يا مقربين يا محيرين .. يا هائمين .. ارفعوا الحجب .. أنا قادم إليكم »(1)

ولم يعد إلا أن يهدم الهيكل ، ويحطم صنم النفس ، لينطلق من سجنه :

السجن الحق ياصاحبى هو جسمك
يجذبك للطين ويمسك !
فمن أفناه وأحيا روحه ..
شاهد فى قصر البللور طيفه .
فهيا نمسخ الصورة
ونرشف البحر مع الحمائم قطرة قطره
للروح فى كل نفس عالمان
فيها ننشد « ياهو »(2)

فلما تيقن الحلاج أن خلاصة وانطلاقه فى الموت ، صاح فى قاعه المحكمة :

كلا .. كلا .. لن ازدجر !
اقول « أنا الحق » ولا وزر !
وكلامى حق
وكلامى حق

لا أعصى الحق وأتبع الخلق ، تلك هى الحكمة
ولا أذل لأحد ، لرفع ما تسمونه نكبة
يا طالما قلت اقتلونى ! فالقتل فيه وصولى !
وهذا هو ربيع الوصل الأزلى مع حبيبى(1)

وفى آخر ليلة له ، أطلق سراح جميع المسجونين معه فى السجن ، فهربوا جميعا ، وأبى هو أن يهرب معهم . فلما تنبه الحراس إلى الأمر ، سأله كبيرهم :

كبير الحراس : أين المسجونون يا منصور ؟

---

1) Mansur-1 Hallac, S 48-49

2) Mansur-1 Hallac, S 62-63

منصور : أطلقت سراحهم .
كبير الحراس : ولماذا لم تهرب معهم ؟
منصور : لى مع خالقى أمر ، ومشيئة الحق ستنفذ هنا(٢)

فآقطاى يستفيد كثيراً من أخبار الحلاج ، والروايات الكثيرة التى رويت بشأنه ويطوعها للدرامافى مسرحيته . كما أظهر الحلاج بوجده الصوفى ، وبتلذذه الشديد بالعذاب الحسى ، وجزعه البالغ من أقل عذاب روحى . وقد عبر عن ذلك فى رمزية جميلة حين أحسن الاستفادة من خبر رجم الشبلى له بوردة جعلته يصرخ ألماً ، فى حين أنه كان يبتسم والناس يرجمونه بالآحجار ؛ لأن الشبلى حبيب له وصاحب حال مثله :

منصور : .. يا شبلى ! . لقد أوجعتنى بوردتك وجعا لم أشعر به
وأنا أجلد وأعذب وأرحم ..
الشبلى : كيف والناس يرجمونك بالأحجار يا منصور ؟

منصور : يا شبلى .. هؤلاء من العوام لا يعرفون شيئا ، وأنا أسأل
الله أن يغفر لهم .. أما أنت فتعرف حقيقة أمرى . لقد قطعت
أملى يا شبلى فى آخر لحظة من عمرى فى وجود إنسانية بين الناس .. فيا أسفا
سأرحل عن الدنيا مقطوع الأمل فى الإنسانية ! ..(١)

كما أورد آقطاى فى مسرحيته على لسان الحلاج كثيراً من الأناشيد التى تبين وجده الصوفى وهيامه بالطبيعة وجمالها ، على أعتبار أنها مرآة لتجلى جمال الله عز وجل . منها على سبيل المثال :

فى الغصن الغينان وفى الثرى
وفى ماء النهر إذا جرى
وفى الطرق الطويلة والشعاب
تظهر قدرة الله دون حجاب

---

1) M nsur-1 Hallac, S 41

2) Mansur-1 Hallac, S 97

(2) Mansir-1 Hallac, S 110

أشجار البلوط ، وقباب السماء
والثمار التى تميل بأغصانها فوق الغبراء
والأرض المنتشية مع الفجر بالأنداء
تشرح السرفى جلاء
فى الذرة عالم لى
وفى الغيب سلطان لى
وفى شفق السحر ، ونحل الأصيل
فرحة للورود ولى(٢)

ومن الواضح أن مسرحية آقطاى ، تختلف اختلافاً كبيراً عن مسرحية صلاح عبد الصبور ، من حيث الفكرة والموضوع . فمعالجة صلاح لها اجتماعية سياسية ، عالج فيها قضايا الفقر المادى والروحى ، وأبان عن مخازى مجتمعه ، ومايسوده من ظلم وقهر وبطش . فكان الحلاج عنده بطلا شعبيا ضحى بنفسه من أجل الفقراء والمساكين . وكان معبراً عن رسالة المثقف الحقيقية فى المجتمع ، وضرورة أن يكسر حجاب العزلة والانطواء ، ليعيش هموم جيله ، ويسعى من أجل ايجاد حلول لمشاكل المجتمع . وهذا هو ما يعرف بالالتزام .

أما الحلاج عند آقطاى فهو صوفى ، جذبته أنوار التجلى ، فتعشق جمال الحبيب ، وعانى فى سبيل الوصول أشد المعاناة ، حتى ظفر فى النهاية بالوصل بعد أن قدم روحه قربانا لمن أحب . كما شاركته « جلفدان » تلك المعاناة الصوفية ، بعد أن اتخذت منه إماماً لها تأتمر بأمره .

وبرغم اختلاف الشاعرين فى المعالجة فإنهما يتفقان فى أن الحلاج صريع السياسية . فهو عند صلاح قد أزعج السلطة ؛ لتبنيه قضية الفقراء ، وهم القاعدة العريضة فى بناء المجتمع . فتخلصت منه السلطة لتسكت صوته وتأمن شره :

صوفى : ياقوم
هذا الشرطى استدرجه كى يكشف عن حاله
لكن هل أخذوه من أجل حديث الحب ؟

(1) Mansir-1 Hallac, S 6

لا بل من أجل حديث القحط
أخذوه من أجلكم أنتم
من أجل الفقراء المرضى
جزية جيش القحط

الأعرج :

هذا حق ... فالشرطة خدام السلطان
ما للشرطة والحب ...(١)

وهو عند آقطاى ، درويش من الواصلين ، له سلطان كبير على قلوب الناس ، على اختلاف طبقاتهم . والدولة تكره من يجتمع الناس حوله . فأصحاب السلطة يريدون أن يلتف الناس حولهم وحدهم . ويعتبرون من يستأثر بحب الناس منافساً لهم فى سلطانهم ؛ ولهذا تخلصوا منه :

الوزير « للخليفة » : معلوم يا مولاى أننى أبغى صلاح الدين
والدولة . ومنصور اليوم هو السلطان المتفرد ،
ويستطيع غداً أن يعتلى عرش بغداد ، فينتقم
منا ، ويحكم السيف فى رقابنا . وينشر عقيدته ..
الخليفة : كيف ... ما معنى كلامك ؟
الوزير : يامولاى . كل الأرواح والعفاريت عبيد له ،
والناس يجدون لديه كل حوائجهم ..(٢)

ولاشك أن اختلاف معالجة الشاعرين لفكرة المسرحية ، جعلهما يختلفان فى البناء الفنى والدرامى . فطوع كل منهما أدواته الفنية لخدمة فكرته . وقد حفلت مسرحية آقطاى بالدراما وكثرة الصراع ، جنبا إلى جنب مع التجربة الصوفية برموزها وظلالها . أما عبد الصبور فمعالجته مختلفه ، وكانت مسرحيته سياسيه إجتماعيه حافله بالجدل الفكرى والقضيايا الإنسانيه ، وإن كان ذلك على حساب الدراما أحيانا .

---

(١) مأساة الحلاج ، ص ٤٨

(2) Mansur-I Hallac, S 84

السمَّاجة فى المجتمع الاسلامى
وموقف الخلفاء والشعب منها .

للدكتور

عطية القوصى

أستاذ التاريخ الاسلامى المساعد
بجامعة القاهرة بالخرطوم

السمَّاجة نوع من أنواع التمثيل الهزلى والاحتفال التنكرى على نظام احتفالات (الكرنفال) التى تُقام فى أوربا حديثاً . وأصحاب السماجة الذين عرفوا بالسماجين كانوا قوماً يحاكون حركات بعض الناس ويقلدونهم فى أصواتهم ويرتدون ملابس وأقنعة منكرة ، ويظهرون فى مظاهر مضحكة(١) ، إيناساً للناس واضحاكاً لهم .

وكانت السّماجات عادةً ماتقام فى الأعياد والاحتفالات والمناسبات السعيدة ، كذلك كان بعض الخلفاء يتخذون السماجين لاضحاكهم ، فكانوا إذا ماعُقدت مجالس (الأُنس) وطربُ الخليفة ، لبس السماجون ملابسهم المضحكة وقاموا بتقليد الحيوانات كالدببة أو القرود وهم يعلقون فى أعناقهم الجلاجل والأجراس(٢) ، كذلك قاموا بتقليد الشخصيات التى يريدهم الخلفاء أن يقلدوها ، فيدخلوا الضحك والسرور على قلوبهم وعلى قلوب من يحضر مجالسهم . وكان ممن تخصص فى هذا الفن أشعب الطفيلى فى دولة بنى أمية ، وأبو الحسن الخليع الدمشقى فى دولة بنى العباس أيام الرشيد ، وأبو العبر أيام المتوكل وغيرهم كثيرون .

---

١) صلاح الدين المنجد : بين الخلفاء والخلفاء فى العصر العباسى ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ١١٥ .
٢) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ، بيروت ١٩٦٧ ، حـ٥ ، ص ٦٨١ ، ٦٨٢ .

معنى الكلمة :

أُختلفت فى أصل كلمة سماجة ومعناها ، هل هو عربى أم فارسى ؟ والذين يقولون أن أصلها عربى يقولون أنها وردت فى الصحاح ، وهى تعنى الشىء القبيح ، وقولهم : سمج الشىء سماجةً اى قُبح فهو سمَج (بفتح الميم) وسمِج (بكسر الميم) . قال ابو ذؤيب مؤيداً أصل الكلمة العربى :

فإن تصرمى حبلى وإن تتبدلى خليلًا ومنهم صالح وسمِج[1]

وفى فاكهة البستان[2] ، يقول البستانى : قوم سماج ، واستسمجه أى عدّه سمجا ، والسمج والسميج هو اللبن الدسم الجنيث الطعم ، وإذا قيل ما اسمج فعله : أى ما أقبحه .

واستخدم لفظ سماجة فى اللغة للشتم ووصف صاحبه باللؤم ، وذلك فيما ورد على لسان الشاعر ابن غسان البصرى المتطبب فى ابن نصر العامل وكان قد عالجه من علة فلم يتفقده ولم يقض حقه فقال فيه[3] :

هب الشعراء تعطيهم رقاعاً مزورةً كلامــاً على كلام
فلم صلة الطبيب تكون زوراً وقد أهدى الشفاء من السَقام
عجبت لمن نمته أرض لؤم وبخل لم يعد من الكـرام
نُسبت إلى السماجة لالشىء سوى نقصان لؤمك فى اللئام

وفى اللغة الفارسية حملت كلمة سماجة نفس المعنى فى اللغة العربية ، بل أكد قاموس نفيس[4] أصل هذه الكلمة العربى فلقد ورد فى القاموس ان كلمة سماجة تعنى : زشت وقبيح كرويد ، أى صار قبيحاً ، وقباحت وزشتى أى قبحُ ، وورد فى القاموس ما لغة : سماجت : مأخوذ أز تازى بى شرمى وقضاحت ورسوائى ومعيوبى وآلو وكَى واصرار ور كارهاى زشت . ومعنى ذلك أن كلمة سماجة مأخوذة من اللغة العربية وتعنى عدم الحياء والافتضاح والاتصاف بالعيب والانغماس فى الأعمال القبيحة .

الصحاح فى اللغة والعلوم ، طبعة بيروت ١٩٥٠ ، ص ٦٠٩ .
البستانى : فاكهة البستان ، بيروت ١٩٣٠ ،ص ٦٧٠ .
أبو حيان التوحيدى : الامتاع والمؤانسة ، حـ٢ ، طبعة بيروت ١٩٥٦ ، ص ١٦٩ .
على اكبر نفيسى : فرهنگ نفيسى ، الجزء الثالث ، طهران ١٣٤٣ هـ ، ص ١٩٣٠ .

وأياً كان أصل الكلمة فلقد أُطلق على هذا النوع من التمثيل الهزلى التفكرى الذى كان يظهر فى الأعياد والاحتفالات إسم سماجة ، وهو اسم يظهر من مدلوله أنه يحمل فعل أعمال قبيحة ، وربما جاءت هذه التسمية نتيجة ما اعتبره رجال الشرع المسلمون أن ما يؤدى بواسطة السماجين يُعد فعلًا قبيحاً لأنهم يقلدون الناس ويسخرون منهم مما قد يؤذى هؤلاء الناس ، وقد نهى الاسلام عن السخرية من الناس فى قوله تعالى :

(يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ...) .

ويؤيد هذا الرأى أن المحتسبين والقضاة فى المدن الاسلامية كانوا يوقعون ، فى صدر الاسلام ، العقوبة على من يقوم بهذا العمل . فقد رؤى أن سعداً بن ابراهيم كان يقضى بين الناس فى مسجد رسول الله ﷺ فى العهد الأموى ، وأنه قام بجلد داود بن سلم لأنه رأى عليه ثياباً ملونة يجرها فى سماجة(١) . وقد قال الشاعر فى ذلك(٢) :

جلـــد العـــادل سعـــدُ ابـــن سلـــم فى السماجـــة
فقضى الله لسعـــــــــد من أمير كل حاجـــــــة

وتظهر السماجة فى أيام الدولة العباسية فى الأعياد والمناسبات وبخاصة فى يوم النيروز ، أعظم أعياد الفرس وأجلها(٣) ، وهو أول أيام سنة الفرس(٤) ، وهو أيضاً أول السنة القبطية بمصر ويوافق اليوم الأول من شهر توت عندهم . وسُنة الفرس والمصريين فى هذا العيد اشعال النيران والتراش بالماء واظهار السماجة فى الشوارع والأسواق(٥) .

وقد أكدت مصادر التاريخ والأدب على مشاركة السماجين الناس احتفالاتهم وبروز دورهم فى هذا العيد على وجه الخصوص ، وقد قال الشاعر أبو العباس عبدالله بن المعتز بالله فى سماجة النيروز

أحمد أمين : فجر الاسلام ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ١٧٨ .
الأصفهانى : الأغانى ، جـ٥ ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ١٣٧ وهى كلمة فارسية معناها اليوم الجديد وأصلها نوروز وقد عربتها العرب فقالوا نيروز
(أبو هلال العسكرى : الأوائل ، جـ٢ ، دمشق ١٩٧٥ ، ١٨٥)
وهو يوافق الرابع عشر أو الثانى والعشرين من آذار (مارس) ويُقال أن أول من أحدثه جمشيد الملك الذى بنى مدينة طوس وجعله عيداً (الأوائل ، ص ١٨٥)
النويرى : نهاية الأرب ، القاهرة ١٩٥٦ ، جـ١ ، ص ١٥٦.

أشرب غداة النيروز صافية أيامها فى السرور ساعات
قد ظهر الجن فى النهار لنا منهم صفوف ود ستندات
تميل فى رقصهم مذودهم كما تثنت فى الريح سروات
ورُكب القبح فوق حسهم وفى سماجاتهم ملاحات(١) .

الخلفاء العباسيون الذين أدخلوا السماجة فى مجالسهم :

كان الخليفة الأمين بن الرشيد (١٩٣ - ١٩٨ هـ) أول من أدخل السماجة فى مجلسه من خلفاء العباسيين ، وكان يقرب السماجين منه ويتخذهم ندمائه جلسائه . ورؤى عنه أنه إذا طرب صاح فى ندمائه وجلسائه من رجال السماجة قائلًا : من يكون منكم حمارى ؟ .. فيقول كل واحد منهم أنا ، فيركب واحد ويصله(٢) .

كذلك كان الخليفة المتوكل على الله العباسى (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ) يُدخل السماجة فى مجلسه ويقرب إليه السماجين ويحتفى بهم ويتبذل لهم . ولقد أورد عنه المسعودى(٣) فى ذلك قوله : « ولم يكن أحد ممن سلف من خلفاء بنى العباس ظهر فى مجلسه اللعب والمضاحك والهزل مما قد استفاض فى الناس تركه إلا المتوكل فإنه السابق إلى ذلك والمحُدث له . وأحدث أشياء من نوع ما ذُكر فاتبعه فيها الأغلب من خواصه وأكثر رعية فلم يكن فى وزرائه والمتقدمين من كتابه وقواده من يوصف بجود ولا أفضال أو يتعالى عن مجون وطرب »(٤) وكان المتوكل إذا طرب بما يعرضه السماجون أمامه يشاركهم فيما يؤدونه(٥) . وقد حفى بالقرب اليه أحد السماجين ويعُرف « بأبى العبر السماج » ، وكان يتلذذ بمداعبته . وكانت هذه المداعبه قاسية فى بعض الأحيان كأن يرمى به فى المنجنيق إلى الماء وعليه قميص حرير فإذا علا فى الهواء صاح : الطريق .. الطريق ، ثم يقع فى الماء فيخرجه السبّاح . وكان يُجلسه أحياناً على الزلاقة فينحدر حتى يقع فى البركة ، ثم يطرح الخليفة الشبكه فيخرجه كما يُخرج السمك(٦) . وأن يُظهر من

١) الصولى : أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم من كتاب الأوراق ، نشرج . هيورث ، القاهرة ١٩٣٦ ، ص ٢٤٩ .

٢) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ، حـ٥ ، ص ٦٨٢

٣) عاش المسعودى فى بغداد وارتحل كثيراً وقضى أواخر أيامه فى مصر والشام فى عصر الاخشيديين ، وتوفى سنة ٣٤٦ هـ ، وهو صاحب كتب : « أخبار الزمان » ، « التنبيه والاشراف » و « مروج الذهب ومعادن الجوهر » .

٤) المسعودى : مروج الذهب ، حـ٢ ، بولاق ١٢٨٣ هـ ، ص ٢٨٩ .

٥) صلاح الدين المنجد : بين الخلفاء والخلفاء فى العصر العباسى ، ص ١١٥

٦) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ، حـ٥ ، ص ٦٨٢ .

الاجلال والتفطيم والاستخذاء أكثر مما كان عليه من قبل ، فإن أخلاق الملوك ليست على نظام ..(١)

وبعد المتوكل شغف الخليفة المعتمد بالله (٢٥٧ - ٢٧٩ هـ) بالسماجة(٢) . وقد ذكر المسعودى عن هذا الخليفة أنه كان مشغوفاً بالطرب وكان الغالب عليه محبة أنواع اللهو والملاهى(٣) .

كذلك كان الخليفة المعتضد بالله بن الموفق (٢٧٩ - ٢٨٩ هـ) يحب السماجة ويُقرب اليه السماجين ، وقد حُكى عنه أنه كان يُقرب إليه ويسعى إلى كل من عُرف عنه إجادة فن التقليد والمحاكاة والتنكر . وقيل أنه سمع ذات يوم عن رجل فى بغداد يُعرف بابن المغازلى كان يقف على الطريق ويقص على الناس أنواع الأخبار والنوادر الضاحكة ، « وكان فى غاية الحزق ، يقلد كل طوائف الناس فلا يدع حكاية أعرابى أو نجدى أو نبطى أو زطى أو زنجى أو سندى أو تركى أو خادم إلا حكاها . وكان يخلط ذلك بنوادر تضحك التكول وتصبى الحليم »(٤) وقد سمع المعتضد بنوادره فأعجب بها وأمر باحضاره بين يديه وأعجب به حين قام باضحاكه ووصله بخمسائة درهم(٥) .

ولم يقتصر حب السماجة على الخلفاء العباسيين ، بل شمل أيضاً وزراءهم ، وكان بعضهم يخرجون أيضاً مع أصحاب السماجات . ومن أشهر من اقتضى بذلك الوزير « المعتمد بن عباد » وزير مؤيد الدولة بن بويه ووزير أخيه فخر الدولة . ولقد ذكر أبو حيان التوحيدى عنه أنه كان مولعاً بالهذر ويحب السماجات وقد عاب عليه ذلك حين قال مانصه(٦) فتراه عند هذا الهذر وأشباهه يتلوى ويبتسم ويطير فرحاً . ويتقسم ويقول : ولا كذا ؛ ثمرة السبق لهم وقصرنا أن نلحقهم

---

١) الجاحظ : التاج فى أخلاق الملوك ، بيروت ١٩٥٥ ، ص ١١٧ ، ١١٨

٢) هو الخليفة المعتمد بالله احمد بن الخليفة المتوكل ويأتى ترتيبه الخامس عشر ضمن بنى العباسى ، وهو الذى وقعت فى أيامه ثورة الزنج الشهيرة .

٣) المسعودى : مروج الذهب ، حـ٢ ، بولاق ١٣٨٢ هـ ، ص ٣٥٦ .

٤) المسعودى : مروج الذهب ، حـ٢ ، ص ٣٧١

٥) المسعودى : نفس المصدر السابق ، ص ٣٧٢ .

٦) أبو حيان التوحيدى : الامتاع والمؤانسة ، طبعة بيروت (بدون تاريخ) ، حـ١ ، ص ٥٩

وذُكر عن تبذل المتوكل وتباسطه مع السماجين ما ورد على لسان اسحق بن ابراهيم ، ابن أخى طاهر بن الحسين ورئيس الشرطة ببغداد فى عهد المتوكل(١) . قال اسحق أنه دخل فى يوم نيروز إلى الخليفة المتوكل والسماجة بين يديه وعلى المتوكل وشئ مُثقل ، وقد كثُر أصحاب السماجة حتى قربوا منه للقط الدراهم التى تُنثر عليهم وجذبوا ذيله ، فلمّا رأى اسحق ذلك ولّى مغضباً وهو يقول : « أُف وتُف ، فما تُغنى حراستنا المملكة مع هذا التضييع ؟ » . ورآه المتوكل وقد ولّى فقال : « ويلكم رُدوا أبا الحسين فقد خرج مغضباً » . فخرج الحجاب والخدم خلفه فدخل وهو يُسمع وصيفاً الخادم(٢)وزرافة(٣) مكروه حتى وصل إلى المتوكل . فقال له المتوكل : « ما أغضبك ولم خرجت ؟ » فقال : « يا أمير المؤمنين ، عساك تتوهم أن هذا الملك ليس له من الأعداء مثل ما له من الأولياء ، تجلس فى مجلس يتبذلك فيه مثل هؤلاء الكلاب ، يجذبوا ذيلك ، وكل واحد تنكر بصورة منكرة فما يؤمن أن يكون فيهم عدو قد احتسب نفسه ديانة وله نية فاسدة وطوية ردية فيثب بك فمتى كان يستقال هذا ولو أخليت الأرض منهم ؟ » فقال المتوكل « يا أبا الحسين لا تغضب ، فوالله لا ترانى على مثلها أبدا » وبُنى للمتوكل بعد ذلك مجلس مشرف ينظر منه إلى السماجة(٤) .

وكان اسحق لا يرضى ولا يقبل أن يتباسط الخليفة مع رجال السماجة مهما بلغ حبه لهم فهو يرى أن لا أمان للخليفة منهم ، وكان يعمل فى ذلك بنصيحة الجاحظ(٥) فى آداب المسامرة والمنادمة عند الملوك حين قال : « أن من أخلاق الملك إذا قرّب إنساناً أو أنس به حتى يهازله ويضاحكه ثم دخل عليه بعد أن يدخل دخول من لم يجر بينهما أنس قط ، أو نقفوا أثرهم ونشق غبارهم أو نرد غمارهم . وهو فى كل ذلك يتشاكى ويتمايل

ويكنى أبا الحسن وفى رواية أخرى أبا الحسين ، وكان المأمون قد اصطنعه أولًا وولاهّ خلافة عبدالله بن طاهر بحضرته ، فلما أخرج عبدالله بن طاهر الى خراسان ، كان أشد الناس تقدماً عنده واختصاصاً به . ولقد ولى اسحق الشرطة ببغداد للمأمون ثم للمعتصم ثم للواثق ثم للمتوكل الذى مات فى أيامه (الشابشتى : الديارات ، تحقيق كوركيس عواد ، بغداد ١٩٥١ ، ص ٢٤) .

وصيف خادم تركى ، كان مقدماً أيام المتوكل والمنتصر والمستعين والمعتز ، مات مقتولًا سنة ٢٥٣ هـ .

زرافة رجل من رجالات دولة المتوكل .

الشابشتى : الديارات ، ص ٢٦

هو أديب وعالم الدولة العباسية ، أبو عثمان عمرو بن بحر ، صاحب الكتابة فى كل المواضيع ودائرة معارف زمانه ، توفى سنة ٢٥٥ هـ . (انظر ترجمة حياته فى كتاب المؤلف : الحضارة الاسلامية ، الخرطوم ١٩٨٤ ، ص ١٦٨)

ويلوى شدقه ويبتلع ريقه ويرد كالآخذ ويأخذ كالمتمنع ويغضب فى عرض الرضا ويرضى فى لبوس الغضب ويتهالك ويتمالك ويتقابل ويتمايل ويحاكى المومسات ويخرج فى أصحاب إلسماجات » .

وفى القرن الرابع الهجرى كان للوزير المهلبى رجل من رجال السماجة إسمه أبو الورد كان من الحذاق فى هذا الفن(١) .

وفى القرن الخامس الهجرى نجد الوزير محمد بن أحمد أبا المطهر الأزدى ، الذى كان يحب السماجة ويشارك أهلها فيها ، يؤلف كتاباً عن رجل من رجال السماجة سماه « حكاية أبى القاسم البغدادى » جعل فيه مثل هذه المحاكاة والتقليد والتمثيل موضوعاً للأدب وجعل ذلك وسيلة لوصف أخلاق عامة بغداد وكلامهم القبيح ، وكل ذلك فى شخص أبى القاسم هذا(٢)

السماجة فى مصر الاسلامية :

عرف المصريون السماجة فى ظل الحكم الاسلامى ، وشارك أهل السماجة احتفالات المصريين فى أعيادهم ومناسباتهم على مر عصور حكمها . وكان أبرز ظهور للسماجة فى عيد النيروز القبطى ، وهو أول السنة القبطية عندهم(١) ، ونجاحة فى عهد الفاطميين .

ففى العصر الطولونى ، أهدت قطر الندى بنت خماروية بن أحمد بن طولون(٢) الى الخليفة المعتضد بالله العباسى فى يوم نيروز سنة اثنين وثمانين ومائتين هدية بها أشياء كثيرة

---

١) آدم متز : الحضارة الاسلامية ، الحضارة الاسلامية ، القاهرة ١٩٥٧ ، حـ٢ ، ص ٢٦٠ .

٢) متز : نفس المصدر السابق ، ص ٢٦١ .

٣) يوافق هذا العيد فى مصر أول يوم من شهر توت من الشهور القبطية ، وسنة المصريين فى هذا العيد ، سنة الفرس ، من اشعال النيران والتراش بالماء . وعيد النيروز عندهم من مواسم لهوهم قديماً وحديثاً (المقريزى : الخطط ، المجلد الثانى ، حـ١ طبعة بيروت ١٩٥٩ ، ص ١٠

إسمها أسماء وسماها المعتضد « قطر الندى » حين بُنى بها ، وكانت تكاليف عرسها من اكثر تكاليف الأعراس فى التاريخ الاسلامى .

وكان ضمن هذه الأشياء الفاخرة عشرون جنيه ذهباً فيها عشر مشام عنبراً وزنها أربعة وثلاثون رطلًا . وفى عشر مشام منها عشر مشام ند معجون وزنها أربعة وثلاثون رطلًا وعشرون صينية فضه فى عشر منها مشام صندلا وزنها خمسون رطلا وفى العشر الآخر مشام زعفران وزنها خمسون رطلًا وعشرون صينية ذهباً فى عشر منها مشام مشاً وزنها ثلاثون رطلًا ، وخمس خلع وشياً قيمتها خمسة آلاف دينار .

فاخرة ، وكانت هذه الهدية بمناسبة زواجها(٣) من الخليفة المعتضد(٤) . كذلك عملت سماجات ليوم النيروز هذا بلغت النفقة عليها ثلاثة عشر ألف دينار(٥) . وكان هذا أول ذكر للسماجات فى مصر . أما فى العهد الفاطمى فتكرر ذكرها وظهرت فى الاحتفالات العامة والقومية ، وبدى تشجيع خلفاء الدولة الفاطمية وحرصهم على اظهار السماجات فى مختلف أعيادهم . ولم يتوقف ظهور السماجات فى عهد أى من خلفاء الفاطمين طوال أيام حكمهم فى مصر .

وكان عيد النيروز فى مصر هو أبرز الأعياد القبطية فيها ، وهو العيد الذى كانت تكثر فيه السماجات . وكان الخلفاء الفاطميون حريصين على الاحتفال بهذا العيد شأنهم فى ذلك شأن حرصهم على الاحتفال بشتى الأعياد القومية والدينية . وكان عيد النيروز من جملة المواسم عندهم ، تتعطل فيه الأعمال ويبدى الناس فيه الفرح والسرور ويتراشون بالماء ويتهادون ويُظهرون السماجات التى كان يطوف رجالها فى الشوارع والأسواق ويعرضون فنونهم فى الميادين العامة .

ولقد أورد المقريزى ، نقلًا عن ابن زولاق ، أنه فى عام ٣٦٤ هـ فى يوم النيروز زاد اللعب بالماء ووقود النيران ، وأن أهل القاهرة خرجوا بلعبهم الى الشوارع والأسواق وأنهم لعبوا ثلاثة أيام وأظهروا السماجات فى الأسواق(١) .

كذلك ذكر المقريزى ، نقلًا عن إبن ميسر ، ضمن ذكره أحداث سنة ٥١٦ هـ ، أن الخليفة الفاطمى الآمر بأحكام الله قد احتفل بعيد النيروز فى هذا العام وفى العام الذى يليه وأن فى هذين الاحتفالين ظهرت السماجات(٢) .

(ابن الساعى : جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والاماء ، تحقيق مصطفى جواد ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ١٣٥ ، ١٣٦). .

قدمت قطر الندى الى المعتضد من مصر مع ابن الجصاص التاجر الغرى المعروف آنذاك والذى أشرف على تجهيزها ، وقدمَ معها أحد عمومتها ، فكان دخولهم بغداد يوم الأحد الثانى من المحرم سنة ٢٨٢ هـ وأدخلت للحرم ونزلت فى دار صاعد بن مخلد ولم يكن الخليفة ليلتها فى بغداد

(الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، حـ١١ ، طبعة بيروت (بدون تاريخ) ، ص ٣٤٥) .

الرشيد بن الزبير : كتاب الذخائر والتحف ، تحقيق محمد حميد الله ، الكويت ١٩٥٩ ، ص ٢٨

ابن الساعى : جهات الأئمة ، ص ١٣٦ .

المقريزى : الخطط ، حـ١ ، المجلد الثانى ، ص ١١

ولم يقتصر ظهور السماجات فى مصر على عيد النيروز ، بل كانت تظهر فى أعياد أخرى بها ، مثل عيد الشهيد وعيد الغطاس وعيد الخروج .

ففى عيد الشهيد(١) كان أصحاب السماجة يخرجون مع المحتفلين بهذا العيد ومعهم صفوف اللهو الأخرى ويتوجهون إلى ناحية شبرى(٢) ، من ضواحى القاهرة(٣) . كذلك كانت السماجات تظهر فى عيد الغطاس(٤) ، . كان السماجون يخرجون فى ليلة هذا العيد مع المحتفلين بالعيد إلى شاطىء النيل ويقضون طيلة الليل هناك فى غناء وطرب ورقص ولهو ولعب حتى الصباح .

وكان خروج السماجات أيضاً وظهورها فى عيد الخروج ، وهو عيد الخروج لسجن يوسف بالجيزة ، وكان من الأعياد الكبرى عند نصارى مصر ، وذكر المقريزى ، نقلًا عن المسيحى(٥) ، » أن عادة العامة والسوقة فى هذا العيد أن يطوفوا ، قبل الخروج للسجن ، أسواق البلد بالطبول والبوقات ليجمعوا من التجار ما ينفقونه فى خروجهم . ولكن حدث فى عام ٤١٥ هـ / ١٠٢٥ م أن اشتد الغلاء فامتنع التجار عن الدفع فأمر الخليفة الظاهر التجار بأن يدفعوا ما جرت به العادة ، وأن يُطلق للمحتفلين ضعف ماأُطْلق لهم فى السنة الماضية . فخرجوا إلى السجن بالجيزة ومعهم التماثيل والمضاحك والخيَّال والحكايات والسماجات « ، وخرج الخليفة إلى الجيزة وأقام يومين حتى رأى الجماعة فضحك منهم واستظرفهم(٦) .

وفى عهد الأيوبيين ، كان الملك العادل قد شره فى اللعب وأكثر من تقديم أهل اللهو

المقريزى : الخطط ، ط١ ، ص ٣٩٤ .

وهو من أعياد القبط ويعقد فى اليوم الثامن من شهر بشنس وهو أحد شهورهم وهى ضاحية من ضواحى القاهرة وتعُرف الآن بشبرا . وكان اعتياد خلاص شبرا دائماً فى وفاء الخراج على ما يبيعونه من الخمر فى عيد الشهيد .

أورد المقريزى (ص ١٢٤) أنه أستمر فى عمل هذا العيد حتى سنة ٧٥٥ هـ حيث أبْطل عمله أيام الملك الصالح صالح بن محمد بن قلاوون ، وكان ذلك بتدبير شيخو العمرى والأمير صرغتمش والأمير طاز .

وهو أيضاً من أعياد القبط ، ويعُقد فى اليوم الحادى عشر من شهر طوبة من شهور النصارى .

الخطط ، حـ١ ، المجلد الثانى ، ص ٢٠٧

آدم متز : الحضارة الاسلامية ، حـ٢ ، ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

وأصحاب السماجة والمساخر(٧) ، حتى حسبت نفقاته فى هذا الوجه خاصة ست آلاف وعشرين ألف ألف درهم(٨) .

(٧) ومفردها مسخرة ، وهى مشجة كانت تطلق أيضاً على السماجين ، وهى تعنى الشخص الذى تسخر الناس منه أو البهلوان الذى يلعب لاضحاك النظارة .

(٨) المقريزى : السلوك لمعرفة دول الملوك ، نشر محمد مصطفى زيادة ، الجزء الأول ، القسم الثانى ، القاهرة ١٩٣٦ ، ص ٢٩٤ .

المصادر والمراجع

١ – ابن الساعي : جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والإماء ، تحقيق مصطفى جواد ، القاهرة ١٩٦٢ .
٢ – ابن النديم : الفهرست ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .
٣ – أبو الفرج الأصفهاني : الأغاني ، حـ ١ ، القاهرة ١٩٥٦ .
٤ – أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة ، طبعة بيروت ١٩٥٦ .
٥ – أبو هلال العسكري : الأوائل ، حـ٢ ، دمشق ١٩٧٥ آ
٦ – أحمد أمين : فجر الاسلام ، القاهرة ١٩٧٨ .
٧ – آدم متز : الحضارة الاسلامية ، تحقيق محمد عبد الهادى أبوريده ، حـ٢ ، القاهرة ١٩٥٧ .
٨ – الجاحظ : التاج فى أخلاق الملوك ، بيروت ١٩٥٥ .
٩ – جورجي زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي ، حـ٥ ، بيروت ١٩٦٧ .
١٠ – الرشيد بن الزبير (القاضى) : كتاب الذخائر والتحف ، تحقيق محمد حميد الله ، الكويت ١٩٥٩ .
١١ – الشابشتي (أبو الحسن على) : الديارات ، تحقيق كوركيس عداد ، بغداد ١٩٥١ .
١٢ – صلاح الدين المنجد : بين الخلفاء والخلفاء فى العصر العباسي ، بيروت ١٩٥٧ .
١٣ – الصولى (أبو بكر محمد بن يحيى) : أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم ، من كتاب الأوراق ، نشرج . هيورث ، القاهرة ١٩٣٦ .
١٤ – عبد الله البستاني : فاكهة البستان ، بيروت ١٩٣٠ .
١٥ – عطية القوصي : الحضارة الاسلامية ، الخرطوم ١٩٨٤ .

١٦ - علي أكبر نفيسي : فرهنك نفيسي ، الجزء الثالث ، طهران ١٣٤٣ هـ .

١٧ - المسعـــــودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، حـ٢ ، طبعة بولاق ١٢٨٣ هـ .

١٨ - المقريـــــزى : السلوك ، نشر محمد مصطفى زيادة ، الجزء الأول ، القسم الثانى ، القاهرة ١٩٣٦ .

١٩ - المقريـــــزى : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، الجزء الأول ، المجلد الثانى ، طبعة بيروت ١٩٥٩ .

٢٠ - النويـــــرى : نهاية الارب فى فنون الأدب ، الجزء الأول ، طبعة القاهرة ١٩٣٦ .



زاهدة .... !!

عاشت المرحومة الاستاذة الدكتورة إسعاد عبد الهادى قنديل حياة الزاهدين ، لقد عايشت التصوف دارسه وسالكة ! كم أرادت أن تحتوى علم التصوف ! فإذا بالحياة الصوفية تحتويها .

كانت الفقيدة العزيزة عزوفة بطبعها عن كل أسباب الحياة الزائلة ، لذا ما أن التحقت كطالبه يقسم اللغات الشرقية بأداب عين شمس ودرست بالقسم من بين ما درست التصوف الاسلامى . حتى جذبها التصوف جذبة قوية ، واحتواها إحتواء . فما أن أنهت دراساتها الجامعية الأولى حتى وجهت كل اهتمامها نحو علم التصوف ، فاختارت سيرة الشيخ أبى سعيد بن أبى الخير موضوعا لدراسة الماجستير ، وقد وفقت فى هذه الدراسة وأتحفت المكتبة العربية بترجمة رفيعة لكتاب « اسرار التوحيد فى مقامات الشيخ أبى سعيد » . [1] ثم واصلت المسيرة فى معية التصوف ، وأقبلت فى مرحلة الدكتوراه على دراسة وترجمة كتاب صوفى لاغنى لاى دراس للتصوف عنه ، وأعنى به كتاب كشف المحجوب للهجويرى . [2] وقد بذلت فى هذا العمل جهدا كبيرا وخرجت بنتائج تشرفها وتشرف الدارسين للغات الشرقية فى مصر كلها .

---

١ ــ طبع كتاب أسرار التوحيد بوزارة الثقافة المصرية ، وطبعة ثانية بدار الرائد العربى بالقاهرة .

٢ ــ طبع كتاب كشف المحجوب بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ثم طبع مرة أخرى بدار النهضة العربية بيروت .

على الرغم مما بذلته فى كشف المحجوب ، فإن المحجوب من التصوف لم ينكشف أمام ناظريها ، لذا أقبلت على بحار التصوف تنهل منها ، وتغوص فى خضمها علها تظفر بدرة من درره الوفيرة ، فاتجهت إلى أعمق بحاره ؛ إلى كتاب المثنوى المعنوى لشيخ المتصوفة الإسلاميين جلال الدين الرومى . ولما كان أستاذنا المرحوم الدكتور محمد كفافى قد أنجز من قبل ترجمة المجلدين الأول والثانى من المثنوى ، فإن الفقيدة قد أقبلت على ترجمة ودراسة المجلدين الثالث والرابع . وقد أنهت ترجمة المجلدين ، كما أوشكت على الانتهاء من دراستهما ولكن الأجل لم يمهلها حتى تدفع بهذين المجلدين إلى المطابع كى يفيد منهما دارسو التصوف والمهتمون بالأدب الفارسى فى مصر وخارجها . ومع هذا فقد نشرت بعض قصص هذين المجلدين كقصة أكلى ولد الفيل [٣] على سبيل المثال .

ومن واقع اهتمامها بجلال الدين الرومى وبطريقته الصوفيه القائمة على السماع ، فقد أخرجت كتابا عن السماع [٤] تتبعت فيه مفهوم كلمة السماع وتطور هذا المفهوم قبل الإسلام وبعده سواء فى فارس أو فى الجزيرة العربية ، وأخيراً أفردت حديثا مسهبا عن السماع الصوفى وأثره فى التربية الصوفية .

وإلى جانب اهتمامها بالتصوف سلوكا ودراسة ، فقد ألفت كتابا قيما عن فنون الشعر الفارسى ..[٥] عرفت فيه القارىء العربى بأهم الفنون الشعرية المشتركة بين الأدبين العربى والفارسى ، وكذلك الفنون الشعرية التى وجدت حظوة كبيرة لدى شعراء إيران دونه أن تحظى بالاهتمام من شعراء العربية وبخاصة فنى المثنوى (المزدوج) والرباعيات (الرباعى أو الدوبيت)، وقد أتبعت كل فنه بالتعريف بأهم شعرائة فى الأدب الفارسى .

* * * *

٣ ــ طبع كتاب أكلى ولد الفيل لدى سعيد رأفت للنشر والطبع .

٤ــ طبع كتاب السماع لدى سعيد رأفت للنشر والطبع .

٥ــ طبع كتاب فنون الشعر الفارسى عدة طبعات لدى سعيد رأفت كما طبع بدار الأندلس ببيروت .

ريئس مجلس الادارة وريئس التحرير الاستاذ الدكتور السباعى محمد السباعى .
الاستاذ الدكتور : رشاد عبد الله الشافعى .
هيئة تحرير المجلة : الاستاذ الدكتور بديع جمعة .
الاستاذ الدكتور : أحمد فؤاد .
دكتور عبد الرازق قنديل .
الاستاذ أحمد الحملى .

الأشراف الفنى : زكى مصطفى .
المدير الادارى والمالى : مجدى يوسف .

كل الأراء التى ترد بالمجلة تنشر على مسئولية صاحبها :
المراسلات : الدكتور السباعى محمد السباعى كلية الأداب جامعة القاهرة أو : بريد الاورمان — جيزة — مصر .

الاشتراك السنوى : جنيهان مصريان أو ما يعادلها .
مجلة الدراسات الشرقية .
دورية نصف سنوية تعنى بالدراسات الشرقية تصدر عن جمعية خريجى أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦بالشئون الاجتماعية .
رئيس مجلس الادارة ورئيس التحرير : الاستاذ الدكتور السباعى محمد السباعى .

هيئة تحرير المجلة : الاستاذ الدكتور بديع جمعة .
الاستاذ الدكتور : رشاد عبد الله الشامى .
الاستاذ الدكتور : أحمد فؤاد . متولى
دكتور عبد الرازق قنديل .
الاستاذ أحمد الحملى .

المدير الادارى والمالى : مجدى عيد يوسف .

كل الأراء التى ترد بالمجلة تنشر على مسئولية صاحبها :

المراسلات : الدكتور السباعى محمد السباعى كلية الأداب جامعة القاهرة أو : بريد الاورمان ـــ جيزة ـــ مصر .

الاشتراك السنوى : جنيهان مصريان أو ما يعادلها .

رقم ايداع مجلة الدراسات ٨٣/٦١٥٣

مجلة الدراسات الشرقية

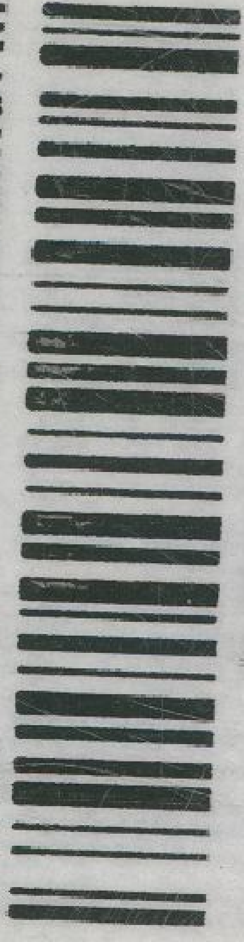
مجلة فكرية نصف سنوية تُعنى بالدراسات الشرقية فى مجالات الحضارة والتراث والأدب واللغة تصدر عن جمعية خريجى أقسام اللغات الشرقية بالجامعات المصرية المشهرة تحت رقم ٦٤٦ بالشئون الاجتماعية .

المراسلات باسم : أ.د/ السباعى محمد السباعى
قسم اللغات الشرقيه ــ كلية الأداب

جامعة القاهرة

بريد الأورمان ــ جيزة ــ مصر

الاشتراك السنوى : ٣ جنيهات مصرية أو مايعادلها


Bibliotheca Alexandrina
0535451
